DOGMÁTICA REFORMADA

Prolegômena

Volume 1

HERMAN BAVINCK
ORGANIZADA POR JOHN BOLT

Dogmática Reformada

VOLUME 1: PROLEGÔMENA

REIS BOOK

Eu Vou Para Escola Dominical
Um Blog que Traz orientações pedagógicas aos professores da EBD

Herman Bavinck (1854-1921)
Retrato criado por Erik G. Lubbers

Dogmática Reformada

Prolegômena

Volume 1

HERMAN BAVINCK
ORGANIZADA POR JOHN BOLT

Dogmática Reformada – Prolegômena
Herman Bavinck

Dogmática Reformada – Prolegômena © 2012, Editora Cultura Cristã. © 2003 by the Dutch Reformed Translation Society. Originalmente publicado em inglês com o título *Reformed Dogmatics* pela Baker Academic, uma divisão do Baker Publishing Group, Grand Rapids, Michigan, 49516, USA. Todos os direitos são reservados.

1ª edição – 2012 – 3.000 exemplares

Conselho Editorial
Ageu Cirilo de Magalhães Jr
Cláudio Marra (*Presidente*)
Fabiano de Almeida Oliveira
Francisco Solano Portela Neto
Heber Carlos de Campos Jr.
Mauro Fernando Meister
Tarcízio José de Freitas Carvalho
Valdeci da Silva Santos

Produção Editorial
Tradução
Vagner Barbosa
Revisão
Maria Suzete Casselatto
Airton Williams
Mauro Filgueiras
Editoração
OM Designers Gráficos
Capa
Magno Paganelli

Bavinck, Herman
B354d Dogmática reformada / Herman Bavinck; traduzido por Vagner Barbosa . _ São Paulo: Cultura Cristã, 2012

672 p.; 16x23 cm
Tradução Reformed dogmatics
ISBN 978-85-7622-397-9

1. Teologia 2. Teologia histórica I. Título

CDD 230

EDITORA CULTURA CRISTÃ
Rua Miguel Teles Júnior, 394 – CEP 01540-040 – São Paulo – SP
Caixa Postal 15.136 – CEP 01599-970 – São Paulo – SP
Fones 0800-0141963 / (11) 3207-7099 – Fax (11) 3209-1255
www.editoraculturacrista.com.br – cep@cep.org.br

Superintendente: Haveraldo Ferreira Vargas
Editor: Cláudio Antônio Batista Marra

Sumário

Sociedade Reformada Holandesa de Tradução 7
Conselho de Diretores 7
Prefácio 8
Agradecimentos 9
Introdução do Organizador 11

Parte I
Introdução à Dogmática 23
1. **A ciência da Teologia Dogmática 25**
Terminologia 26
Dogma, dogmática e teologia 28
O conteúdo da teologia 34
A teologia é uma ciência? 38
Teologia e fé 40
A ciência de Deus 43
O lugar enciclopédico da teologia dogmática 46

2. **O método e a organização da Teologia Dogmática 59**
Apóstolos, bispos e o retorno à Escritura 62
A volta ao sujeito 65
A busca por uma teologia científica, objetiva 70
A certeza do conhecimento teológico 76
A teologia bíblica e a igreja 82
O papel da fé 89
O problema da ordem 95
A ordem na Dogmática da Reforma 100
O impacto da filosofia 104
O fundamento e a tarefa dos prolegômenos 107

Parte II
A História e a Literatura da Teologia Dogmática 113
3. **A formação do Dogma: Oriente e Ocidente 115**
A definição e o caráter do dogma 117
O dogma na igreja primitiva 120
Dogma e teologia no Oriente 127
Dogma e teologia no Ocidente 133

4. **Dogmática Católica Romana 143**
Escolasticismo 144
Protesto e resposta 149
A Contra-Reforma e o Neo-escolasticismo 151
O Catolicismo Romano e a modernidade 154

5. **Dogmática Luterana 159**
O início da teologia luterana 160
Pietismo e Racionalismo 162
O triunfo da filosofia 163
Resistência e revisão da ortodoxia luterana 168

6. **Dogmática Reformada 175**
Luteranos e Calvinistas 176
O início da teologia reformada 177
Escolasticismo reformado 180
Desafios: Racionalismo e misticismo 183
O declínio da teologia reformada 189
Correntes do século 19 192
A teologia reformada na América do Norte 200

Parte III
Fundamentos da Teologia Dogmática (Principia) 205
7. **Fundamentos científicos 207**
Prolegômenos teológicos 209
Fundamentos do pensamento 210
Racionalismo 214
Empirismo 218
Realismo 222

8. **Fundamentos religiosos 235**
A essência da religião 236
A sede da religião: intelecto, vontade ou coração? 254
A origem da religião 269

Parte IV
Revelação (Principium Externum) 281
9. **A ideia de revelação 283**
Não há religião sem revelação 284
Revelação na teologia e na filosofia 287

A "redescoberta" da revelação no século 19 289
Teologia da mediação 290
Filósofos da revelação no século 19 292
A confusão naturalista sobre a revelação 295
Impossibilidade de neutralidade científica 298

10. Revelação geral **301**
Revelação "natural" e "sobrenatural" 303
Toda revelação é sobrenatural 307
A revelação geral é insuficiente 312
A revelação geral e a universalidade da religião 314
A revelação geral e o discipulado cristão 320

11. Revelação especial **323**
Modos de revelação 326
A revelação como auto-revelação de Deus 339
Revelação e religião 348

12. Revelação na natureza e na Sagrada Escritura **353**
"Natural" e "sobrenatural" 356
O sobrenaturalismo católico romano 359
A interpretação reformada 361
Naturalismo racionalista 362
A diferença escriturística 365
Monismo e teísmo 367
Milagres 372
Revelação, Sagradas Escrituras e História 377
Encarnação, linguagem e a Bíblia 380
Revelação contínua 382

13. A inspiração da Escritura **387**
O testemunho do Antigo Testamento 390
O testemunho do Novo Testamento 394
O testemunho da igreja 402
O surgimento do Protestantismo crítico 414
O desafio à doutrina da inspiração 422
Diferentes interpretações da inspiração 427
Inspiração orgânica 434
A defesa da inspiração orgânica 438

14. Os atributos da Escritura **449**
Atributos em geral 452
A autoridade da Escritura 455
A necessidade da Escritura 466
A Escritura e a igreja 469
Além da Escritura? 473
A clareza da Escritura 475
A suficiência da Escritura 481

Parte V
Fé (Principium Internum) 495
15. A fé e o método teológico **497**
A recepção interna da revelação 501
O método histórico-apologético 507
O método especulativo 517
O método empírico-religioso 524
O método ético-psicológico 535

16 A fé e seu fundamento **561**
A apropriação da revelação pela fé 564
Dois tipos de fé 568
A fé como aceitação intelectual 571
A certeza da fé 573
O fundamento da fé 578
A escritura é auto-autenticadora 583
O logos divino e o humano 586
Demonstrando a verdade da fé 590
O testemunho do espírito 593

17. Fé e teologia **601**
Aversão à teologia 603
O conhecimento da fé 605
Dogma e filosofia grega 607
Quanto conhecimento? 610
A graça da fé 613
A razão a serviço da fé 616

Bibliografia 623
Abreviações 624
Livros 624
Artigos 663

SOCIEDADE REFORMADA HOLANDESA DE TRADUÇÃO

"A herança dos tempos para hoje"
P. O. Box 7083
Grand Rapids, MI 49510

CONSELHO DE DIRETORES

Rev. Dr. Joel Beeke
Presidente e Professor de teologia sistemática e homilética no Puritan Reformed Theological Seminary, Grand Rapids, Michigan.

Dr. John Bolt
Professor de teologia sistemática no Calvin Theological Seminary, Grand Rapids, Michigan.

Dr. Arthur F. De Boer
Médico aposentado. Grand Haven, Michigan.

Dr. James A. De Jong
Presidente e Professor de teologia histórica, emérito, no Calvin Theological Seminary, Grand Rapids, Michigan.

Rev. David Engelsma
Professor de teologia no Protestant Reformed Seminary, Granville, Michigan.

Dr. I. John Hesselink
Albertus C. van Raalte. Professor de teologia sistemática, emérito, no Western Theological Seminary, Holland, Michigan.

James R. Kinney
Diretor do Baker Academic, Baker Book House Company, Grand Rapids, Michigan

Dr. Nelson Kloosterman
Professor de ética e estudos no Novo Testamento no Mid-America Reformed Seminary, Dyer, Indiana

Dr. Richard A. Muller
P. J. Zondervan. Professor de estudos doutorais no Calvin Theological Seminary, Grand Rapids, Michigan

Adriaan Neele
Estudante Th.D, University of Utrecht, empresário, Grand Rapids, Michigan.

Dr. M. Eugene Osterhaven
Albertus C. Van Raalte, Professor de Teologia Sistemática, emérito, no Western Theological Seminary, Holland, Michigan.

Henry I. Witte
Presidente, Witte Travel. Cônsul do Governo da Holanda. Grand Rapids, Michigan.

Prefácio

A Sociedade Holandesa Reformada de Tradução (DRTS) foi formada em 1994 por um grupo de empresários e profissionais, pastores e professores de seminário, representando cinco diferentes denominações reformadas, para patrocinar a tradução e facilitar a publicação, em inglês, de clássicos teológicos reformados e literatura religiosa publicada em língua holandesa. Ela é incorporada como uma entidade sem fins lucrativos no Estado de Michigan e governada por um conselho de diretores.

Crendo que a tradição reformada holandesa tem muitas obras valiosas que merecem uma distribuição mais ampla do que a que é permitida pela limitada acessibilidade da língua holandesa, os membros da sociedade procuram ampliar e fortalecer a fé reformada. O primeiro projeto da DRTS é a tradução definitiva da *Gereformeerde Dogmatiek* (Dogmática Reformada) de Hermann Bavinck em quatro volumes. A sociedade convida aqueles que compartilham de seu empenho e visão de difusão da fé reformada a escrever para informações adicionais.

Agradecimentos

O organizador reconhece aqui agradecidamente as sugestões úteis de vários membros da Sociedade Holandesa Reformada de Tradução e particularmente a contribuição do Dr. M. Eugene Osterhaven, emérito Albertus C. van Raalte Professor de Teologia Sistemática no Western Theological Seminary, Holland, Michigan. O Dr. Osterhaven leu cuidadosamente vários capítulos e fez muitas traduções úteis e sugestões de estilo, além de correções críticas. O aluno Ph.D do Calvin Theological Seminary, Rev. J. Mark Beach, passou muitas horas verificando a informação bibliográfica, e os alunos do CTS Patricia Vesely e Courtney Hoekstra deram um apoio magnífico na produção da bibliografia final, durante o longo verão de 2002. Finalmente, os esforços de cada um desses assistentes foi imensuravelmente apoiado pelos bibliotecários do Calvin College's Hekman Library, Paul Fields e Lugene Schemper. A todos, sinceros agradecimentos.

A satisfação de ver este volume finalmente impresso é mesclada com tristeza porque John Vriend, cuja iniciativa levou à criação da sociedade Holandesa Reformada de Tradução e que habilmente serviu como o tradutor de todos os quatro volumes da *Dogmática Reformada,* não pôde ver este fruto de seus labores. John Vriend foi se encontrar com seu Senhor em 7 de fevereiro de 2002.

John Bolt

Introdução do organizador

Com a publicação deste primeiro volume completo da *Dogmática Reformada* de Herman Bavinck, a Sociedade Holandesa Reformada de Tradução alcançou um grande marco em seu projeto de publicar, no prazo de dez anos, toda a tradução inglesa da obra holandesa de Bavinck em quatro volumes. Anteriormente, tinham sido publicados dois volumes parciais da obra, um sobre a unidade da escatologia,[1] e o outro sobre a unidade da criação.[2] O presente trabalho é a tradução de todo o primeiro volume da obra magistral de Herman Bavinck, material nunca antes traduzido para o inglês. Uma palavra ou duas sobre o homem e o teólogo Bavinck são apropriadas neste momento. Quem foi Herman Bavinck e por que esta obra de teologia é tão importante?

A *Gereformeerde Dogmatiek* de Herman Bavinck, publicada originalmente há mais de cem anos, representa o ápice final de quatro séculos de reflexão teológica reformada holandesa marcadamente produtiva. Pelas numerosas citações feitas por Bavinck de grandes teólogos reformados holandeses, como Voetius, De Moor, Vitringa, van Mastricht, Witsius e Walaeus, bem como do importante *Synopsis purioris theologiae*[3] de Leiden, fica claro que ele conhecia bem essa tradição e a considerava como sua. Ao mesmo tempo, é mister observar também que Bavinck não foi simplesmente um cronista do passado de ensino de sua própria igreja. Ele se ocupou seriamente de outras tradições teológicas, notadamente a católica romana e as modernas teologias liberais protestantes, garimpou eficazmente os pais da igreja e grandes pensadores medievais e colocou seu próprio selo neocalvinista em sua Dogmática Reformada.

---

[1] Herman Bavinck, *The Last Things: Hope for This World and the Next,* org. John Bolt e trad. John Vriend (Grand Rapids: Baker, 1996). Este volume representou a segunda metade do volume 4 da *Gereformeerde Dogmatiek.*

[2] Herman Bavinck, *In the Beginning: Foundations of Creation Theology,* org. John Bolt e trad. John Vriend (Grand Rapids: Baker, 1999). Este volume representou a segunda metade do volume 2 da *Gereformeerde Dogmatiek.*

[3] A *Synopsis* de Leiden, publicada originalmente em 1625, é um grande manual de doutrina reformada, assim definida pelo Sínodo de Dort. Ela serviu como livro-texto de referência para o estudo da teologia reformada até o século 20 (ela é citada até mesmo por Karl Barth, em sua *Church Dogmatics*). Como uma obra original de referência da teologia clássica reformada holandesa, é comparável à *Reformed Dogmatics* de Heinrich Heppe, do século 19, a mais ampla antologia continental (Londres: Allen & Unwin, 1950). Enquanto servia como ministro de uma igreja cristã reformada em Franeker, Friesland, Bavinck publicou a sexta e definitiva edição deste manual, em 1881.

KAMPEN E LEIDEN

Para entender o tempero característico de Bavinck, é necessária uma breve orientação histórica. Herman Bavinck nasceu em 13 de dezembro de 1854. Seu pai foi um influente ministro da Igreja Reformada Cristã Holandesa (*Christelijke Gereformeerde Kerk*), que havia se separado da Igreja Reformada Nacional na Holanda vinte anos antes.[4] A separação de 1834 foi, em primeiro lugar, um protesto contra o controle da Igreja Reformada Holandesa pelo Estado. Ela também entrou em uma longa e rica tradição de divergência eclesiástica em questões de doutrina, liturgia e espiritualidade, assim como de política. Em particular, deve-se fazer menção aqui ao equivalente holandês do Puritanismo britânico, a assim chamada Segunda Reforma[5] (*Nadere Reformatie*), o influente movimento do século 17 e início do século 18 de teologia e espiritualidade experimental reformada,[6] e o movimento reavivalista, evangélico, internacional e aristocrático do início do século 19, conhecido como o *Réveil*.[7] A igreja de Bavinck, sua família e sua própria espiritualidade foram, assim, definitivamente moldados por fortes parâmetros de profunda espiritualidade reformada pietista. Também é importante observar que, embora as fases iniciais do pietismo holandês afirmassem a teologia reformada ortodoxa e não fossem separatistas em sua eclesiologia, por volta da metade do século 19 o grupo divisionista tinha se tornado significativamente separatista e sectário em sua perspectiva.[8]

A segunda grande influência sobre o pensamento de Bavinck vem do período de sua formação teológica, na Universidade de Leiden. A Igreja Reformada Holandesa tinha seu próprio seminário, o Kampen Theological School, fundado em 1854. Bavinck, depois de estudar em Kampen por um ano (1873-74), manifestou o desejo de estudar na faculdade teológica da Universidade de Leiden, uma faculdade famosa por sua abordagem "científica", agressivamente modernista, da teologia.[9] Sua comunidade eclesiástica, inclusive seus pais, fi-

[4] Para uma breve descrição do contexto e do caráter da separação da igreja, veja James D. Bratt, *Dutch Calvinism in Modern America* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), c. 1, "Secession and its Tangents".

[5] Veja Joel R. Beeke, "The Dutch Second Reformation (*Nadere Reformatie*)", *Calvin Theological Journal* 28 (1993): 298-327.

[6] A realização teológica de maior importância da *Nadere Reformatie* é a piedosa e teologicamente rica obra de Wilhelmus à Brakel, *Redelijke Godsdienst,* publicada originalmente em 1700 e frequentemente a partir de então (incluindo vinte edições holandesas somente no século 18!). Esta obra está agora disponível em tradução inglesa: *The Christian's Reasonable Service,* trad. Bartel Elshout, 4 vols. (Ligonier, Pa.: Soli Deo Gloria, 1992-95).

[7] A obra-padrão para o *Réveil* é M. Elizabeth, *Het Protestantse Réveil in Nederland en Daarbuiten, 1815-1865* (Amsterdã: Paris, 1970). Bratt também dá um breve resumo em *Dutch Calvinism in Modern America,* 10-13.

[8] O próprio Bavinck chamou atenção para isso em seu discurso reitoral em Kampen, em 1888, quando ele lamentou que a emigração separatista para a América foi um afastamento espiritual, um abandono da "Pátria e uma perda para a incredulidade" ("The Catholicity of Christianity and the Church", trad. John Bolt, *Calvin Theological Journal* 27 [1992]: 246). A erudição histórica recente, contudo, sugere que esta observação de separatismo e alienação cultural não deve ser levada ao exagero. Embora claramente fosse uma comunidade marginalizada na Holanda, os separatistas não foram indiferentes às responsabilidades educacionais, sociais e políticas. Veja John Bolt, "Nineteenth- and Twentieth-Century Dutch Reformed Church and Theology: A Review Article", *Calvin Theological Journal* 28 (1993): 434-42.

[9] Para uma visão panorâmica das principais escolas de teologia reformada holandesa no século 19, veja James Hutton MacKay, *Religious Thought in Holland during the Nineteenth Century* (Londres: Hodder & Stoughton,

cou chocada com essa decisão, que Bavinck explicou como sendo um desejo de "tornar-se familiarizado com a teologia moderna em primeira mão" e receber "uma formação mais científica do que a que a Theological School é atualmente capaz de oferecer".[10] A experiência de Leiden deu origem àquilo que Bavinck entendeu como sendo a tensão em sua vida entre seu compromisso com a teologia e a espiritualidade ortodoxas e seu desejo de entender e apreciar tudo o que pudesse sobre o mundo moderno, inclusive sua visão de mundo e sua cultura. Um impressionante e comovente registro em seu diário pessoal no início de seu período de estudos em Leiden (23 de setembro de 1874) indica sua preocupação em ser fiel à fé que ele havia publicamente professado na Igreja Cristã Reformada de Zwolle, em março desse mesmo ano: "Permanecerei firme [na fé]? Deus permita que sim".[11] Durante a realização de seu trabalho doutoral em Leiden, em 1880, Bavinck reconheceu francamente o esgotamento espiritual que Leiden havia lhe custado: "Leiden beneficiou-me de muitas formas: espero sempre reconhecer isso agradecidamente. Mas ela também me empobreceu grandemente, roubou-me não apenas muito lastro (pelo que estou feliz), mas também muito daquilo que eu recentemente, em especial quando prego, reconheço como vital para minha própria vida espiritual".[12]

Portanto, não é incorreto caracterizar Bavinck como um homem entre dois mundos. Um de seus contemporâneos certa vez o descreveu como "um pregador da igreja separada e um representante da cultura moderna", concluindo: "Essa foi uma característica marcante. Nessa dualidade é que se encontra a importância de Bavinck. Essa dualidade é também um reflexo da tensão – às vezes crise – na vida de Bavinck. Em muitos aspectos, é uma coisa simples ser um pregador da igreja separatista e, em certo sentido, também não é difícil ser uma pessoa moderna. Mas de modo algum é simples ser uma coisa e outra".[13] Contudo, não é necessário confiar apenas no testemunho de outras pessoas. Bavinck resume claramente essa tensão em seu próprio pensamento em um ensaio sobre o grande teólogo protestante liberal do século 19, Albrecht Ritschl:

> Portanto, enquanto a salvação em Cristo era antigamente considerada primariamente um meio para separar o homem do pecado e do mundo, para prepará-lo para a bem-aventurança celestial e fazer com que ele ali desfru-

1911). Para uma discussão mais detalhada sobre a escola "modernista", veja K. H. Roessingh, *De Moderne Theologie in Nederland: Hare Voorbereiding em Eerste Periode* (Groningen: Van der Kamp, 1915); Eldred C. Vanderlaan, *Protestant Modernism in Holland* (Londres e Nova York: Oxford University Press, 1924).

[10] R. H. Bremmer, *Herman Bavinck en Zijn Tijdgenoten* (Kampen: Kok 1966), 20; cf. V. Hepp, *Dr. Herman Bavinck* (Amsterdã: W. Ten Have, 1921), 30.

[11] Bremmer, Herman *Bavinck en Zijn Tijdgenoten*, 19.

[12] Hepp, *Dr. Hermann Bavinck*, 84.

[13] Citado por Jan Veenhof, *Revelatie en Inspiratie* (Amsterdã: Buijten & Schipperheijn, 1968), 108. O contemporâneo citado é o jurista reformado A. Anema, que foi um colega de Bavinck na Free University of Amsterdam. Uma avaliação semelhante de Bavinck como um homem entre dois pólos é feita por F. H. von Meyenfeldt, "Prof. Dr. Herman Bavinck: 1854-1954, 'Christus en de Cultuur'", *Polemios* 9 (15 de outubro de 1954); e G. W. Brillenburg-Wurth, "Bavincks Levenstrijd", *Gereformeerde Weekblad* 10.25 (17 de dezembro de 1954).

> tasse sossegadamente da comunhão com Deus, Ritschl postula exatamente o oposto: o propósito da salvação é precisamente capacitar a pessoa, uma vez livre do sentimento opressivo do pecado e vivendo na consciência de ser filha de Deus, a exercer sua vocação terrena e cumprir seu propósito moral neste mundo. A antítese, portanto, é absolutamente clara: de um lado, uma vida cristã que considera que o mais nobre objetivo, aqui e na vida por vir, é a contemplação de Deus e a comunhão com ele e, por essa razão (sendo sempre mais ou menos hostis às riquezas de uma vida terrena) corre o perigo de cair no monasticismo ou no ascetismo, pietismo e misticismo; e do lado de Ritschl, uma vida cristã que considera que seu mais nobre objetivo é o reino de Deus, isto é, o compromisso moral da humanidade, e, por essa razão (sendo sempre mais ou menos contrário à solidão e à tranqüila comunhão com Deus), corre o perigo de se degenerar em um Pelagianismo frio e um moralismo insensível. Pessoalmente, ainda não vejo uma forma de combinar os dois pontos de vista, mas sei que há muitas coisas excelentes em ambos, e que ambos contêm verdades inegáveis.[14]

Uma certa tensão no pensamento de Bavinck entre as alegações da modernidade, particularmente sua orientação terrena, científica, e a corrente pietista reformada da ortodoxia de manter-se afastada da cultura moderna, continua a desempenhar seu papel até mesmo em sua teologia madura, expressa na *Dogmática Reformada.* Em sua escatologia, por exemplo, Bavinck, de uma forma extremamente sutil, continua a falar favoravelmente de certas ênfases na perspectiva terrena de Ritschl.[15]

Na teologia da criação de Bavinck vemos a tensão constante em seus esforços incansáveis para entender e, quando acha apropriado, afirmar, corrigir ou repudiar as modernas alegações científicas à luz do ensino cristão e escriturístico.[16] Bavinck leva a sério a filosofia moderna (Kant, Schelling, Hegel), Darwin e as alegações das ciências geológicas e biológicas, mas nunca faz isso de forma imponderada. Sua prontidão para se engajar seriamente, como teólogo, no pensamento e na ciência modernos é o selo de qualidade de sua obra exemplar. É preciso dizer que, embora a estrutura teológica de Bavinck continue sendo um guia valioso para os leitores contemporâneos, muitos de seus temas específicos tratados neste volume são datados por seu próprio contexto do século 19. Como o próprio Bavinck ilustra tão bem, os teólogos reformados e os cientistas de hoje aprendem não por uma volta à condição original, mas por novas atitudes diante de desafios novos e contemporâneos.

---

[14] H. Bavinck, "De Theologie van Albrecht Ritschl", *Theologische Studiën* 6 (1888): 397. Citado por Veenhof, *Revelatie en Inspiratie,* 346-47, ênfase acrescentada por Veenhof. Kenneth Kirk argumenta que essa tensão, que ele caracteriza como sendo entre o "rigorismo" e o "humanismo", é um conflito fundamental na história da ética cristã, desde o início. Veja K. Kirk, *The Vision of God* (Londres: Longmans, Green, 1931), 7-8.

[15] Bavinck, *The Last Things,* 161 (*Reformed Dogmatics,* n. 578). De acordo com Bavinck, a perspectiva terrena de Ritschl "significa uma importante verdade" contra aquilo que ele chama de "sobrenaturalismo abstrato da Igreja Ortodoxa Grega e Católica Romana".

[16] Bavinck, *In the Beginning,* passim (*Reformed Dogmatics,* n. 250-306).

GRAÇA E NATUREZA

É, portanto, simples demais caracterizar Bavinck meramente como um homem preso entre dois esforços aparentemente imensuráveis em sua alma, o do pietismo do outro mundo e o do modernismo deste mundo. Seu coração e sua mente buscavam uma síntese trinitária entre Cristianismo e cultura, uma cosmovisão cristã que incorporasse o que há de melhor e de verdadeiro no pietismo e no modernismo, enquanto, acima de tudo, honrasse a riqueza teológica e confessional da tradição reformada desde a época de Calvino. Depois de comentar a análise da grande síntese medieval e a necessidade de que os cristãos contemporâneos aceitem essa análise, Bavinck expressou sua esperança de uma síntese nova e melhor: "Nesta situação, não é infundada a esperança de que é possível uma síntese entre Cristianismo e cultura, por mais antagônicos que eles sejam entre si no presente. Se Deus verdadeiramente veio a nós em Cristo, e é, também nesta época, o Preservador e Governador de todas as coisas, tal síntese é não apenas possível, mas também necessária, e deve ser realizada em seu próprio tempo".[17] Bavinck encontrou o veículo para essa síntese na cosmovisão trinitária do Neocalvinismo holandês e tornou-se, ao lado do pioneiro visionário do Neocalvinismo, Abraham Kuyper,[18] um de seus principais e mais respeitados porta-vozes, além de seu principal teólogo.

Ao contrário de Bavinck, Abraham Kuyper cresceu na Igreja Reformada Nacional da Holanda em um contexto adequadamente moderado-modernista. Os anos de estudo de Kuyper, também em Leiden, confirmaram-no em sua orientação modernista até que uma série de experiências, especialmente durante os anos em que trabalhou como pastor de uma igreja, provocou sua conversão dramática para a ortodoxia reformada calvinista.[19] A partir dessa época, Kuyper se tornou um vigoroso oponente do espírito moderno na igreja e na sociedade[20] – que ele caracterizou pelo canto da sereia da Revolução Francesa, "Ni Dieu! Ni maître!"[21] – explorando todos os caminhos para se opor a ele com uma cosmovisão alternativa, ou, como ele a chamava, o "sistema de vida" do Calvinismo:

---

[17] H. Bavinck, *Het Christendom,* na série *Groote Godsdiensten,* vol. 2, n. 7 (Baarn: Hollandia, 1912), 60.

[18] Para um breve panorama, veja J. Bratt, *Dutch Calvinism in Modern America,* c. 2, "Abraham Kuyper and Neo-Calvinism".

[19] Kuyper relata essas experiências em uma reveladora obra autobiográfica intitulada *Confidentie* (Amsterdã: Höveker, 1873). Um rico retrato do jovem Abraham Kuyper é dado por G. Puchinger, *Abraham Kuyper: De Jonge Kuyper (1837-1867)* (Franeker: T. Wever, 1987). Veja também a biografia levemente hagiográfica de Kuyper escrita por Frank Vandenberg (Grand Rapids: Eerdmans, 1960) e a mais teológica e historicamente mais substancial escrita por Louis Praamsma, *Let Christ Be King: Reflection on the Times and Life of Abraham Kuyper* (Jordan Station, Ont.: Paideia, 1985). Breves relatos também podem ser encontrados na introdução de Benjamin B. Warfield a A. Kuyper, *Encyclopedia of Sacred Theology: Its Principles,* trad. J. H. De Vries (Nova York: Charles Scribner's, 1898), e na nota biográfica do tradutor em A. Kuyper, *To Be Near to God,* trad. J. H. De Vries (Grand Rapids: Eerdmans, 1925).

[20] Veja especialmente seu famoso discurso, *Het Modernisme, een Fata Morgana op Christelijke Gebied* (Amsterdã: De Hoogh, 1871). Na página 52 desta obra o autor reconhece que ele, também, já havia sonhado os sonhos dos modernistas. Esse importante ensaio está agora disponível em sua tradução inglesa: J. Bratt, org., Abraham Kuyper. *A Centennial Reader* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 87-124.

[21] A. Kuyper, *Lectures on Calvinism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1931), 10.

> Desde o início, portanto, eu sempre disse a mim mesmo: se a batalha deve ser travada com honra e com esperança de vitória, então um princípio deve se alinhar contra outro, e deve-se perceber que, no Modernismo, a vasta energia de um sistema de vida totalmente abrangente nos assalta, e também deve ser entendido que temos de assumir nosso posto em um sistema de vida de um poder igualmente abrangente e de muito maior alcance [...] Entendido dessa forma, eu encontrei, confessei e ainda sustento que esta manifestação do princípio cristão nos é dada no Calvinismo. No Calvinismo, meu coração encontrou descanso. Do Calvinismo eu extraio firme e resolutamente a inspiração para assumir meu posto na parte mais densa deste grande conflito de princípios.[22]

A forma de Calvinismo terrena e agressiva de Kuyper estava arraigada em uma visão teológica trinitária. O "princípio dominante" do Calvinismo, ele argumentava, "não era, soterologicamente, a justificação pela fé, mas, cosmologicamente, no sentido mais amplo, a soberania do Deus Triúno sobre todo o cosmos, em todas as suas esferas e reinos, visíveis e invisíveis".[23]

Para Kuyper, esse princípio fundamental da soberania divina conduzia a quatro importantes doutrinas ou princípios derivados e relacionados: graça comum, antítese, esfera da soberania e distinção entre a igreja como instituição e a igreja como organismo. A doutrina da graça comum[24] está baseada na convicção de que, antes e, até certo ponto, independentemente da soberania particular da graça divina na redenção, há uma soberania divina universal na criação e na providência, restringindo os efeitos do pecado e concedendo dons gerais a todas as pessoas, tornando, assim, possíveis a sociedade e a cultura humana até mesmo entre os não-redimidos. A vida cultural está arraigada na criação e na graça comum e, portanto, tem vida independente da igreja.

Essa mesma compreensão é expressa mais diretamente pela noção de esferas de soberania. Kuyper se opôs a todas as versões anabatistas e cristãs ascéticas de aversão ao mundo, mas se opôs igualmente à síntese católica romana medieval entre cultura e igreja. As várias esferas da atividade humana – família, educação, trabalho, ciência, arte – não extraem sua razão de ser e a forma de sua vida da redenção ou da igreja, mas da lei de Deus, o Criador. Elas são, assim, relativamente autônomas – também em relação à interferência do Estado – e respondem diretamente a Deus.[25] Nesse sentido, Kuyper claramente distinguiu

[22] *Ibid.*, 11-12.

[23] *Ibid.*, 79.

[24] A posição de Kuyper é desenvolvida em sua *De Gemeene Gratie*, 3 vols. (Amsterdã e Pretória: Höveker & Wormser, 1902). Um exame completo das posições de Kuyper pode ser encontrado em S. U. Zuidema, "Common Grace and Christian Action in Abraham Kuyper", in *Communication and Confrontation* (Toronto: Wedge, 1971), 52-105. Cf. J. Ridderbos, *The theologische Cultuurbeschouwing van Abraham Kuyper* (Kampen: Kok, 1947). A doutrina da graça comum tem sido muito debatida entre os reformados holandeses conservadores na Holanda e nos Estados Unidos, tragicamente levando a divisões eclesiásticas. Para uma visão panorâmica da doutrina na tradição reformada, veja H. Kuiper, *Calvin and Common Grace* (Goes: Oosterban & Le Cointre, 1928).

[25] "Nesse caráter independente, uma *autoridade* especial *mais elevada* está necessariamente envolvida, e a essa autoridade, a mais elevada, nós chamamos intencionalmente de *soberania na esfera social individual*, para que fique claro e decididamente expresso que esses diferentes desenvolvimentos da vida social *nada possuem*

duas perspectivas diferentes da igreja – a igreja como instituição reunida em torno da Palavra e dos sacramentos e a igreja como um organismo diversamente espalhado nas múltiplas vocações da vida. Não é explicitamente como membros da igreja institucional, mas como membros do corpo de Cristo, organizado em atividades comunitárias cristãs (escolas, partidos políticos, associações trabalhistas, instituições de caridade) que os crentes exercem suas vocações terrenas. Embora fosse agressivamente voltado para este mundo, Kuyper foi um oponente declarado e articulado da tradição *Volkskerk,* que tendia a misturar a identidade sócio-cultural nacional com a de uma igreja teocrática ideal.[26]

Embora Kuyper seja mais conhecido por seu papel social e político na vida da Holanda – como jornalista, fundador de uma universidade (Free University of Amsterdam), fundador e líder por longo tempo de um partido político cristão (o Partido Anti-Revolucionário), e finalmente como Primeiro-ministro holandês no período 1901-5 – não devemos esquecer que ele foi, antes de tudo, um reformador da igreja. Suas primeiras publicações e suas primeiras atividades políticas constituíram chamados para a reforma da igreja nacional, reforma que a tornaria uma igreja mais ortodoxa e comprometida com suas confissões e também com sua política.[27] O Neocalvinismo holandês argumentava com o coração e a mente do povo holandês, e a teologia de Bavinck fez isso muito bem. O Neocalvinismo holandês foi um forte aliado do partido ortodoxo na comunidade reformada holandesa. Contudo, sua visão não se limitou à igreja, mas abrangeu toda a diversidade do pensamento, as artes, as profissões, a educação, a cultura, a sociedade e a política. A *Dogmática Reformada* é, de fato, igrejeira e confessional em tom e caráter, mas não é sectária ou indiferente às difíceis perguntas da era moderna. Assim como Kuyper, Bavinck aprecia grande parte do mundo moderno, mas não indiscriminadamente.

Dizendo de outra forma: a ênfase de Kuyper sobre a graça comum, usada polemicamente para motivar os piedosos cristãos reformados ortodoxos holandeses à atividade cristã social, política e cultural, nunca deve ser vista de forma isolada de sua ênfase igualmente forte sobre a antítese espiritual. A obra regeneradora do Espírito Santo divide a humanidade em duas partes e cria, de acordo com Kuyper, "dois tipos de percepção, a do regenerado e a do não-regenerado; e essas duas percepções não podem ser idênticas". Além disso, esses "dois tipos de pessoas" desenvolverão "dois tipos de ciência". O conflito no empreendimento científico não é entre ciência e fé, mas entre "dois sistemas científicos [...] tendo cada um sua própria fé".[28]

---

acima de si mesmos além de Deus, e que o Estado não pode se intrometer aqui, e não tem qualquer autoridade em seus domínios" (Kuyper, *Lectures on Calvinism,* 91).

[26] Sobre a eclesiologia de Kuyper, veja H. Zwaanstra, "Abraham Kuyper's Conception of the Church", *Calvin Theological Journal* 9 (1974): 149-81; sobre sua atitude em relação à tradição *volkskerk,* veja H. J. Langman, *Kuyper en de Volkskerk* (Kampen: Kok, 1950).

[27] A literatura sobre a posição de Kuyper em relação à igreja, inclusive a discussão sobre os tratados de Kuyper, pode ser encontrada em Zwaanstra, "Abraham Kuyper's Conception of the Church".

[28] Kuyper, *Lectures on Calvinism,* 133; cf. *Encyclopedia of Sacred Theology,* 150-82. Uma discussão útil sobre a posição de Kuyper em relação à ciência é dada por Del Ratzsch, "Abraham Kuyper's Philosophy of Science", *Calvin Theological Journal* 27 (1992): 277-303.

É aqui, nesta afirmação trinitária do mundo, mas em um Calvinismo resolutamente antitético, que Bavinck encontra os recursos para produzir alguma unidade em seu pensamento.[29] "A pessoa zelosa", ele observa, "coloca a doutrina da Trindade no próprio centro da vida integral da natureza e da humanidade [...] A mente do cristão não fica satisfeita até que toda forma de existência tenha sido atribuída ao Deus Triúno e até que a confissão da Trindade tenha recebido o lugar de proeminência em toda a nossa vida e pensamento".[30] Repetidamente em seus escritos Bavinck define a essência da religião cristã de uma forma trinitária que confirma a criação. Uma formulação típica: "A essência da religião cristã consiste na realidade de que a criação do Pai, arruinada pelo pecado, é restaurada na morte do Filho de Deus e recriada pela graça do Espírito Santo no reino de Deus".[31] Falando de forma mais simples, o tema fundamental que molda toda a teologia de Bavinck é a ideia trinitariana de que a graça restaura a natureza.[32]

Não é difícil encontrar evidência de que "a graça restaura a natureza" é o tema definidor e orientador da teologia de Bavinck. Em um importante discurso sobre a graça comum, feito em 1888 na Kampen Theological School, Bavinck tentou transmitir para sua audiência cristã reformada a importância da atividade sócio-cultural cristã. Ele recorreu à doutrina da criação, insistindo que sua diversidade não é removida, mas purificada pela redenção. "A graça não permanece fora ou acima ou além da natureza, mas a permeia e a renova completamente. E assim a natureza, regenerada pela graça, será conduzida à sua mais elevada revelação. Voltará de novo aquela situação na qual nós servimos a Deus livre e alegremente, sem compulsão ou temor, simplesmente pelo amor, e em harmonia com nossa verdadeira natureza. Essa é a genuína *religio naturalis*." Em outras palavras: "O Cristianismo não introduziu um só elemento estranho substancial na criação. Ele não cria um novo cosmos, mas faz com que ele se torne novo. Ele restaura aquilo que foi corrompido pelo pecado. Ele reconcilia o culpado, cura o enfermo e sara o ferido".[33]

PROLEGÔMENOS

Todo este primeiro volume – um quarto de toda a exposição de Bavinck – trata do tema introdutório de definição e método, comumente chamado "prolegômenos teológicos". Decidimos manter o título *Dogmática Reformada* porque ele salienta o firme compromisso de Bavinck com a ortodoxia reformada. Acima de

[29] A relação entre Bavinck e Kuyper, incluindo diferenças e traços em comum, é discutida em detalhes em John Bolt, "The Imitation of Christ Theme in the Cultural-Ethical Ideal of Herman Bavinck" (dissertação de doutorado, University of St. Michael's College, Toronto, 1982), especialmente c. 3: "Herman Bavinck as a Neo-Calvinist Thinker".

[30] H. Bavinck, *The Doctrine of God,* trad. W. Hendriksen (Grand Rapids: Eerdmans, 1951), 329 (*Reformed Dogmatics,* n. 231).

[31] Veja abaixo, p. 111.

[32] Esta é a conclusão de Veenhof, *Revelatie en Inspiratie,* 346, e de Eugene Heideman, *The Relation of Revelation and Reason in E. Brunner e H. Bavinck* (Assen: Van Gorcum, 1959), 191, 195. Veja Bavinck, *The Last Things,* 200 n. 4 (*Reformed Dogmatics* n. 572).

[33] H. Bavinck, "Common Grace", trad. Raymond Van Leeuwen, *Calvin Theological Journal* 24 (1989): 59-60, 61.

tudo, ele está arraigado em um conceito elevado da Escritura como revelação divina. A dogmática, de acordo com Bavinck, é o conhecimento que Deus revelou em sua Palavra à sua igreja a respeito de si mesmo e de todas as criaturas em relação a ele. Embora o pensamento moderno tenda a depreciar todo dogma, Bavinck observa que essa postura não é uma objeção geral ao dogma como tal, mas uma rejeição de certos dogmas e a afirmação de outros.

O fato de estar comprometido com uma tradição particular da ortodoxia cristã não impediu que Bavinck tivesse um entrosamento completo e honesto com o pensamento moderno. Em particular, Bavinck repetidamente lida com a alegação kantiana de que Deus não pode ser conhecido e o subseqüente esforço para manter o estudo da teologia como uma forma de experiência religiosa humana. Esse tema foi uma questão existencial prática para a igreja reformada holandesa no século 19 e uma interessante questão filosófica e teológica. Bavinck indica sua completa familiaridade com o pensamento pós-kantiano em sua discussão sobre os *principia* (fundamentos do pensamento) nos capítulos 7 e 8 e especialmente na discussão detalhada do método teológico, no capítulo 15. Contudo, o contexto eclesiástico e acadêmico no qual essas questões surgiram e foram discutidas foi a Lei a Respeito da Educação Superior, de 1876, que efetivamente transformou as faculdades teológicas das universidades em departamentos de estudos religiosos.[34] Em vez de uma teologia dogmática confessionalmente normativa, uma abordagem neutra, fenomenológica à religião foi determinada por lei. A resposta da mais pietista comunidade reformada da Holanda foi criar escolas teológicas específicas, confessionalmente orientadas, como a de Kampen. Embora Bavinck tenha lecionado no seminário de Kampen por cerca de 20 anos, seu ideal de uma teologia científica exigia uma cadeira na universidade. Assim, quando a tentativa de unificação da educação teológica na recém-fundada igreja unida (*Gereformeerde Kerk in Nederland,* fundada em 1892 a partir de uma união da Igreja da Secessão com o grupo *Doleantie* de Abraham Kuyper) falhou, Bavinck deixou Kampen e assumiu um posto na Free University of Amsterdam de Kuyper. A tensão na mente e no coração de Bavinck se manifestou também em sua vida.

Bavinck segue a organização tradicional da teologia reformada ortodoxa em seis tópicos principais: a doutrina de Deus, da humanidade, de Cristo, da salvação, da igreja e das últimas coisas. O que diferencia seus prolegômenos é a amplitude na qual ele confronta a profunda crise epistemológica da modernidade pós-Iluminismo. Não somente a negação kantiana do verdadeiro conhecimento de Deus, mas também as variadas tentativas de construir alternativas que simplesmente aceitem o divórcio entre religião e conhecimento (teologia e ciência) são tratadas em detalhes. Bavinck está familiarizado com esses novos esforços da escola da história das religiões (*e.g.* Troelstch) e faz uma crítica competente. Ao mesmo tempo, ele também faz uso do conhecimento obtido a partir de uma

[34] Sobre a lei de 1876 e seu papel na criação da Free University of Amsterdam, veja A. J. Rasker, *De Nederlandse Hervormde Kerk vanaf.* 2ª. ed. (Kampen: Kok, 1981), 179ss.

abordagem mais fenomenológica à religião, particularmente reconhecendo, até mesmo insistindo, que toda convicção religiosa é nascida de religiões concretas, históricas, das narrativas das comunidades de fé. Embora o Cristianismo seja a verdadeira narrativa, ele não tem um acesso espiritual especial a Deus à parte da mediação da igreja e de sua proclamação, à parte do discipulado exercido pela comunidade de fé.

O que pode ser a contribuição mais expressiva de Bavinck para os prolegômenos teológicos é sua discussão sobre a certeza, no capítulo 2 e no capítulo 16. Enquanto a modernidade busca certeza apenas na confiança da percepção do sentido e naquilo que pode ser deduzido pela razão autônoma, Bavinck insiste em que o crer é, em si mesmo, uma forma de certeza. Toda religião está baseada na autoridade e, portanto, na revelação. A dogmática cristã depende da verdade da Escritura como a revelação do próprio Deus. Enquanto todos nós, inclusive os cristãos, somos influenciados por nosso ambiente e por nossa formação, a afirmação cristã é que somos capazes, em algum grau, de nos distanciarmos de nossas limitações imediatas porque Deus não apenas se dirigiu a nós na Escritura, mas tornou-se carne entre nós. Como João escreve, "o que temos visto..." (1Jo 1.1-3).

Não obstante, isso não levou Bavinck a aprovar uma teologia estritamente "bíblica". De fato, ele argumenta que isso é impossível. Embora os esforços sejam puramente "bíblicos", eles refletem o ambiente eclesiástico e social no qual eles surgem. Um método teológico adequado, portanto, deve levar a sério recursos como a Escritura, a tradição cristã e a consciência cristã. Portanto, o termo "teologia dogmática" é apropriado, pois reflete a realidade normativa de que a teologia surge da fé e procura servir à comunidade de fé.

Embora a teologia esteja arraigada na fé e sirva à comunidade de fé, nem toda reflexão sobre a fé é teologia, propriamente dita. A teologia dogmática é uma ciência, é um estudo disciplinado, rigoroso e sistemático do conhecimento de Deus. Falando estritamente, nem todo crente é ou precisa ser um teólogo. A longa história da teologia é análoga à história de vida da igreja, mas não é idêntica a ela. Com relação a isso, a longa discussão de Bavinck sobre a história da dogmática (capítulos 3 a 6) tem poucos paralelos em qualquer obra de volume único publicada recentemente.[35] Os quatro capítulos (9 a 12) que versam sobre a revelação são também especialmente relevantes para o debate deste tema, talvez o tema teológico mais discutido no século 20.[36] O que estou sugerindo aqui é que, embora seja do século passado, a *Dogmática Reformada* de Bavinck continua sendo essencial para muitas questões que são discutidas ainda hoje na teologia.

Em resumo, a *Dogmática Reformada* de Bavinck é bíblica e confessionalmente fiel, pastoralmente sensível, desafiadora e ainda relevante. A vida e o

[35] A única exceção aqui é o tratado de Otto Weber, no volume 1 de *Foundations of Dogmatics*, trad. Darrell L. Guder (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), I, cc. III-IV.

[36] Um excelente panorama das várias opções demonstradas na doutrina da revelação é Avery Dulles, *Models of Revelation* (Garden City, N.Y.: Image Books, 1983). Para uma discussão mais recente a partir de uma perspectiva mais filosófica, veja Nicholas Wolterstoff, *Divine Discourse; Philosophical Reflections on the Claim That God Speaks* (Nova York e Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

pensamento de Bavinck refletem um sério esforço em busca da piedade, da ortodoxia e da contemporaneidade. Aos pietistas receosos do mundo moderno, por um lado, e aos críticos da ortodoxia, céticos a respeito de sua relevância contínua, por outro, o exemplo de Bavinck sugere um modelo a seguir: uma atraente visão trinitariana do discipulado cristão no mundo de Deus.

Para finalizar, são necessárias umas poucas palavras sobre as decisões editoriais que governam este volume, traduzido a partir da segunda edição ampliada da *Gereformeerde Dogmatiek*.[37] Os dezessete capítulos deste volume correspondem aos vinte e três capítulos do original (chamados "parágrafos" na edição holandesa), sendo a maior diferença a divisão do capítulo 5 original de Bavinck (com suas seis subdivisões) em quatro capítulos distintos (capítulos 3 a 6 da edição inglesa) e a combinação de vários capítulos menores em um único. Este volume também tem cinco partes, em vez das quatro partes originais. O capítulo 5 original de Bavinck, que estava na primeira parte, constitui agora uma parte: "A História e a Literatura da Dogmática". Os cabeçalhos que subdividem cada capítulo são novos. Eles, juntamente com a sinopse dos capítulos, que tampouco estão no original, foram feitos pelo organizador. Todas as notas de rodapé originais de Bavinck foram mantidas e formuladas de acordo com os padrões bibliográficos modernos. As notas adicionais acrescentadas pelo organizador são claramente identificadas. Todas as obras, desde o século 19 até o presente, estão anotadas com informação bibliográfica completa, apresentadas na primeira vez em que a obra é mencionada em cada capítulo e com as referências subseqüentes abreviadas. As obras clássicas produzidas antes do século 19 (os pais da igreja, a *Suma Teológica* de Aquino, as *Institutas* de Calvino, obras católicas e protestantes pós-Reforma), para as quais geralmente há numerosas edições, são citadas somente pelo autor, título e a anotação-padrão das seções. A informação mais completa sobre o original ou sobre uma edição acessível para cada obra é dada na bibliografia, no fim deste volume. Onde as traduções em inglês de obras estrangeiras estão disponíveis e podem ser consultadas, elas foram usadas em vez do original. A menos que seja indicado na nota por uma referência direta a uma tradução específica, as traduções do material em latim, grego, francês e alemão são as do tradutor, feitas diretamente a partir do texto original de Bavinck. As referências nas notas e as referências bibliográficas que estão incompletas ou não puderam ser confirmadas são marcadas com um asterisco (*). Para facilitar a comparação com o original holandês, esta edição inglesa mantém os números das subdivisões (números de 1 – 160 entre colchetes) usados na segunda edição holandesa e nas edições subseqüentes. Referências cruzadas internas citam o número da página; referências cruzadas a outros volumes da *Dogmática Reformada* citam o número da subdivisão.

[37] Os quatro volumes da primeira edição de *Gereformeerde Dogmatiek* foram publicados nos anos de 1895 a 1901. A segunda edição revisada e ampliada surgiu entre 1906 e 1911; a terceira edição, semelhante à segunda, em 1918; a quarta, inalterada exceto com relação à paginação, em 1928.

PARTE I

INTRODUÇÃO À DOGMÁTICA

1

A CIÊNCIA DA TEOLOGIA DOGMÁTICA

O estudo sistemático das verdades da fé cristã é descrito por muitos termos diferentes. A designação "dogmática" tem a vantagem de fixar esse estudo no ensino normativo ou dogmas da igreja. Os dogmas são simplesmente aquelas verdades devidamente estabelecidas na Escritura como coisas que devem ser cridas. Uma verdade confessada pela igreja não é um dogma porque a igreja a reconhece, mas unicamente porque ela repousa sobre a autoridade de Deus. Não obstante, o dogma religioso é sempre uma combinação da autoridade divina com a confissão da igreja. Os dogmas são verdades reconhecidas por um grupo específico. Embora os dogmas da igreja tenham autoridade somente se forem realmente verdades de Deus, o ensino da igreja nunca é idêntico à verdade divina em si. Ao mesmo tempo, é um erro desvalorizar a maior parte dos dogmas como aberrações inconstantes da pura essência do evangelho não-dogmático, como fazem alguns teólogos modernos. A oposição ao dogma não é uma objeção geral ao dogma como tal, mas uma rejeição de dogmas específicos considerados inaceitáveis por alguns. Dessa forma, a teologia depois de Kant nega os dogmas arraigados em um conhecimento de Deus por causa do dogma moderno de que Deus é incognoscível. Os dogmas arraigados na moralidade ou na experiência religiosa são então colocados em seu lugar. Contudo, do ponto de vista da ortodoxia cristã, a dogmática é o conhecimento que Deus revelou em sua Palavra à sua igreja a respeito de si mesmo e de todas as criaturas em relação a ele. Ainda que objeções a esta definição em nome da fé geralmente provoquem enganos, nunca se deve esquecer que o conhecimento de Deus, que é o verdadeiro objeto da teologia dogmática, só é obtido pela fé. Deus não pode ser conhecido por nós sem a revelação recebida por meio da fé. A dogmática nada mais procura do que ser verdadeira para o conhecimento de fé dado nessa revelação. A dogmática, portanto, não é a ciência da fé ou da religião, mas a ciência sobre Deus. A tarefa do dogmático é pensar os pensamentos de Deus à maneira dele e estabelecer sua unidade. Esta é uma tarefa que deve ser cumprida na convicção de que Deus falou, em humilde submissão à tradição de ensino da igreja, para comunicar a mensagem do evangelho ao mundo.

O lugar próprio da dogmática na grande enciclopédia do estudo teológico não é uma questão de grande debate. A principal questão aqui tem a ver com a relação entre a teologia dogmática e a filosofia. Nem a sujeição da dogmática aos pressupostos filosóficos nem a separação dualista entre a teologia confessional e o estudo científico da religião são aceitáveis. Essa ruptura separa a vida dos professores de teologia e dos pastores. Os esforços para "resgatar" os estudos religiosos da acidez da filosofia modernista são um favor que a igreja não pode deixar de aceitar. Todo conhecimento está arraigado na fé e toda fé inclui um importante elemento de conhecimento. A tarefa da teologia dogmática, em última análise, é nada menos que fazer uma exposição científica da verdade religiosa com base na Escritura sagrada. A defesa apologética dessa verdade e suas aplicações éticas à conduta cristã estão baseadas e ***procedem da*** *revelação divina e da fé; elas não* ***fundamentam*** *ou dão forma à fé. A dogmática e a ética são uma unidade, embora possam ser tratadas como disciplinas distintas. A dogmática descreve os atos de Deus por nós e em nós; a ética descreve aquilo que seres humanos renovados fazem agora com base e na força desses atos.*

TERMINOLOGIA

[1] O termo *dogmática* é relativamente recente. No passado, numerosas outras designações foram usadas. Orígenes intitulou sua principal obra dogmática como *Sobre os Primeiros Princípios* (Περὶ Ἀρκων). Teognosto, um dos sucessores de Orígenes na escola de Alexandria, escolheu para sua obra – perdida desde então – o título *Resumo,* e Lactâncio falou sobre *A Instituição Divina.* Agostinho expandiu o título de seu *Pequeno Manual* ou *Enchiridion* com as palavras *Sobre Fé, Esperança e Amor* João de Damasco publicou um *Tratado Preciso sobre a Fé Ortodoxa.* Vindo à tona primeiramente na obra de Isidoro de Sevilha (c. 560-636), o termo *Sentenças*, no século 13, deu lugar a *Suma Teológica.* Melanchthon falou de *Lugares Comuns* (*Loci Communes*). O termo *loci* foi emprestado de Cícero e serviu para traduzir a palavra grega τόποι. Por τοποι Aristóteles se referia às regras gerais da dialética que eram conhecidas "por si mesmas" e "estabelecidas" e podiam, portanto, servir como "elementos de prova".[1] Transferindo essa teoria do τόποι da dialética para a retórica, Cícero usou o termo para significar as regras gerais ou lugares em que um retórico pode encontrar os argumentos de que precisa para tratar de qualquer assunto dado. Ele definiu *loci* como "bases a partir das quais os argumentos são provados, *i.e.,* razões que dão crédito a assuntos em que há dúvida" e apresentou tais fontes como sendo a ideia, a definição, a divisão, o significado básico das palavras e sinônimos, e assim por diante.[2] Por séculos, esses *loci,* que tornaram disponíveis aos oradores os meios pelos quais eles podiam encontrar o material e as provas necessárias para seus assuntos escolhidos,

[1] Aristóteles, *Rhetoric,* II.22.13; *Metaphysics,* IV.3.3.

[2] Cícero, *De inventione. De optimo genere oratorum, Topica,* trad. H. M. Hubbell (Cambridge: Harvard University Press, 1949), II.2.

continuaram a ser importantes na retórica. Quando esses *sedes argumentorum* (bancos de dados de argumentação) ganhavam um caráter geral, de forma que podiam ser úteis em relação a todos os assuntos, eles eram chamados *lugares comuns*. Diferentemente, o termo *lugar próprio* servia para designar os textos de prova que só podiam ser aplicados a um tema específico.

Os *loci communes* de Melanchthon devem sua existência a duas linhas de trabalho que ele estava adotando no mesmo período: uma série de comentários críticos sobre as *Sentenças* de Lombardo e um comentário sobre a *Carta de Paulo aos Romanos*. Em 1520, como resultado dessa dupla atividade, ele planejou escrever *Locos Communes* a respeito de "lei, pecado, graça, sacramentos e outros mistérios". Em outras palavras, ele queria resumir e discutir sob vários conceitos gerais – ao modo de rubricas, seguindo a instrução dos retóricos – o material escriturístico que ele obteve em seu estudo da *Carta aos Romanos*. Essas rubricas gerais ou *loci* ele emprestou de Lombardo, mas encheu-as com conteúdo derivado não do Escolasticismo, mas da Escritura, especificamente da carta de Paulo aos Romanos. Em Melanchthon, portanto, o termo *loci communes* não se referia ainda às verdades fundamentais, mas às rubricas formais ou esquema sob o qual as verdades da Escritura podiam ser adequadamente agrupadas e discutidas. O tratamento desses *loci* também ainda não tinha qualquer objetivo sistematizador, mas servia apenas para apresentar aos ignorantes o conhecimento da Sagrada Escritura. Em termos de completude e organização, a obra, portanto, deixou muito a desejar e foi consideravelmente ampliada apenas em uma edição posterior. Como o próprio Melanchthon caracterizava sua *loci communes* pela expressão "esboços teológicos" e posteriormente falou até mesmo em *loci praecipui* (*loci principal*), o significado normal do termo, gradual e despercebidamente, passou a ser material, e *loci communes* tornou-se o nome das verdades principais da fé cristã. Consequentemente, a tradução alemã de Spalatin da obra de Melanchthon reproduziu perfeitamente o título em termos de conteúdo: "Os principais artigos e pontos centrais da Sagrada Escritura em sua totalidade".[3]

Este novo nome para o tratamento das verdades da fé, com raras exceções, teve pouca aceitação entre os teólogos católicos romanos. Embora usem a expressão *loci*, eles não a empregam no sentido que ela gradualmente adquiriu graças a Melanchthon, mas no sentido que lhe era dado nos dias de Aristóteles e Cícero. Para eles, ela se refere não aos artigos da fé (*articuli fidei*), mas aos princípios ou fontes da teologia.[4] A famosa obra de Melchior Canus, que foi

[3] Philipp Melanchthon, *Hauptartikel und für nehmste Punkte der ganzen Heiligen Schrift*, trad. Georg Spalatin (Estrasburgo: Joh. Knobloch, 1522).

[4] Pierre Dens, *A Synopsis of the Moral Theory of Peter Dens; as Prepared for the Use of Romish Seminaries and Students of Theology* [*Theologia ad usum seminariorum et sacrae theologiae alumnorum*], tradução do latim feita da edição Mechlin, de 1838, por Joseph F. Berg, 4ª ed. (Filadélfia: Lippincott, Grambo, 1855 [1790]); Charles Rene Billuart, *Summae S. Thomae: sive Compedium Theologiae* (Wirceburn: Joan, Jacob Stahel, 1765-66), I, 47 [nota do organizador da obra em inglês: o subtítulo de Bavinck é *sive Cursus Theologiae*, 1747]; Carolus Gislenus Daelman, *Theologia, seu, Observationes Theologicae in Summa D. Thomae divisae in duos tomos* (Antuérpia: apud Jacobum Bernardum Jouret, 1735), I, 18 [nota do organizador da obra em inglês: a data da publicação usada por Bavinck é 1759).

publicada em 1563 sob o título *Loci Theologici,* não trata da dogmática em si, mas de suas fontes, das quais há dez: a Escritura, a tradição, o papa, os concílios, a igreja, os pais da igreja, os escolásticos, a razão, a filosofia e a história. Por outro lado, numerosos teólogos luteranos e reformados, como Chemnitz, Hutter, Gerhard, Calovius, Mártir, Musculus, Hipério, Ursino, Macovius, Chamier e outros adotaram o termo *loci communes* de Melanchthon.

Todavia, no decorrer do tempo, quando a necessidade de um tratamento mais sistemático das verdades da fé se fez sentir cada vez mais, o nome não pôde se manter. Desde o início da Reforma, outros nomes já estavam em uso. Zwínglio publicou escritos dogmáticos sob o título de *Commentary on the True and False Religion: A Brief and Lucid Exposition of the Christian Faith.*[5] Calvino preferiu o nome *Institutas da Religião Cristã.*[6] E os antigos teólogos das igrejas luterana e reformada voltaram ao antigo nome de "theologia". Para distingui-la de outras disciplinas teológicas, que gradualmente cresceram em número e importância, este nome, "theologia", teve de ser qualificado. Para esse fim, os adjetivos "didática", "sistemática", "teórica" ou "positiva" foram-lhe acrescentados, e desde L. Reinhart (*Synopsis theologiae dogmaticae*, 1659), também "dogmática". Essa descrição fez um sentido óbvio, pois as verdades da fé foram, por um longo tempo, designadas "dogmata", e a separação entre dogma e ética começou com a obra de Danaeus, e Calixto exigiu um nome distinto para cada uma das duas disciplinas. Desde então a adição "dogmática" obteve tal predomínio que, tendo banido o nome principal, "teologia", ela assumiu seu lugar, encontrou aceitação entre os teólogos de várias linhas confessionais e não pôde ser expulsa pelos nomes posteriores "doutrina da fé", "doutrina da salvação" ou "doutrina cristã".

DOGMA, DOGMÁTICA E TEOLOGIA

[2] A palavra *dogma,* do grego *dokein* ("ser da opinião"), denota aquilo que é definido, aquilo que foi decidido e, portanto, está estabelecido.[7] Na Escritura (LXX) ela é empregada para designar decretos do governo (Et 3.9; Dn 2.13; 6.8; Lc 2.1; At 17.7), os estatutos da antiga aliança (Ef 2.15; Cl 2.14) e as decisões do Concílio de Jerusalém (At 15.28; 16.4). Nos escritores clássicos, ela tem o sentido de uma decisão ou decreto, e, na filosofia, o de verdades estabelecidas por axiomas ou por provas.[8] A palavra, nesses sentidos, também foi adotada na teologia. Josefo[9] diz que, desde a infância, os judeus vêem os livros do Antigo Testamento como dogmas divinamente dados. No mesmo sentido, os pais da igreja falam da religião cristã ou doutrina cristã como *o dogma divino,*

[5] Ulrico Zwínglio, *Commentary on the True and False Religion: A Brief and Lucid Exposition of the Christian Faith,* orgs. Samuel Macauley Jackson e Clarence Nevin Heller (Durham, N. C.: Labyrinth Press, 1981).

[6] João Calvino, *Institutes of the Christian Religion* (ed. 1559), org. John T. McNeill e trad. Ford Lewis Battles, 2 vols. (Filadélfia: Westminster, 1960).

[7] Uma estabilidade refletida nas palavras usadas: δεδογμένον, *statutum, decretum, placitum.*

[8] Platão, *The Republic,* VII.16; Aristóteles, *Physics,* 4.2; Cícero, *On the Limits of Good and Evil,* 2.32; *Academica,* trad. James S. Reid (Londres: Macmillan and Company, 1880); Seneca, *Letters,* 94, 95.

[9] Josefo, *Against Apio,* I.8.

da encarnação de Cristo como *o dogma da teologia,* das verdades da fé que são autoritativas na igreja e para a igreja como *dogmas da igreja,* e assim por diante. A palavra continua a ter o mesmo sentido nos escritores latinos, como Vicente de Lerins, em seu *Commonitorium*[10] e entre os teólogos protestantes, como Socino, Ursino, Hipério, Tolanus e outros.[11]

O uso da palavra *dogma* nos ensina, em primeiro lugar, que ela pode indicar uma grande quantidade de mandamentos, decisões, verdades, proposições e normas de vida. Entretanto, o elemento que tudo isso tem em comum é que *dogma* coerentemente significa algo que é estabelecido e não sujeito a dúvida. Cícero, portanto, corretamente o caracteriza[12] como algo estável, fixo, fundamentado e que nenhum argumento pode abalar. Não obstante, nada há na palavra em si que explique o motivo pelo qual algo é um *dogma* e merece crédito. A autoridade ou fundamento do qual o dogma extrai sua firmeza varia de acordo com o tipo de dogma. O dogma político repousa sobre a autoridade do governo civil, enquanto os dogmas filosóficos derivam seu poder da auto-evidência ou da argumentação. Por outro lado, os dogmas religiosos ou teológicos devem sua autoridade somente ao testemunho divino, quer ele seja recebido, como acontece entre os pagãos, de um oráculo, ou, como acontece entre os cristãos protestantes, da Escritura, ou, como acontece entre os católicos romanos, do magistério da igreja. Alguns afirmam, equivocadamente, que o dogma repousa sobre autoridade pessoal ou correspondem à construção teológica de um erudito piedoso.[13] Etimológica e historicamente, sempre houve uma clara distinção entre δόγμα e δόξα, entre uma doutrina baseada em uma autoridade dada e autoritativa para um círculo específico e em uma área específica, por um lado, e a opinião particular de uma pessoa, por mais renomada que seja, por outro. Portanto, ninguém pensaria em rotular, digamos, as ideias de Swedenborg sobre o mundo sobrenatural como "dogmas". Também não é correto dizer, como faz Lobstein, que, em seu sentido histórico, um dogma nada mais é que "uma afirmação de fé entendida conceitualmente, oficialmente formulada pela autoridade competente". Lobstein especifica essa autoridade como "a igreja em colaboração com o Estado". O dogma, então, seria "resumidamente, uma declaração obrigatória de fé composta pela igreja infalível e sancionada pelo poder absoluto do Estado".[14]

[10] Vicente de Lerins, *Letter of Instruction* [*Commonitorium*], trad. Reginald Stewart Moxon (Cambridge: Cambridge University Press, 1915), c. 29.

[11] Georg Sohnius, *Opera Sacrae Theologiae,* 2 vols. (Herborn: C. Corvin, 1609), I, 32; Zacarias Ursino, *Tract-Theol.,* 1584, 22. Nota do organizador da obra em inglês: a referência na nota de Bavinck traz *Pract-Theol.,* claramente um erro tipográfico; veja a nota 18, abaixo. Andreas Hyperius, *Methodi theologiae, sive praecip. Christ. relig. locurum communium* (Basiléia, 1567), 34 [nota do organizador da obra em inglês: a data da publicação usada por Bavinck é 1574]; Amandus Polanus, *Syntagma Theologiae Christianae,* 5ª ed. (Hanover: Aubry, 1625), 133.

[12] *Academica,* II.9.

[13] Friedrich August Kahnis, *Die luthersche Dogmatik, historisch-genetisch dargestellt* (Leipzig: Dörffling & Frankke, 1874), I.4;Groenewegen, "De Theologie aan de Universiteit", *Theologisch Tijdschrift* (maio de 1905): 193-224.

Contudo, por autoridade pessoal Kahnis não pretende dizer que qualquer pessoa possa estabelecer um dogma, mas que um dogma sempre está baseado em um pronunciamento, seja de Deus, do governo ou da igreja. Mas até mesmo essa definição de dogma é muito limitada. Por exemplo, os dogmas filosóficos não são baseados em um pronunciamento oficial específico, mas em auto-evidência interna ou no poder das provas.

[14] P. Lobstein, *Einleitung in die evangelische Dogmatik* (Freiburg, 1897), 23.

Isso é incorreto porque, em primeiro lugar, a autoridade do Estado não é a única base sobre a qual repousam os assim chamados dogmas políticos. Até mesmo a Igreja Católica Romana professa e sustenta seus dogmas independentemente e, se necessário, contra toda autoridade do Estado. Em segundo lugar, a autoridade de um dogma não repousa sobre um pronunciamento e uma determinação da igreja, como Schleirmacher e muitos outros depois dele ensinaram.[15] Roma pode ensinar isso porque atribui infalibilidade à igreja. Mas a Reforma não reconhece nenhuma outra verdade senão aquela que é dada pela autoridade de Deus na Sagrada Escritura. "A palavra de Deus fundamenta os artigos de fé e, além dela, nada mais faz isso, nem mesmo um anjo".[16] Os dogmas, artigos de fé, são somente aquelas verdades "que são adequadamente estabelecidos na Escritura como coisas que devem ser cridas".[17] Somente essas "proposições [*sententiae*] devem ser cridas por causa de um mandato de Deus".[18] Entre os teólogos reformados, portanto, a seguinte proposição sempre vem à tona: "O princípio do qual todos os dogmas teológicos são extraídos é: Deus disse".

Em segundo lugar, o uso nos informa que o conceito de dogma contém um elemento social. Do caráter de autoridade que pertence ao dogma, naturalmente segue que, como tal, o dogma é reconhecido em um certo círculo. Por mais bem estabelecida que uma verdade possa ser, a menos que seja reconhecida, ela nada mais é – aos olhos das pessoas que estão fora do círculo – que a opinião de algum mestre e, portanto, uma opinião particular. A noção de dogma implica que a autoridade que ele possui é capaz de requerer reconhecimento e, assim, manter-se. Uma distinção tem de ser feita, portanto, entre o dogma em relação a si mesmo (*quoad se*) e o dogma em relação a nós (*quoad nos*). Uma dada proposição é um dogma por si só, independente de qualquer reconhecimento, se repousar na autoridade de Deus. Entretanto, a finalidade, a tendência inerente é que ele seja reconhecido como tal. A verdade sempre procura ser honrada como verdade e nunca pode ficar em paz com o erro e com a fraude. Além disso, é da maior importância para todo crente, particularmente para o teólogo, saber quais verdades escriturísticas, sob a orientação do Espírito Santo, recebem reconhecimento universal na igreja de Cristo. Por esse processo, por fim, a igreja é preservada de trocar a verdade de Deus por uma opinião particular. Portanto, a confissão da igreja pode ser chamada de dogma *quoad nos* (para nós), isto é, a verdade de Deus como ela foi incorporada na consciência da igreja e confessada por ela em sua própria linguagem.

Isso significa que a igreja de Cristo, portanto, tem uma certa tarefa a cumprir com respeito ao dogma. Para preservar, explicar e defender a verdade de Deus

[15] Friedrich Schleiermacher, *Die christliche Sitte nach dem Grundsazen der evangelischen Kirche dargestellt* (Berlim: G. Reimer, 1884), 5 [*Introduction to Christian Ethics*, trad. John Shelley (Nashville: Abingdon, 1989)]; Richard Rothe, *Zur Dogmatik* (Gotha: Perthes, 1896), 10; Alexander Schweizer, *Die Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche* (Zurique: Orell, Füssli, 1847), I, 23.

[16] *The Smalcald Articles*, II.2.

[17] Hyperius, *Methodi theologicae*, 34-5.

[18] Zacarias Ursino, *Volumen Tractationum Theologicarum* (Neustadii Palatinorum: Mathes Harnish, 1584), 22.

que lhe foi confiada, a igreja é chamada a apropriar-se dela mentalmente, assimilá-la internamente e professá-la ao mundo como a verdade de Deus. Definitivamente, não é a autoridade da igreja que faz com que um dogma seja um dogma no sentido material, eleva-o além de qualquer dúvida e o capacita a funcionar com autoridade. Os dogmas da igreja têm, e podem ter esse *status* somente *se* e *no grau* em que são os dogmas de Deus (δόγματα τοῦ θεου). O poder da igreja para formular dogmas não é soberano ou legislativo, mas ministerial e declarativo. Não obstante, essa autoridade foi concedida por Deus à sua igreja, e é esse poder que a autoriza e a capacita a confessar a verdade de Deus e a formulá-la em discurso e em escritos. Com relação a isso, deve-se ter em mente que os dogmas nunca foram plenamente incorporados nas afirmações credais da igreja e eclesiasticamente estabelecidos. A vida e a fé que a igreja possui são muito mais ricas do que aquilo que é expresso nas afirmações credais. A confissão da igreja está muito longe de formular todo o conteúdo da fé cristã. Para começar, uma confissão geralmente surge em resposta a eventos históricos específicos e organiza seu conteúdo positivo e antitético de acordo com essa resposta. Além disso, uma confissão não deixa clara a coerência interna que existe entre os vários dogmas nem articula completamente a verdade que Deus revelou em sua palavra. A tarefa do teólogo dogmático, portanto, difere da do estudante das afirmações credais da igreja. Este se satisfaz com o *status* do conteúdo dogmático dos credos, mas aquele tem de examinar como o dogma surgiu geneticamente a partir da Escritura e como, de acordo com essa mesma Escritura, ele deve ser expandido e enriquecido. Portanto, assim como a madeira não queima porque solta fumaça, mas a fumaça sinaliza a presença do fogo, assim também a verdade confessada pela igreja não é um dogma porque a igreja o reconhece, mas somente porque repousa sobre a autoridade de Deus.[19] Entretanto, tendo estabelecido este ponto, devemos acrescentar que a confissão da igreja nos fornece um excelente – embora não infalível – meio para encontrarmos nosso caminho entre muitos e variados erros para a verdade de Deus registrada em sua palavra.

[3] Em terceiro lugar, o uso nos ensina que o dogma religioso ou teológico sempre é uma combinação de dois elementos: a autoridade divina e a confissão da igreja. Caso um dogma não seja baseado na autoridade divina, é errado chamá-lo por esse nome, e ele não deve ter lugar na fé da igreja. Inversamente, caso haja uma verdade escondida na Escritura que ainda não tenha sido assimilada pela igreja, ela pode ser chamada de dogma *quoad se* (que tem a haver consigo mesma), embora não seja, contudo, um dogma *quoad nos* (que tem a ver conosco), e ainda espera seu pleno desenvolvimento. Uma das grandes dificuldades inerentes à tarefa do teólogo dogmático está em determinar a relação entre a verdade divina e a confissão da igreja. Ninguém alega que o conteúdo e a expressão, a essência e a forma, estão em completa correspondência e coincidem. O dogma que a igreja confessa e o teólogo dogmático desenvolve não é idêntico à verdade absoluta de Deus. Nem mesmo a Igreja Católica Romana se

[19] J. Kleutgen, *Die Theologie der Vorzeit,* 2ª ed., 5 vols. (Münster: Theissing, 1867-74), I, 97.

atreve a fazer essa afirmação. Pois, embora confesse a infalibilidade do papa, ela faz uma distinção essencial entre a infalibilidade papal e a inspiração apostólica; ela diz respeito aos assuntos, mas não às palavras exatas e, portanto, não eleva literalmente o dogma ao nível da palavra de Deus.[20] Na teologia católica, portanto, há lugar apara a questão de quão distante a verdade de Deus acha expressão plenamente adequada no dogma da igreja. Com base nos pressupostos protestantes, contudo, isso acontece com muito mais propriedade, pois aqui a orientação do Espírito Santo prometida à igreja não exclui a possibilidade de erro humano. Por um lado, há Hegel, que elevou a história, em geral, e a história da igreja e do dogma, em especial, ao nível de um desenvolvimento necessário e lógico da ideia absoluta e alegou que tudo o que é real também é racional. Mas, na filosofia hegeliana, com seu método dialético, essa afirmação significa apenas que, em qualquer momento dado, a realidade foi precisamente aquilo que tinha de ser. Não há, aqui, absolutamente, qualquer implicação de que a realidade coincidia com a verdade. Pelo contrário, no sistema de Hegel a verdade sempre foi inatingível, pois não havia um ser imutável, apenas um eterno tornar-se. Toda realidade era, portanto, ao mesmo tempo e no mesmo sentido, irracional, se estivesse destinada a abrir caminho para uma outra realidade.

No desenvolvimento da filosofia idealista, esse princípio revolucionário, que foi básico para ela, mas permaneceu escondido sob a aparência de conservadorismo, claramente veio à tona. No campo da história do dogma, esse princípio revolucionário se manifestou no ensino de que o dogma cristão, ao longo de toda a sua história, foi uma enorme aberração, um erro colossal. Seguindo Ritschl, que considerou que o desenvolvimento do Protestantismo estava em completa desarmonia com o princípio originalmente desenvolvido por Lutero, Harnack, em sua *History of Dogma,* desenvolveu o ensino de que o dogma cristão foi um produto do espírito grego agindo sobre o substrato do evangelho. E, em geral, como Kant distinguiu entre religião estatutária e religião da razão, Hegel entre observação e conceito, e Schleiermacher entre piedade e crença, é, em alguma medida, reconhecido por todos que há, no dogma, um elemento permanente e um elemento variável. Na França, August Sabatier, em particular, tentou mostrar que o dogma cristão é composto de três elementos: a piedade do coração, a reflexão intelectual e a autoridade eclesiástica.[21] Há uma ampla variedade de opiniões sobre os componentes de um dogma e seu mútuo relacionamento, um assunto ao qual retornaremos mais tarde. Aqui é suficiente salientar que, basicamente, ninguém pode negar ao dogma um elemento invariável, permanente. As pessoas podem considerar o núcleo genuíno de um dogma como sendo muito pequeno e nitidamente restrito ao elemento de

[20] J. B. Heinrich e C. Gutberlet, *Dogmatische Theologie,* 2ª ed., 10 vols. (Mainz: Kirchheim, 1881-1900), II, 220-45; G. M. Jansen, *Praelectiones Theologie Fundamentalis* (Utrecht: 1875-77), I, 616.

[21] A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion,* 7ª ed. (Paris: Fischbacher, 1903), 264. Nota do organizador: Uma tradução inglesa desta obra também está disponível: *Outlines of a Philosophy of Religion* (Nova York: Harper, 1957). Idem, *Die christliche Dogmen, ihr Wesen und ihre Entwicklung,* trad. M. Schwabb (Leipzig: Otto Wigand, 1890).

verdade contido nele (por exemplo, a religião do sermão do monte, a fé pessoal de Jesus, a "essência do Cristianismo" destilada em várias generalidades abstratas ou o sentimento religioso ou experiência religiosa), mas aquele que é fiel à verdade da religião não pode atuar sem o dogma, e sempre reconhecerá nele um elemento imutável e permanente. Uma religião sem dogma, por mais vaga e geral que possa ser, sem, digamos, a fé em um poder divino, não existe, e um Cristianismo não-dogmático, no sentido estrito da palavra, é uma ilusão e não tem significado.[22] Enquanto Harnack expulsa o dogma pela porta da frente, ele o faz entrar às escondidas pela porta dos fundos;[23] e no exato momento em que Kaftan afirma que o velho dogma mudou, ele requer um novo dogma. Da mesma forma, o Cristianismo não-dogmático de Otto Dreyer não se tornou livre de toda doutrina, mas somente daquela que o próprio pregador acha inconveniente.[24] Finalmente, no mesmo artigo em que Groenewegen polemiza contra uma teologia dogmaticamente delineada, ele energicamente requer a restauração da dogmática no departamento de teologia. Concordo que, com isso, ele só se refere a um sistema de elaborações teológicas moldadas por um piedoso filósofo da religião, uma exposição científica, e uma defesa do conteúdo intelectual de sua fé–vida. Contudo, isso pressupõe que, na fé–vida do indivíduo, uma realidade transcendente, *i.e.*, Deus, está sendo manifesta. Sem fé na existência, na revelação e na cognoscibilidade de Deus, nenhuma religião é possível.[25] A oposição ao dogma não é uma resistência ao dogma como tal, pois "a incredulidade, em todos os tempos, foi mais dogmática" (Kant), mas a certos dogmas específicos, com os quais as pessoas não podem mais concordar.

Finalmente, em quarto lugar, o uso da palavra *dogma* nos ensina que ela é, às vezes, empregada em um sentido mais abrangente, e às vezes em um sentido mais estrito. Às vezes ele denota a religião cristã como um todo, e Basílio, o Grande,[26] pôde usar δόγματα (em contraste com κηρύγματα: os artigos de fé extraídos da Escritura) para significar os ritos e cerimônias da igreja. Em outra parte, Polanus diz que o dogma, em sentido amplo, abrange tudo o que está contido na Sagrada Escritura, não somente as doutrinas do evangelho e da lei, mas também todos os discursos e histórias sagradas.[27] Como regra geral, porém, a palavra era usada em um sentido mais restrito, representando a doutrina do evangelho e da lei, "as decisões que precisam ser cridas e obedecidas por causa do mandato de Deus". Portanto, ela abrangia não somente a verdade doutrinária, mas também a verdade ética. Mais tarde, contudo, a palavra foi mais delimitada porque a doutrina da lei foi distinguida e separada da doutrina do evangelho. Por conseguinte, somente as decisões que deveriam ser cridas por causa de um mandato de Deus foram qualificadas como "dogmas". Prosseguindo nesse caminho, Polanus também distinguiu

[22] J. Kaftan, *Dogmatik* (Tübingen: Mohr, 1901), 81.
[23] Stange, *Das Dogma und seine Beurteilung in der neueren Dogmengeschichte* (Berlim, 1898), 70ss.
[24] Dreyer, *Zur undogmatischen Glaubenslehre* (Berlim: C. A. Swetschke, 1901).
[25] H. Bavinck, *Christelijke Wetenschap* (Kampen: Kok, 1904), 73ss.
[26] Basílio, *Sobre o Espírito Santo*, c. 27.
[27] A. Polanus, *Syn. Theol.*

entre os dogmas e os princípios da teologia. Assim, *dogma* passou a denotar os artigos de fé que estavam baseados na palavra de Deus e, portanto, obrigavam todos a crer. A dogmática, então, é o sistema dos artigos de fé.

O CONTEÚDO DA TEOLOGIA

[4] Não obstante, com tudo o que foi dito nós apenas definimos o conceito de dogmática em um sentido formal. Uma definição de dogmática como ciência de dogmas é de pouca utilidade se nós não conhecermos o conteúdo material dos dogmas. Para determinar o conceito de dogmática devemos nos lembrar de que, originalmente, *dogmática* era um adjetivo usado para descrever o principal conceito de teologia. Em tempos remotos, de acordo com esse conceito, a dogmática era usualmente entendida como a "doutrina de Deus, primariamente, e das criaturas, de acordo com a forma pela qual elas estão relacionadas com Deus como sua fonte e propósito".[28] Outros, porém, opõem-se a fazer de Deus o principal conceito da dogmática e preferem chamar seu objeto por outro nome. Lombardo[29] seguiu Agostinho, que diz que "toda doutrina é ou de coisas ou de sinais", e atribuiu à teologia duas áreas: *coisas*, *i.e.*, Deus, mundo e homem; e *sinais*, *i.e.*, sacramentos.[30] Mas essa designação incompleta foi logo abandonada e melhorada pelos comentaristas. Alexandre de Hales e Boaventura,[31] descrevendo o material e o conteúdo da teologia ou dogmática, referiram-se a Cristo e seu corpo místico, a igreja; Hugo de São Vítor,[32] à obra de reparação. Algumas vezes os teólogos luteranos e reformados também definiram o conteúdo da dogmática dessa forma. Calovius, por exemplo, opõe-se com os mais fortes termos à ideia de que Deus é o real objeto da teologia. A etimologia, ele argumenta, nada determina aqui; a teologia sobre a terra, onde nós nos esforçamos para obter conhecimento de Deus, mas não conseguimos, é algo muito diferente da teologia no céu. Em sua opinião, fazer de Deus o objeto da teologia é tão errado quanto fazer do príncipe, e não do bem comum, o objeto de estudo da política.[33] O real objeto da teologia é o homem "na medida em que ele deve ser conduzido à salvação", ou a religião prescrita por Deus em sua palavra.[34] Da mesma forma, alguns teólogos reforma-

[28] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I, Q.1, art. 3, 7; Albertus Magnus, *Sententiae,* 1.1, § 2; Dionysius Petavius, *Opus de theologicis Dogmatibus,* 8 vols. (Paris: Vives, 1865-67), c. 1; Gehard, *Loci Comm., prooemin de natura theologiae;* Karl von Hase, *Hutterus Redivivus, oder, Dogmatik der Evangelischen-lutherischen Kirche: ein dogmatisches Repertorium für Studierende* (Leipzig: J. Sühring, 1829), § 11; H. Schmid, *Doctrinal Theology of the Evangelical Churches,* trad. Charles A. Hay e Henry E. Jacobs (Filadélfia: United Lutheran Publication House, 1899), § 2; Veja também Franciscus Junius, *Opuscula Theologica Selecta,* org. Abraham Kuyper (Amsterdã: F. Muller, 1882), I, fol. 1375-1424; A. Polanus, *Syn. Theol.,* I, 1-4; Franciscus Gomarus, *Disput Theolog.,* tese 1; John Owen, *Theologumena pantodapa, sive, De natura, ortu progressu, et studio verae theologiae, libri sex quibus etiamorigines & processus veri & falsi cultus religiosi, casus & instaurationes ecclesiae illustiores abipsis rerum primordiis, enarrantur* (Oxen, 1661), livro 1, c.1-4; Gisbertus Voetius, *Diatribe de Theologia* (Ultraj., 1668); Johannes Coccejus, *Summa Theologiae ex Scripturis Repetita* (Amsterdã: J. Ravestein, 1665), c. 1.

[29] P. Lombardo, *Sententiae,* I, 1.

[30] Agostinho, *De Doctrinae Christianae,* I, c. 2.

[31] Boaventura, *Prolegomena,* Q.1 em *Sententiae* 1 e *Breviloquium,* I, 1.

[32] Hugo de São Vítor, *De Sacr.*, I, 2.

[33] Calovius, *Isagoge ad theologiam* (1662), 283ss, 291ss.

[34] *Ibid.*, 252, 280, 299, 324.

dos descreveram "viver para Deus através de Cristo, a religião e o culto a Deus" como o conteúdo da dogmática.[35] Assim, passo a passo, a noção prática subjetiva da teologia começou a encontrar cada vez mais aceitação.

Essa tendência foi fortemente promovida pela filosofia de Emanuel Kant. Em seu exame crítico da faculdade cognitiva humana, esse filósofo chegou à conclusão de que o sobrenatural é inatingível para nós, seres humanos, pois nossa capacidade de conhecimento é vinculada às suas formas inatas e, portanto, limitada ao círculo da experiência. Mas perto dessa forma de conhecimento há lugar para uma fé que, baseada na liberdade moral e sob a garantia do imperativo categórico, postula a existência de Deus, a alma e sua imortalidade. Contudo, esses postulados não são teses científicas suscetíveis a provas rigorosas, mas repousam sobre razões pessoais e práticas. Consequentemente, crer e conhecer são distintos em princípio, cada um com seu próprio campo de atuação. No mundo dos sentidos, a ciência é possível; com respeito ao sobrenatural, temos de nos satisfazer com a fé. Assim, em Kant, o dogma recebeu o *status* de convicção pessoal de fé, fundamentada em razões morais. Com base em outras considerações, Schleiermacher chegou a uma conclusão semelhante. É verdade que ele se opôs a Kant quando definiu a religião não como conhecer ou fazer, mas como um certo tipo de sentimento. No entanto, precisamente por essa razão os dogmas se tornam, para ele, relatos de estados mentais subjetivos, formulações de emoção religiosa, reflexões de piedade subjetiva na mente.[36] Outros levaram essa linha de pensamento até mais adiante.

Deve-se observar que Schleiermacher ainda tentou, em sua obra dogmática, dar um relato não da religião em geral, mas da religião cristã, da piedade cristã em particular. Essa piedade, em sua opinião, era marcada pelo fato de que tudo nela estava relacionado à pessoa de Cristo, o Redentor. O elemento místico estava ancorado na história e, portanto, resguardado de muitos excessos. Seus seguidores, embora afirmassem o ponto de partida subjetivo na dogmática, faziam todo o esforço para saltar do subjetivo para o objetivo em religião. Até mesmo Ritschl e sua escola partiram de um *a priori, viz.,* do caráter absoluto do Cristianismo. Ele assumiu sua posição não fora, mas dentro da fé da igreja e, assim, de acordo com a posição positivista mais recente da ciência, foi extremamente prejudicado. Os estudiosos mais jovens em campo, portanto, deram as costas a ele e seguiram seu próprio caminho. Seguindo o exemplo de Lagarde e Overbeck, Bernoulli e Troeltsch exigiam que os teólogos científicos abando-

[35] W. Ames, *The Marrow of Theology,* org. John D. Eusden (Grand Rapids: Baker, 1997 [1968]), I, 1 (pp. 77-79 [nota do organizador: Bavinck equivocadamente cita I, 5]); Peter van Mastricht, *Theoretico-practica theologia* (Utrecht, 1714), I, 1, 47; Johannes a Marck, *Het merch der christene got-geleertheit,* 4ª ed. (Roterdã: Nicolaas et Paulus Topyn, 1741), I, 34; Bernhard de Moor, "Commentarius Perpetuus", in *Johannes Marckii Compendium Theologiae Christianae Didactico-elencticum,* 6 vols. (Leiden: J. Hasebroek, 1761-71), I, 112; Franciscus Burmannus, *Synopsis Theologiae & Speciatim Oeconomiae Foederum Dei: Ab Initio Saeculorum Usque ad Consummationem Eorum,* 2 vols. em 1 (Amsterdã: Joannem Wolters, 1699), I, 2, 30. Cf. também Phillip van Limborch, *Theologia Christiana ad praxin pietatis ac promotionem pacis christianae unice directa* (Amsterdã: Wetstein, 1735), I, 1.

[36] F. Schleiermacher, *The Christian Faith,* org. e trad. H. R. MacIntosh e J. S. Steward (Edimburgo: T. & T. Clark, 1928), §15-16.

nassem os assim chamados preconceitos, inclusive aqueles que favoreciam o Cristianismo. Caso contrário, eles diziam, a dogmática ficaria isolada demais de outras disciplinas, e repousaria sobre um fundamento improvável e não poderia ser uma ciência no verdadeiro sentido da palavra. Portanto, se a teologia, especialmente a dogmática, quiser tornar-se uma ciência genuína, deve colocar de lado todos os preconceitos e agir somente com base no fato indisputável – que é uma certeza definitivamente estabelecida – de que as religiões existem. Essas religiões são o objeto da teologia e, se a teologia as estudar histórica, psicológica e comparativamente, pode alimentar a esperança de que, por fim, abrirá caminho para a essência da religião. E isso, então, ela tem de demonstrar para justificar e para aplicar como critério de valor e lugar das diferentes religiões na disciplina da dogmática. Na Holanda, essa é a direção que vem sendo tomada pelos teólogos há vários anos e está incorporada no Ato de Educação Superior de 1876.[37] Por esse ponto de vista, o conteúdo do dogma não é a Escritura, a confissão, a piedade cristã ou a fé da igreja, mas apenas a "essência" da religião, algo a ser descoberto por uma pesquisa totalmente sem preconceitos.

[5] Tomás de Aquino, em sua época, dirigindo-se àqueles que ofereciam uma definição diferente de teologia, já comentava que eles chegavam a ela porque estavam "preocupados com as coisas tratadas pela doutrina sagrada e não com o interesse formal comprometido".[38] Em teologia e, portanto, em dogmática, estuda-se muito mais do que apenas as coisas que pertencem a Deus: os anjos e os seres humanos, o céu e a terra e todas as criaturas são considerados ali. Mas a questão é: de que ponto de vista e com qual objetivo elas são tratadas na teologia? Afinal de contas, todas essas coisas são tratadas também em outras disciplinas. O aspecto inédito de sua reflexão na teologia consiste no fato de que elas são vistas em sua relação com Deus como sua fonte e propósito. Além disso, a definição de dogmática como a ciência da religião cristã não estava tão errada assim quando, em um período anterior, isso significava a religião objetivamente formulada na Escritura. Mas, depois de Kant e de Schleiermacher, essa definição adquiriu outro significado, e a dogmática tornou-se o relato de um fenômeno histórico que é chamado de religião cristã e que se manifesta em uma fé e doutrina exclusivas. Quando a dogmática é entendida nesse sentido, ela deixa de ser dogmática e se torna simplesmente o relato daquilo que, em um determinado círculo específico, é defendido como verdadeiro na esfera da religião.

Mas a ciência objetiva a verdade. Se a dogmática objetiva ser uma ciência real, ela não pode se contentar com a descrição daquilo que é, mas deve demonstrar aquilo que tem de ser considerado verdade. Ela deve demonstrar não o *que* (ὅτι), mas o *porquê* (διότι), não a realidade, mas a verdade, não o real, mas o ideal, o lógico, o necessário. Em anos recentes, isso vem sendo reconhecido por um número cada vez maior de pessoas. Por um lado, um grupo à esquerda

[37] Nota do organizador: Em 1876, por um decreto do Parlamento Holandês, as faculdades de teologia de todas as universidades públicas foram efetivamente transformadas em departamentos de estudos religiosos, ocasião em que foram separadas dos ancoradouros confessionais.

[38] Aquino, *Summa Theol.*, I, q. 1, art. 7.

está marchando cada vez mais para dentro da estrada do positivismo. Isso transforma seu passado coletivo em metafísica, dogma em dogmática e permite que a religião – agora considerada como a mesma em todos os lugares – se perca nas disposições subjetivas da mente, em êxtase e ascese. Além disso, negando o caráter específico do Cristianismo, ele procura confraternização com todas as religiões, especialmente com as de Buda e de Maomé. Precisamente contra esse processo, uma reação veio à tona, entre outros, para os quais isso está indo longe demais. Eles estão começando a reconhecer que, em religião, o sentimento e o ânimo não são realmente tudo, que toda religião necessariamente inclui ideias e que, como tais, elas estão sujeitas ao teste da verdade. Consequentemente, essas pessoas se devotam mais ou menos assiduamente à preservação ou restauração dos departamentos de teologia, à metafísica na religião, à reincorporação da dogmática entre as disciplinas teológicas. Mas essa, então, tem de ser uma dogmática que, como toda teologia, é completamente livre, não é vinculada, *a priori,* a nenhum dogma, seja ele qual for, e nada mais é que um relato e a justificação do conteúdo da religião como foi trazido à luz pelo exame histórico e psicológico das religiões que existem. Trata-se de uma dogmática, portanto, que não contém dogma, mas consiste apenas em um sistema de construções teológicas elaboradas por um filósofo sinceramente piedoso.[39]

Embora essa reação contra o radicalismo extremo deva ser entusiasticamente bem recebida, ela está destinada à esterilidade desde o princípio se não empreender uma revisão fundamental do conceito contemporâneo de ciência. Uma escolha tem de ser feita: ou há lugar na ciência para a metafísica e o positivismo está em um fundamento falso ou o positivismo é a verdadeira interpretação da ciência e a metafísica deve ser banida radicalmente de todo o seu domínio. Aquele que devota suas energias especificamente à restauração da metafísica na ciência da religião, em princípio, rompeu com a ideia básica da qual a ciência da religião obteve sua ascensão e é, novamente em princípio, o retorno à velha concepção de teologia. Pois qualquer pessoa que faça da religião ou do Cristianismo, em particular, o objeto de uma ciência exclusiva não está mais partindo do fato da *existência* dessa religião ou do Cristianismo, mas de uma apreciação específica desse fato.[40] A teologia como ciência particular pressupõe que Deus evidentemente se revelou, ou, em outras palavras, pressupõe a existência, a auto-revelação e a cognoscibilidade de Deus e, portanto, parte de um dogma extremamente importante. Uma teologia dogmaticamente livre, ou dogmática, é uma autocontradição. Se a religião é não somente um fato psicológico e histórico, como a crença em fantasmas e feiticeiras, por exemplo, mas repousa sobre a verdade e tem valor absoluto, então um pensador que interpreta e estuda a religião nesse sentido sempre acabará em Deus. A verdade e o valor da religião dependem da existência, da revelação e a da cognoscibilidade de Deus. Se Deus não pode ser conhecido, não se revela ou

[39] Groenewegen, *De Metaphysica in de Wijsbegeerte van de Godsdienst* (Amsterdã, 1903); idem, "De Theologie aan de Universiteit"; Bruinig, "Over de Methode van onze Dogmatiek", *Teylers Theologische Tijdschrift* (1903), 153-85.

[40] J. H. Gunning e P. D. de la Saussaye Jr., *Het Ethische Beginsel der Theologie* (Groningen, 1877), 67.

nem mesmo existe, não somente a dogmática ou a teologia, mas a própria religião entra em colapso, pois ela está edificada sobre o conhecimento de Deus. Assim, a dogmática é, e só pode existir como tal, o sistema científico do conhecimento de Deus. Mais precisamente e de um ponto de vista cristão, a dogmática é o conhecimento que Deus revelou à igreja em sua palavra a respeito de si mesmo e de todas as criaturas, e de como estas se relacionam com ele.

A TEOLOGIA É UMA CIÊNCIA?

[6] Contudo, numerosas objeções estão sendo levantadas contra essa definição de dogmática. Todas essas objeções afirmam que o objeto da dogmática não é o conhecimento de Deus, mas o conteúdo da fé, que a dogmática não é uma ciência e que ela nunca poderá ser um sistema. É particularmente o professor Julius Kaftan, de Berlim, que tem feito com que essas objeções venham à tona e em sua boca elas são mais pesadas porque, em sua interpretação da tarefa da dogmática, ele concorda, em grande medida, com a posição exposta acima.[41] Kaftan reconhece que a dogmática pressupõe uma revelação divina e tem de aceitá-la como seu princípio e origem: não há conhecimento religioso sem revelação, sem Deus. A revelação externa, *i.e.*, histórica, é o princípio epistemológico da fé cristã. Por essa razão ele não hesita, como dogmático, em assumir o ponto de vista da autoridade, pois, para ele, o princípio da autoridade é o princípio natural e necessário da dogmática. No pensamento de Kaftan, consequentemente, a dogmática não é apenas um relato de declarações piedosas da consciência, nem especulação sobre os dados da experiência religiosa, nem mesmo uma visão de mundo religiosa edificada somente sobre juízos de valor, mas é uma ciência normativa que, com base na autoridade da revelação, fala em tom absoluto e tem de estabelecer aquilo que *deve* ser crido. E, em Kaftan, tudo isso flui da compreensão de que a fé religiosa não é meramente um sentimento, uma experiência mental, mas, de fato, conhecimento real, e definitivamente inclui o conhecimento de Deus.

Não obstante, ele não quer simplesmente parar na velha interpretação de dogma e dogmática. Sua opinião é que, ao mesmo tempo em que a fé inclui o conhecimento, esse conhecimento foi mais uma vez corretamente entendido pela Reforma como um reconhecimento de sua natureza peculiar (*ein Erkennen seiner Art*). Antigamente, antes da Reforma, e novamente na ortodoxia protestante, a opinião predominante sobre fé, dogma e dogmática era intelectualista. A verdade religiosa era vista como doutrina ou como um sistema científico, que tinha de ser aceito no mesmo estilo intelectual como um resultado de ciência ou um fato da história. Mas a Reforma descobriu a enorme diferença entre os dois e substituiu o intelectualismo pelo voluntarismo da fé evangélica. Com base nesse princípio, toda a teologia, o dogma e a dogmática em particular, têm de ser revistos e renovados. O velho dogma cumpriu seu tempo, hoje precisamos de um novo dogma. Nossa tarefa hoje é esquematizar todo o conhecimento cris-

[41] J. Kaftan, *Dogmatik;* idem, "Zur Dogmatik, sieben Abhandlungen", *ZthK* 13 (1903), 96-149, 214-66, 457-519; 14 (1904), 148-92, 273-357.

tão de acordo com o modo pelo qual ele se desenvolve a partir da fé evangélica. Se hoje nós nos incumbirmos dessa reforma, a implicação é que a revelação será vista como antecedente à fé, mas o dogma, não. Consta que a revelação tem um caráter ético-religioso e é apreendida não intelectualmente, pela mente, mas voluntaristamente, pela vontade. O conhecimento não é, como acontecia entre os gregos, o mais nobre objetivo da mente humana. Kant é corretamente chamado de filósofo do Protestantismo na medida em que viu que somente a ativação da vontade moral, sem a qual o bem mais elevado não pode ser concebido, é a estrada que conduz a Deus e ao conhecimento de Deus. O lugar supremo na vida da mente pertence à vontade moral. Essa é a parte em nós que é semelhante a Deus e, portanto, também o caminho para o conhecimento de Deus. O conhecimento é limitado à experiência e não se estende ao mundo que está por trás dela, assim como o nado cessa onde não há água e o vôo cessa onde não há ar. O que nos leva adiante não é o conhecimento, mas toda a nossa vida pessoal, isto é, um juízo de valor, um juízo sobre a questão na qual o espírito humano (*Geist*) pensa que deve se conhecer, acima de tudo, como espírito. A fé, então, é fundamentada na prática; e as atividades mais elevadas, a vida do espírito, assim como o conhecimento, repousam e estão arraigados na vontade.

A segunda implicação da interpretação de Kaftan é que o dogma não é o objeto, mas a expressão da fé e, portanto, em virtude de sua origem, necessariamente tem um caráter moral-religioso, não um caráter intelectualista e científico. O dogma não deve ser aceito intelectualmente, como se fosse uma verdade científica ordinária, pois, nesse caso, a fé se tornaria uma mera adesão à verdade e a dogmática seria um tipo de metafísica. Pelo contrário, ao mesmo tempo em que a fé está arraigada em um relacionamento pessoal com Deus e tem sua revelação como seu objeto, o único objetivo da dogmática é fazer a mediação entre a fé e seu verdadeiro objeto: Deus em sua auto-revelação viva. A dogmática não desenvolve a doutrina que nós, então, temos de aceitar com nosso intelecto, mas mostra às pessoas como a palavra de Deus tem de ser proclamada para estimular os ouvintes à verdadeira fé e educá-los para um conhecimento interior de fé que corresponda à verdade. Consequentemente, a seqüência é: revelação (Escritura), fé, dogma. A fé está entre a Bíblia e a dogmática. Finalmente, o novo princípio gera posição de que a dogmática não é a ciência de Deus nem um sistema científico do conhecimento de Deus. Assim, embora a fé seja conhecimento e definitivamente conhecimento de Deus, esse conhecimento é de um tipo particular: não é científico e demonstrável, mas obtido através de experiência pessoal pela atividade da vontade moral. Há, portanto, um mundo de diferenças entre o conhecimento da fé e o conhecimento que adquirimos no campo da ciência. O conhecimento científico surge da evidência constrangedora dos fatos, mas o conhecimento religioso é obtido através da experiência moral por um ato da vontade e, portanto, é eticamente condicionado.

Contra esse pano de fundo, a diferença entre os dois tipos de conhecimento se torna evidente. O conteúdo de nosso conhecimento de Deus depende do cami-

nho epistemológico tomado. No caso do conhecimento de Deus, esse caminho é totalmente diferente daquele tomado no caso do mundo visível. Por essa razão, não há ciência de Deus. Há fé em Deus e há fé-conhecimento em Deus. Deus é o objeto da fé, não o objeto do conhecimento. Portanto, se a dogmática deseja ser uma ciência, ela deve desistir de desejar conhecer Deus e limitar-se ao desenvolvimento do conhecimento que vem da fé. Ela não deve tentar ser uma ciência de Deus, mas da fé em Deus, e deve sempre buscar o conhecimento de fé como tal, *i.e.*, em suas relações com a vida interior. De outra forma, a dogmática inevitavelmente recai na velha interpretação intelectualista de que sua tarefa é desenvolver um tipo de filosofia e uma visão de mundo abrangente. O conhecimento cristão de Deus e o conhecimento científico do mundo são duas coisas muito diferentes e devem, em favor do interesse de ambos, ser mantidos rigorosamente separados. O conhecimento de Deus deve continuar sendo o conhecimento da fé. Para nós, buscar algo diferente disso é desejar conhecer Deus da forma que conhecemos algum setor do mundo sobre o qual somos chamados a exercer o controle ou no qual nos integramos como membros em pé de igualdade – uma tentativa obviamente impossível. E quando a dogmática desenvolve o conteúdo dessa fé-conhecimento, sua tarefa não é reconstruir em pensamento humano a unidade objetiva de toda a realidade – existente em e por si mesma – mas limitar-se a demonstrar o encadeamento lógico que surge da unidade da fé ou – como a fé se orienta para a revelação – da revelação. Como, em qualquer caso, a dogmática nunca entenderá o encadeamento lógico de Deus e do mundo, ela deve se limitar a esclarecer o encadeamento lógico subjetivo que, para nossa mente, existe entre os dois.

TEOLOGIA E FÉ

[7] A vigorosa defesa que Kaftan faz do caráter exclusivo do conhecimento religioso, conhecimento que se torna nossa possessão mental e espiritual somente na forma de fé, merece nossa apreciação. Certamente, o conhecimento religioso surge de modo particular e, por isso, tem seu próprio caráter exclusivo. Igualmente louvável é que ele, mais uma vez, pelo menos em parte, concebe a fé como um tipo de cognição e se aventura a falar de um conhecimento de fé, cujo objeto é Deus como ele se revelou. E, finalmente, ele pode ser incluído entre aqueles que concordam conosco quando baseia a fé na revelação e procura manter sua autoridade também para a dogmática. Formalmente isso é tão correto que a princípio nos surpreende que a ortodoxia não receba essa dogmática de uma forma mais favorável do que o faz. O próprio Kaftan, queixando-se disso, interpreta essa falta de apreciação a partir do fato de que a própria ortodoxia abandonou o ponto de vista da autoridade e mudou para o pietismo. Em parte, essa observação está correta. Muitos teólogos que concordam materialmente com a velha confissão adotam formalmente a postura subjetiva de Schleiermacher e tentam inferir de modo racional os dogmas objetivos a partir da experiência religiosa, da fé da igreja. No entanto, essa não é a única e nem mesmo a principal razão pela qual a ortodoxia se recusa a aceitar a dogmática de Kaftan. Essa razão é muito mais

o fato de que Kaftan, ao aplicar seu princípio, tornou-se infiel a ele, e o próprio Kaftan, mais tarde, minou, e até mesmo humilhou, a autoridade da revelação e da Sagrada Escritura que ele havia postulado antes. Demonstraremos isso em detalhes mais adiante. Com a atenção voltada para o assunto em discussão neste capítulo, nós nos limitaremos aos comentários a seguir.[42]

É completamente verdadeiro que a fé salvadora não se origina como o resultado da evidência dos fatos da mesma forma que o conhecimento se origina no campo da aritmética ou da ciência natural. Crer é um ato livre: ninguém crê a menos que queira. Da mesma forma, há um produto da vontade e uma iluminação da mente que precedem a fé. Contudo, crer, em si, é um ato do intelecto; mesmo que tenha sido, em primeiro lugar, um ato de confiança – que, contudo, não é o caso aqui –, de acordo com o próprio Kaftan essa ainda é uma forma de conhecimento cujo conteúdo é a revelação divina. Mas se a fé não é a fonte, mas o instrumento do conhecimento – como Kaftan argumenta em seus comentários contra os subjetivistas – se a experiência religiosa é realmente um meio indispensável de conhecimento, mas não o princípio orientador do conhecimento, então é evidente por si mesmo que o conteúdo do conhecimento da fé é anterior à própria fé e um elemento de revelação. Kaftan de fato se opõe à ideia de que a revelação consiste em uma comunicação de doutrinas e não vem a nós com autoridade externa. Mas isso não diminui o fato de que, se a fé não é a fonte, mas o instrumento do conhecimento, a revelação também deve – mesmo que não exclusivamente – consistir em tornar a verdade conhecida, em comunicar os pensamentos de Deus; isso é não somente manifestação, mas inspiração; não somente revelação de ato, mas de palavra. Dessa forma, Kaftan está errado quando, em seu ponto de partida, nega isso. Esse conhecimento de Deus que Kaftan atribui à fé é genuíno e confiável somente se Deus tiver se revelado de tal forma que, dessa revelação, possamos aprender a conhecê-lo pela fé.

Mas então esse conhecimento de Deus também está exposto diante de nós objetivamente em sua revelação e pode ser absorvido e refletido por nós por meio da fé. Quando Groenewegen comenta que o conhecimento de Deus não é o objeto, mas o objetivo da dogmática, ele está errado.[43] Kaftan muito corretamente diz que Deus não pode, como os fenômenos da natureza e os fatos da história, ser feito objeto de investigação científica. Para que Deus seja cognoscível, ele deve ter-se revelado não somente em atos, mas também em palavras. Contido nessa revelação está o conhecimento de Deus no sentido objetivo, e, como tal, esse é o objeto da teologia, mais especificamente da dogmática. Dizer que a dogmática é o sistema do conhecimento de Deus serve para excluir toda especulação autônoma, equivale a dizer que Deus não pode ser conhecido por nós à parte de sua revelação e que o conhecimento dele que nós objetivamos na dogmática só pode ser uma cópia do conhecimento que Deus revelou sobre si mesmo em sua palavra.

[42] Cf. L. Ihmels, "Blicke in die neure dogmatische Arbeit II: Die Dogmatik von Kaftan", *Neue kirchliche Zeitschrift 7* (1905): 273-311; J. Riemens, "Principia in de Dogmatik", *Teologische Studien* 21 (1903): 379-97; Traub, "Zur dogmatischen Methodenlehre", *Theologische Studien und Kritiken* (1905): 425-52.

[43] Gronewegen, "De Theologie aan de Universeit", 196ss.

Contudo, se a revelação contém esse conhecimento de Deus, ela também pode ser completamente compreendida cientificamente e reunida em um sistema. Nessa atividade, o teólogo dogmático permanece ligado à revelação do início ao fim e não pode produzir uma verdade nova. Em sua atividade como pensador ele pode somente reproduzir a verdade que Deus concedeu. E como a revelação é de tal natureza que só pode ser verdadeiramente aceita e apropriada por uma fé salvadora, é absolutamente imperativo que o teólogo dogmático seja ativo como crente não somente no início, mas também na continuação e no fim de sua obra. O teólogo nunca pode chegar ao conhecimento que é mais elevado que a fé. A fé (religião, o conhecimento de fé) e a teologia não estão relacionadas como *pistis* e *gnosis,* mas diferem apenas em grau. Em um capítulo posterior, trataremos intencionalmente da relação entre fé e teologia, mas aqui é necessário apenas salientar que Kaftan, como resultado de uma interpretação incorreta da ciência, coloca a dogmática fora da esfera da fé. Para manter o caráter científico da dogmática, ele atribui a ela como seu conteúdo não o conhecimento de Deus, mas o conhecimento da fé. Quando Kaftan opina que, apesar de haver ciência de Deus, existe um conhecimento de fé, ele mesmo cai no erro do qual acusa Schleiermacher. Para Kaftan, também, a dogmática se torna um relato do conhecimento de fé, *i.e.*, da experiência religiosa do sujeito. Reconhecidamente, Kaftan se distingue de modo favorável dos subjetivistas por ver a fé também como um tipo de conhecimento e até mesmo como conhecimento de Deus. Mas, em vez de tirar proveito dessa posição em benefício da dogmática, ele pára no meio do caminho e diz que, embora haja conhecimento de Deus, não existe ciência de Deus. A conclusão é o resultado, como ele mesmo admite, do Neokantianismo de Kaftan e sua interpretação empirista da ciência. Ele concorda com Kant que o supra-sensorial é incognoscível e que a ciência, no sentido restrito, só pode basear-se na experiência. Consequentemente, ele não vê meios para manter a dogmática como ciência, a não ser postulando um fato inegável da experiência, *i.e.*, o conhecimento de fé, como seu objeto. Por outro lado, Kaftan entende muito bem as objeções ao pressuposto da posição subjetiva e, por isso, desaprova fortemente a teologia da experiência, de Schleiermacher. Assim, ele opta por um meio-termo e acredita tê-lo encontrado ao aceitar um tipo de fé-conhecimento de Deus, mas não uma ciência. Esse, contudo, é um caminho sem saída, pois se, estritamente falando, não há ciência de Deus, então tampouco pode haver uma fé-conhecimento de Deus. Inversamente, se existe, de fato, um conhecimento verdadeiro e fiel de Deus, muito embora ele seja adquirido de uma forma especial que corresponde à natureza de seu objeto, então certamente se pode falar com propriedade de uma ciência de Deus. Corretamente pressupondo uma fé-conhecimento de Deus, portanto, Kaftan deveria ter seguido firmemente ao longo dessa linha de pensamento, rompido com o dualismo de Kant, revisado o conceito moderno de ciência e feito uma simples e decisiva afirmação: precisamente porque existe uma fé-conhecimento de Deus, a dogmática tem o conhecimento de Deus como parte de seu conteúdo e pode corretamente afirmar ser uma ciência.

Além do mais, existe razão para isso, porque o dualismo de Kant e a interpretação empírica da ciência são, de fato, inerentemente insustentáveis como tais. Pois, embora a fé-conhecimento de Deus – e, portanto, também todo o campo da dogmática e da teologia – possua um caráter distinto, nesse sentido ela não está absolutamente sozinha no mundo das ciências. Assim como toda disciplina departamental, a teologia também tem seu próprio objeto e princípio, método e objetivo. Ao mesmo tempo, a teologia também possui uma gama de características em comum com as outras ciências. Pois é impossível, para mencionar apenas um exemplo, basear as ciências em geral – com a possível exceção da ciência da matemática e uma variedade de subdivisões da ciência natural – sobre fatos que são aceitos como certos por todos sem distinção. É precisamente com relação aos fatos que há imediatamente uma diferença de opinião: cada um os observa através de seus próprios olhos e de seu próprio par de lentes. Na medida em que as ciências se aproximam do centro e deixam de ser meramente formais, a subjetividade e a personalidade do investigador desempenham um papel maior. É totalmente fútil silenciar a subjetividade, negar à fé, às convicções morais e religiosas, à metafísica e à filosofia sua influência sobre o estudo científico. Quem tentar fazer isso nunca terá sucesso, porque o estudioso nunca pode ser separado do ser humano. Portanto, é muito melhor perceber que o investigador científico pode ser, tanto quanto possível, um ser humano normal, de tal maneira que ele não traga falsas pressuposições para sua obra, mas seja um homem de Deus plenamente equipado para toda boa obra. Para esse fim o conhecimento que Deus revelou de si mesmo em sua palavra é útil: ele não esconde, mas favorece o estudo e a pesquisa científica. Seja qual for o mau uso que tenha sido feito ou que possa ser feito disso, a declaração continua sendo verdadeira: "A piedade para tudo é proveitosa" (1Tm 4.8).

A CIÊNCIA DE DEUS

[8] Nesse sentido, pode-se falar com toda a justiça da dogmática como uma ciência sobre Deus, e não há qualquer objeção em se reunir esse conhecimento em um sistema. Kaftan se declara um forte opositor a essa posição e insiste que o teólogo dogmático apresenta a verdade de fé somente em uma certa ordem clara.[44] Mas ele atribui à ideia de sistema e construção sistemática um aspecto que não pertence necessariamente a ela. É completamente verdadeiro que, nas ciências em geral e na teologia e na filosofia em particular, a construção sistemática causou muito dano. Como resultado, o conteúdo foi frequentemente sacrificado em favor da forma, a realidade em favor da ideia, e a capacidade em favor da vontade. Quando um teólogo ou filósofo tenta dialeticamente construir a realidade a partir de um princípio pressuposto, quando, por causa de um sistema, um hiato é arbitrariamente preenchido ou um fato incômodo é eliminado, há toda a razão para nos juntarmos a Kaftan na advertência contra o Moloque do sistema

[44] Kaftan, *Dogmatik,* § 12; idem, "Zur Dogmatik", 5ss, A. F. C. Vilmar, *Dogmatik,* 2 vols. (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1874), I, 68.

e lembrarmos as palavras de Liebmann: "O fato de que a filosofia autêntica *não precisa* aparecer na forma de um sistema foi demonstrado por Platão, por Bacon e Leibnitz; é demonstrado pelo horror marcadamente expresso por muitos eminentes filósofos à elaboração de qualquer sistema exclusivo".[45] Mas o mau uso que se faz do sistema não justifica nossa indiferença e o endosso das palavras de Kaftan: "Ou a construção sistemática e nenhum dogma ou [alternativamente] dogmas e precisamente nenhum sistema". Em qualquer caso, tudo na dogmática depende daquilo que se entende por "sistema" e "construção sistemática". Não há lugar, na dogmática, para um sistema no qual se faz uma tentativa de deduzir as verdades de fé a partir de um princípio pressuposto, isto é, da essência da religião, da essência do Cristianismo, do fato da regeneração ou da experiência do devoto. Pois a dogmática é uma ciência positiva, recebe todo o seu material da revelação e não tem o direito de modificar ou expandir esse conteúdo pela especulação à parte dessa revelação. Quando, por causa de sua fraqueza ou de suas limitações, ela se depara com a escolha entre simplesmente deixar as verdades de fé seguirem lado a lado ou, em favor da manutenção da forma sistemática, deixar de fazer justiça a uma delas, a dogmática deve absolutamente optar pela primeira e resistir ao desejo de obter um sistema bem integrado. Por outro lado, deve-se manter a posição de que tal dilema pode ocorrer somente como resultado das limitações de nosso discernimento. Pois, se o conhecimento de Deus foi revelado por ele mesmo em sua palavra, ele não pode conter elementos contraditórios ou estar em conflito com aquilo que se sabe de Deus a partir da natureza e da história. Os pensamentos de Deus não podem se opor uns aos outros e, assim, necessariamente formam uma unidade orgânica.

A tarefa imperativa do teólogo dogmático é pensar os pensamentos de Deus de acordo com ele e estabelecer sua unidade. Sua tarefa não termina até que ele tenha absorvido mentalmente essa unidade e a tenha demonstrado em uma dogmática. Sendo assim, ele não vai à revelação de Deus com um sistema pronto para, da melhor forma que puder, forçar o conteúdo da revelação a encaixar-se dentro dele. Pelo contrário, até mesmo em seu sistema, a única responsabilidade do teólogo é pensar os pensamentos de Deus de acordo com ele e reproduzir a unidade que está objetivamente presente nos pensamentos de Deus e foi registrada para o olhar da fé na Escritura. Essa unidade que existe no conhecimento de Deus contido na revelação não está aberta a dúvidas: recusar-se a reconhecê-la seria cair no ceticismo, na negação da unidade de Deus. Kaftan, também, reconhece que é responsabilidade da dogmática apresentar um claro e simples panorama do material de que trata e que esse material deve constituir uma unidade interna, pois "a fé e o conhecimento que possuímos na fé são uma unidade interna, um sistema de fé organizado coerentemente e destituído de contradições". Mas, se esse é o caso, não pode haver objeção às nossas tentativas, tanto na dogmática como em qualquer ciência, de alcançar um sistema que não é imposto sobre as verdades de fé, mas racionalmente inferido delas. E a objeção

[45] Liebmann, *Zur Analysis der Wirklichkeit*, 3ª ed. (Estrasburgo: K. J. Trübner, 1900), 9.

contra isso é ainda menos convincente porque a dogmática não é um tipo de teologia bíblica que se limita às palavras da Escritura. Em vez disso, de acordo com a própria Escritura, a dogmática tem o direito de absorver racionalmente seu conteúdo e, guiada pela Escritura, processá-lo racionalmente e também reconhecer como verdade aquilo que pode ser deduzido dela por inferência legítima. No caso de Kaftan, sua objeção a todo sistema na dogmática é, certamente, em grande parte, explicado pelo mau uso que os teólogos e os filósofos geralmente fazem da construção sistemática. Além disso, ela também está arraigada, em parte, na crença de que a reflexão teológica sobre o conteúdo da revelação não é necessária nem permitida. Ele afirma, por exemplo: "Todo dogma que afirma uma compreensão de fé deve ser derivado diretamente da própria fé, pois, de outra forma, não seria um dogma, mas uma reflexão teológica sobre a fé". De acordo com Kaftan, a unidade das verdades de fé que, como foi dito anteriormente, ele reconhece, repousa sobre o fato de que todas elas procedem da mesma raiz, e não da ideia de que, como partes conectadas e interdependentes, juntas formam um todo. O questionável, nessas afirmações, não é somente que é a fé, e não a revelação recebida pela fé, que parece fornecer o conteúdo da dogmática, mas também que o teólogo dogmático deve se abster de toda reflexão teológica sobre o conteúdo da revelação. Sem essa reflexão teológica, contudo, não somente nenhum sistema, mas também nenhum trabalho dogmático é possível. A tarefa da dogmática é precisamente reproduzir racionalmente o conteúdo da revelação que se refere ao conhecimento de Deus.

Naturalmente, nessa reprodução do conteúdo da revelação, existe o perigo, em muitos níveis, de se cometer enganos e cair em erro. Esse fato deve predispor o teólogo dogmático, assim como todo aquele que se dedica à ciência, à modéstia. A confissão da igreja e até mesmo, em maior medida, a dogmática de uma pessoa individual, é falível, sujeita à Escritura, e nunca deve ser colocada no mesmo nível desta. Ela não coincide com a verdade, mas é uma transcrição humana, portanto falível, da verdade contida na Escritura. A fé, ou melhor, o intelecto daquele que crê, ocupa uma posição intermediária entre a Escritura e a dogmática. Não obstante, em comparação com outras pessoas que se dedicam à ciência, o teólogo dogmático está em posição favorável. Ele pode e deve, como diz Kaftan, até certo ponto, falar em um tom de voz absoluto.[46] Um dogma é uma proposição de fé que afirma ser verdadeiro e requer reconhecimento universal, e a dogmática é uma ciência normativa que prescreve aquilo em que devemos crer. Mas dogma e dogmática não podem, por sua própria autoridade e em seu próprio nome, imprimir esse tom absoluto de voz, mas somente porque, e na medida em que, repousam sobre a autoridade de Deus e podem recorrer ao "assim disse Deus". A fraqueza da dogmática consiste precisamente no fato de que essa própria disciplina tem muito pouca fé no "assim disse Deus". De acordo com Kaftan, isso é completamente correto: O desdém no qual a dogmática se encontra hoje está arraigado no fato de que ela se esqueceu de sua própria

[46] Kaftan, "Zur Dogmatik", 21ss.

tarefa e desistiu de seu caráter único. Portanto, ele também, corretamente, crê que, precisamente como ciência e para recuperar sua honra como ciência, a dogmática não pode fazer mais do que tornar-se aquilo que deve ser. Ela deve tornar-se novamente uma ciência normativa, declarar franca, brava e claramente seu princípio de autoridade e falar em um tom de voz absoluto. Desde que esse tom de voz seja derivado exclusivamente do conteúdo da revelação, cuja interpretação é o objetivo do teólogo dogmático, e seja legítimo somente na medida em que ele explica seu conteúdo, e não esteja em conflito com a necessidade de modéstia. Pois tanto o tom absoluto de voz quanto a modéstia encontram sua unidade na fé que deve guiar e estimular o teólogo dogmático do começo ao fim de todo o seu trabalho. Por essa fé ele se sujeita à revelação de Deus e é organicamente conectado com a igreja de todos os crentes. Enquanto, hoje, com a ajuda de um pouco de psicologia e alguma psicologia da religião, cada um estabelece seu próprio dogma, é um privilégio e uma honra para o teólogo dogmático cristão posicionar-se na fé e, fazendo isso, articular sua submissão à palavra de Deus e sua participação na comunhão da igreja de todas as épocas. Por essa razão, a definição de dogmática dada acima também contém a ideia de que ela estabelece o conhecimento de Deus que está declarado em sua palavra *para a igreja.* Isso não significa que a Sagrada Escritura foi planejada apenas para a igreja institucional. Pelo contrário, ela é um livro para toda a humanidade e tem importância para toda vida humana. Mas o "homem natural" não sabe o que fazer com a Sagrada Escritura como tal. Além disso, o crente individual que volta sua mente para a dedicação aos estudos dogmáticos só produzirá benefícios permanentes em seu labor se não se isolar, seja no passado ou seus arredores, mas ocupar seu lugar tanto histórica quanto contemporaneamente, na plena comunhão dos santos.[47] É parte do chamado da ἐκκλεσία aprender a conhecer o amor de Cristo que excede todo conhecimento e, também, tornar conhecida no mundo da ciência a "multiforme sabedoria de Deus" para que o objetivo final da teologia, como de todas as coisas, seja que o nome de Deus seja glorificado. A teologia e a dogmática, também, existem por causa de Deus.

O LUGAR ENCICLOPÉDICO DA TEOLOGIA DOGMÁTICA

Da revelação para a religião

[9] Entre os teólogos, há pouca diferença de opinião sobre o lugar da dogmática na enciclopédia da teologia. A maioria a inclui na teologia sistemática, dogmática ou dogmatológica, *i.e.,* no grupo de disciplinas que se dedica ao estudo do dogma. Além da dogmática, as disciplinas de ética, simbologia, história do dogma e apologética pertencem a esse mesmo grupo. Somente Schleiermacher classificou a dogmática como teologia histórica, porque ela é a ciência dos "padrões de doutrina correntes na igreja em uma dada época". Nisso ele foi seguido por Rothe e até mesmo, recentemente, por Dorner. Schleiermacher chegou à

[47] A. Kuyper, *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid,* 2ª ed., 3 vols. (Amsterdã: J. A. Wormser, 1894), III, 353, 409.

sua posição singular porque seu objetivo era separar a dogmática, tão rigorosamente quanto possível, da apologética. Enquanto esta, como uma subdivisão da teologia filosófica, deve demonstrar aquilo que a fé cristã é, a responsabilidade da primeira é tão-somente descrever aquilo que é tido como verdade, em uma ou outra igreja cristã. Não obstante, ao dizer isso, Schleiermacher não tem a intenção de atribuir um caráter meramente descritivo à dogmática. De fato, ele definitivamente atribui a ela uma tarefa crítica e requer que ela seja sistemática, que comunique uma convicção própria e que descreva o que é predominante agora, não aquilo que foi predominante no passado. Mas, dada essa definição de seu caráter e de sua tarefa, já se trata de mais do que uma mera descrição histórica. A igreja cristã não pode se satisfazer com um relato objetivo de sua fé, mas deseja que sua fé seja desenvolvida e também estabelecida como verdade. O teólogo dogmático não toma uma posição neutra externa e oposta à fé da igreja, como ele faz, digamos, com a doutrina religiosa do Islamismo ou do Budismo. Pelo contrário, ele pertence a essa igreja e, portanto, também descreve aquilo que considera, e tem de considerar, como verdade para si mesmo. E, finalmente, há uma distinção essencial entre obras como as de Hase, Schmid, Schweizer e Heppe, que apresentam um relato da doutrina luterana e reformada, e a dogmática, que busca demonstrar e apresentar a verdade das convicções religiosas. Se, ao chamar a dogmática de disciplina histórica, Schleiermacher quis dizer apenas que ela é uma ciência positiva que não está em busca, mas que já encontrou seu objeto e agora o descreve, sua intenção pode ser apreciada, mas o adjetivo "histórica" ainda está incorreto. Se, contudo, ele quis dizer que a tarefa da dogmática era meramente fazer um relato de um conjunto de dados históricos e não reivindicar a articulação da verdade normativa, sua posição estava certamente incorreta e é, portanto, geralmente rejeitada hoje.

Ainda há outra razão, contudo, pela qual Schleiermacher atribui à dogmática um lugar na teologia histórica. O ponto de vista filosófico que ele adotou, como fica evidente em seu *Dialektik*,[48] o impediu de conceber a teologia como uma "ciência a respeito de Deus" (*scientia de Deo*) e, naturalmente, tinha de levá-lo a afirmar uma separação rigorosa entre teologia e filosofia (uma ciência). Deus, como a unidade do ideal e do real, ainda é incognoscível ao intelecto (que sempre pensa em termos de opostos) e pode ser experimentado somente no coração. A religião, portanto, não é cognição ou ação, mas um certo estado emocional. Consequentemente, para Schleiermacher, a Escritura e a confissão não podem mais possuir autoridade sobre o fundamento de que possuem a revelação divina, mas possuem uma certa medida de autoridade somente na proporção em que são relatos mais ou menos exatos da experiência religiosa ou da piedade cristã. A teologia e a dogmática podem, portanto, conservar um tipo de autoridade científica somente se fundamentarem seu conteúdo em um objeto dado, *viz.*, a igreja, e seu propósito em servir à liderança dessa igreja. Ambas as disciplinas receberam, assim, um ponto de partida subjetivo e um objetivo prático. Especificamente, a

[48] Nota do organizador: Bavinck está se referindo a F. Schleiermacher, *Dialektik* (Hamburgo: Meiner, 1986 [1811]).

dogmática recebeu a tarefa de descrever, para o benefício da liderança da igreja, os elementos que caracterizavam essa piedade cristã, quais elementos ela continha e a quais componentes do Novo Testamento e do dogma cristão eles correspondiam. Sua tarefa não era e não podia ser caracterizar essa piedade cristã como a única verdadeira e correta, mas estava limitada à obrigação de tornar essa piedade cristã conhecida em seus elementos essenciais. Portanto, de acordo com Schleiermacher, a natureza científica da dogmática repousa somente no caráter didático de sua linguagem e em seu arranjo sistemático, *i.e.*, em algo puramente formal. E foi precisamente isso que Schleiermacher quis com sua rigorosa separação entre dogmática e apologética, entre teologia e filosofia. A questão de se o Cristianismo é a verdadeira religião ficou fora do estudo da dogmática; sua única tarefa era declarar positivamente os elementos da piedade cristã.

Mas o próprio Schleiermacher não sustentou esse princípio em sua aplicação. Em primeiro lugar, ele de fato tentou, em sua dogmática, pela reflexão sobre a piedade cristã, chegar a um conhecimento genuinamente objetivo de Deus e do homem, de Cristo e do mundo. Além disso, logo no início ele já inseriu a filosofia em sua dogmática, extraindo da ética seu conceito de igreja e, da filosofia da religião, seu conceito de religião. Como resultado, a dogmática não apenas formalmente, mas também materialmente, ficou sob total influência da filosofia. E essa dependência da teologia em relação à filosofia em Schleiermacher veio à tona ainda mais pronunciadamente no fato de que ele prefaciou sua teologia histórica e prática com uma parte filosófica, cuja intenção, em sua apologética, foi estabelecer a verdade do Cristianismo. Assim, a separação que Schleiermacher planejou acabou em uma fusão completa. Embora esse exemplo pudesse ter servido como uma advertência a outros, muitos teólogos posteriores o seguiram. Falando de forma geral, isso se manifesta no fato de que os dogmas, para evitar o conflito com a ciência, são limitados, tanto quanto possível, ao seu conteúdo ético-religioso. Em muitas escolas de teologia há uma tendência de substituir todas as afirmações transcendentes e metafísicas sobre Deus, sua essência e seus atributos, suas palavras e obras, por descrições da experiência cristã e seu conteúdo. No passado, como Harnack e Kaftan contam a história, o dogma foi elaborado como conhecimento de Deus e do mundo (*Gott-Welterkenntnis*), que discutia uma ampla variedade de problemas teóricos e cria que tinha resolvido o problema. Mas, segundo eles dizem, a Reforma nos ensinou a ver o dogma como uma expressão apenas de fé religiosa, e é assim que nós devemos entendê-lo e processá-lo na dogmática hoje. Logo, contudo, ficou claro que não se pode parar aí. Pois o dogma, apesar de todos os desbastes e encolhimentos a que foi submetido, ainda continha uma variedade de elementos que podiam ser atacados e, de fato, foram atacados, pela ciência moderna. Mais fundamentalmente foi significativo que, apesar de estar destituído de componentes teóricos, o dogma sempre provou repousar e ser pregado com base em pressupostos metafísicos. Esses pressupostos não podiam ser conciliados com a ciência positiva "sem pressupostos". Consequentemente, finalmente surgiram

outros que queriam pôr um fim a todas as "mediações no espírito de Schleiermacher e do Neokantianismo" e dissolver toda a teologia em uma ciência da religião completamente secularizada.[49]

O resultado desse desenvolvimento, contudo, foi uma colisão com as exigências práticas da vida da igreja: os ministros eram necessários e tinham de ser treinados. Praticamente, portanto, um compromisso tinha de ser assumido. Várias abordagens foram feitas. Logo em 1876, Lagarde[50] defendeu uma ciência da religião completamente livre praticada na universidade e, lado a lado com ela, uma teologia eclesiástica ensinada em um seminário. Overbeck considerou a ciência e a religião, o Cristianismo e a cultura, completamente incompatíveis; considerou impossível a ideia de uma teologia cristã e ensinou que a ciência e a igreja seriam capazes de viver pacificamente lado a lado se fosse feita, na vida dos estudantes e dos pastores, uma clara distinção entre suas convicções pessoais e oficiais, privadas e públicas. Bernoulli exigiu que, nas disciplinas exegéticas e históricas fosse rigorosamente aplicado um método científico, mas que, paralelamente, na dogmática e nas disciplinas práticas devia prevalecer um método eclesiástico, um método que levasse em conta a confissão da igreja e as necessidades do culto. Gross expressou o desejo de que, lado a lado com lições rigorosamente acadêmicas, houvesse discussões não-científicas, práticas, devotas, nas quais um testemunho pessoal pudesse ser ouvido e se desse expressão a coisas que pudessem ser usadas na pregação e na comunhão cristã. Na Holanda, em 1876, seguindo as ideias de Tiele e Rauwenhoff, foi instituída uma divisão nas universidades públicas entre a ciência da religião, que seria ensinada pela universidade, e a dogmática e as disciplinas práticas, que seriam ensinadas sob os auspícios da igreja. Mais tarde, também De la Saussaye Jr. e Valeton[51] propuseram que a ciência da religião fosse mantida na universidade, mas que a teologia fosse ensinada sob os auspícios da igreja.[52]

Teologia ou estudos religiosos?

[10] Contra essa divisão há tantas objeções teóricas e práticas que ela deve ser vista como profundamente desaconselhável. De um ponto de vista prático, se a assim chamada "imparcial" ciência da religião for ensinada na universidade e a teologia for adotada nos seminários, pode-se imaginar que ou as aulas em

[49] Nota do organizador: Bavinck está se referindo a um movimento na teologia alemã do século 19 conhecido como "teologia mediadora" (*Vermittelungstheologie*). Essa teologia, inspirada por Schleiermacher, partia da subjetividade da fé e tentava unir a fé cristã à visão de mundo da ciência moderna de seus "desprezadores culturais". Importantes representantes dessa escola foram I. Dorner, J. Neander, H. Martenson, K. Nitsch e J. Müller.

[50] Nota do organizador: Bavinck está se referindo a Paul Lagarde (1827-91), um antigo representante da escola da "filosofia das religiões" (*Religionswissenschaftschule*).

[51] Nota do organizador: Franz Overbeck (1837-1905) foi professor de teologia em Basiléia, na Suíça; Cornelis P. Tiele (1830-1902) foi um teólogo remonstrante na Universidade de Leiden; L. W. E. Rauwenhoff (1829-99) ensinou teologia na Universidade de Leiden; Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye (1848-1920) foi um líder da escola ética da teologia e lecionou na State University of Amsterdã e na Universidade de Leiden; J. J. P. Valeton (1848-1912) lecionou Velho Testamento na Universidade de Utrecht.

[52] P. D. Chantepie de la Saussaye, *Stemmen Voor Waarheid en Vrede* (maio de 1896); J. Valeton, "Het Theologisch Hooger Onderwijs", *Onze Eeuw* (1905).

ambas as instituições serão assistidas por todos os estudantes de teologia ou que as aulas na universidade serão assistidas por um grupo e as do seminário por outro. No último caso, pode-se ver emergir, entre os ministros da palavra, uma distinção de categoria entre aqueles que possuem uma educação "científica" e aqueles que possuem um treinamento prático. Essa desigualdade teria um grande efeito pernicioso sobre o ofício ministerial e sobre o próprio ministro e, também, sobre a vida da igreja. Se, porém, ambos os tipos de lições forem assistidas por todos os estudantes de teologia, o resultado seria que o conflito que seria evitado na esfera institucional seria travado com força total na mente dos estudantes. Os estudantes, e depois deles as igrejas, se tornariam os simplórios desse dualismo científico desastroso. Com relação a isso, não seria proveitoso consolá-los com a ideia de fazer uma distinção entre suas convicções ministeriais pessoais e oficiais. Certamente, apesar dessa advertência bem intencionada, os dois grupos de convicções estariam em guerra na mente dos estudantes e ministros e não cessariam antes que um deles subjugasse completamente o outro e o expulsasse. A mente humana não é obediente a esse tipo de escrituração de dupla entrada, como uma concepção dualista da verdade. A consciência humana é ainda menos disposta a ser silenciada por esse dualismo que pelo dualismo hegeliano. De acordo com Hegel, confessar a verdade de fé no modo da linguagem pictórica é a essência da religião (*vorstellungsmässig*), e, assim, o teólogo dogmático ou filósofo que transpôs essa verdade em conceitos puros (*Begriffe*) não deixa e não pode deixar, como cristão, de viver no mundo que é de pensamentos pictóricos, em vez de conceitos puros. Semelhantemente, um químico não deixa de comer como um ser humano normal, embora, como cientista, analise quimicamente o alimento e tenha pensamentos muito diferentes sobre ele do que uma pessoa que não tem conhecimento nessa área. Kaftan, falando sobre isso, corretamente salienta que, embora comer e analisar quimicamente o alimento não sejam funções incompatíveis em relação ao mesmo objeto e possam muito bem caminhar juntas, é impossível ao crente representar Deus como pessoal e, como filósofo, dizer que essa representação é incorreta e que Deus é impessoal.[53]

A separação proposta não seria menos prejudicial ao caráter e à obra dos professores. A universidade, afinal de contas, tem um propósito duplo: a busca da ciência e o treinamento dos estudantes para uma posição na sociedade. Embora esses dois objetivos às vezes entrem em conflito e às vezes seja difícil mantê-los sempre em mente, em geral, pode-se dizer que, não apenas individualmente, mas em especial quando combinados, eles são de grande utilidade e podem proteger as universidades e seus programas educacionais da parcialidade. Aqui, também, a teoria e a prática provaram que são complementares e precisam uma da outra para que haja moderação. Contudo, quando a ciência da religião e a teologia são colocadas lado a lado, uma no departamento de teologia e outra no seminário, esse vínculo entre a ciência e a vida é radicalmente rompido, em prejuízo de ambas. Os professores de ciência da religião podem, então, facilmente

[53] Kaftan, "Zur Dogmatik", 142.

imaginar que não precisam se preocupar com a vida, a prática ou a igreja. Eles têm sua liberdade, sem qualquer tipo de preocupação com as conseqüências de se "vender" as mais tolas teorias como se fossem a mais recente sabedoria, já que a responsabilidade pelo treinamento de seus estudantes foi deixada completamente fora de seus ombros e lançada sobre os ombros dos professores eclesiásticos. E estes, oprimidos por uma noção de sua inferioridade, dificilmente podem sentir entusiasmo por uma tarefa baseada em nada mais que harmonizar aquilo que é incorreto para a vida e se desesperam para produzir na mente de seus estudantes uma convicção eclesiástica, além de pessoal.

As objeções teóricas são ainda mais sérias, se isso for possível. A separação proposta, afinal de contas, é proclamada sobre a ideia de que o positivismo é a única verdadeira concepção de ciência. Essa hipótese, contudo, é prematura, pois qual pensador do passado chegaria a crer na possibilidade de que, no momento em que iniciasse seu estudo, um estudioso como ele mesmo poderia silenciar suas mais profundas convicções religiosas, morais e filosóficas? Ela também está diametralmente em conflito com a teoria daqueles que a lançaram, pois o reconhecimento de que o positivismo representa a verdadeira compreensão da ciência é um pressuposto que, logo adiante, priva a investigação científica de sua alegação de imparcialidade. Especialmente a ciência da religião não pode ser buscada à parte de um espectro de premissas metafísicas. A ciência da religião, quer seja estudada em um departamento próprio ou como um agrupamento independente de disciplinas no departamento de literatura, sempre se baseia sobre a premissa de que não somente as religiões do mundo são um fato histórico, mas também merecem um estudo intencional. Esse estudo também pressupõe que as religiões são inter-relacionadas, que todas elas possuem um componente comum e que, em uma ordem ascendente, produzem e desenvolvem uma "religião" adequada. É fundamental a convicção de que a religião não é uma ilusão, mas uma realidade – em uma palavra, a premissa de que, na religião, Deus se faz conhecido e entra em comunhão com os seres humanos. Todas essas são suposições pesadas que colocam além de qualquer dúvida o fato de que as pessoas não se opõem aos dogmas teológicos por motivos puramente científicos, simplesmente porque são dogmas, mas porque elas mesmas possuem dogmas que desejam colocar no lugar dos outros. A teologia que está baseada em um fundamento cristão tem de se entregar a uma ciência da religião baseada em um fundamento científico. Embora as duas difiram, têm em comum o fato de que não estão suspensas no ar, mas repousam sobre a fé.

Concluímos, portanto, que, quando, no interesse da prática da igreja, a moderna ciência da religião concede à dogmática um método eclesiástico e às disciplinas práticas um seminário eclesiástico, ela está fazendo à igreja um "favor" que a teologia cristã não pode aceitar. Se aceitar, ela estará admitindo que a incredulidade materialista, ou panteísta, tem um caráter científico e, ao mesmo tempo, que a fé cristã não pertence ao domínio da ciência. Como um favor especial, pode-se deixar um espaço para ela em um anexo do templo, em um seminário eclesiástico! E

essa desonra feita à teologia cristã é considerada, por alguns, sob todos os pontos de vista, uma honra! O conhecimento, como argumentam alguns (*e.g.*, Kaftan),[54] não é o maior objetivo da mente humana. O evangelho original, o princípio da Reforma, e especialmente Kant, "o filósofo do Protestantismo", nos ensinam que é somente a atividade da vontade moral que abre o caminho para Deus e o conhecimento dele. O intelecto, afinal de contas, está confinado ao mundo dos sentidos e não alcança a origem, a essência e o fim das coisas. Contudo, o pressuposto de uma visão de mundo que coloca o mundo, como a ciência o apresenta a nós, em harmonia com nossa vida moral é um ato da vontade e está arraigado em um juízo de valor sobre nosso espírito. O coração tem razões que a própria razão desconhece. Por essa razão, o evangelho também é dirigido à nossa vontade. O propósito da revelação é prático: ele não é destinado a aumentar nosso conhecimento, mas a promover nossa salvação. Crer não é uma atividade do intelecto, mas um ato da vontade. E a teologia não é uma ciência especulativa, mas prática.[55]

Embora haja muitos pontos bons nessa argumentação, como um todo ela é inaceitável. A ideia de que a fé pressupõe uma certa qualidade ou disposição da vontade não é nova e foi até mesmo melhor compreendida no passado do que é hoje. Mas a fé não é, por essa razão, um ato do capricho; não podemos crer em que e quando nos satisfaz. Uma visão de mundo não é um produto da vontade, do qual se possa dizer que funcione de forma completamente arbitrária e aceite o que lhe agrade. Se alguém ensinasse isso, cairia em completo indiferentismo e ceticismo na esfera da religião e da teologia e faria violência à natureza da fé como tal. Pois toda fé, como Kaftan corretamente sustenta em oposição a Schleiermacher, inclui um certo tipo de conhecimento. E esse conhecimento não é produzido, mas aceito pela fé. A fé sempre vem daquilo que é ouvido, e o que é ouvido vem da palavra de Deus (Rm 10.17). Se o conteúdo da fé vem da revelação, então, a própria fé, em um sentido, é gerada pela "evidência constrangedora dos fatos". É verdade que, em virtude de sua natureza, a palavra de Deus impacta o sujeito humano de modo diferente de, digamos, um relato de eventos puramente históricos; ela também se dirige à vontade e não pode gerar fé senão pela vontade. Mas, embora a fé não ocorra à parte da vontade, ela não é produto da vontade. Portanto, a palavra de Deus tem permanecido e ainda permanecerá em pé, independente de nossa vontade ou aceitação. A palavra de Deus tem um conteúdo objetivo que foi preestabelecido e persiste independentemente de nossa fé, assim como o mundo de cores e sons existe independentemente do cego e do surdo. Nesse caso, contudo, o conhecimento do conteúdo objetivo da revelação tem importância por si mesmo. Isso é verdadeiro para toda ciência. Toda ciência tem valor e propósito inerentes, independente de ela ter utilidade prática ou produzir benefícios para a vida.

[54] *Ibid.*, 129-39. Cf. também William James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979 [1897]); Th. Lorenz, *Essays Deutsch* (Stuttgart, 1899).

[55] Essencialmente, esse é o ensino de pensadores medievais como Duns Scotus e Durandus; cf. A. Stöckl, *Gerschichte der Philosophie des Mittelalters*, 3 vols. (Mainz: F. Kirchheim, 1864-66), II, 78ss.; Schanz, *Ist die Theologie eine Wissenschaft?* (Stuttgart, 1900).

Geralmente tem-se feito mau uso dos *slogans* "arte pela arte" e "ciência pela ciência", mas eles contêm a proposição de que a verdade, o bem e a beleza são inestimáveis, não meramente como meios pelos quais cada um beneficia o outro, mas também individualmente, em si mesmos. O intelecto, portanto, não está subordinado à vontade nem é meramente um recurso dela. O voluntarismo é tão parcial quanto o intelectualismo, que define os seres humanos exaustivamente em termos de seu intelecto. Mas tanto o intelecto quanto a vontade, a verdade e o bem, têm sua própria legitimidade e lugar. Com base no positivismo, que não conhece um fundamento final nem um propósito final das coisas, as pessoas alternadamente têm de fazer com que o intelecto seja sujeito à vontade ou com que a vontade seja sujeita ao intelecto. Psicologicamente, o pensamento positivista se move para a frente e para trás entre os dois, assim como no setor socioeconômico é incapaz de encontrar uma forma de conciliar o indivíduo e a sociedade. Mas o teísmo, aqui e em outras partes, fornece a verdadeira solução. Pois, em um sentido absoluto, nem o intelecto nem a vontade, a verdade ou o bem, podem ser um fim em si mesmos (*Selbstzweck*). Se esse fosse o caso, eles seriam elevados ao nível do divino, e nós cairíamos no paganismo. Uma "criatura" nunca pode ser um fim em si mesma, nem o indivíduo, nem a sociedade, nem o estado, nem abstrações como a verdade, o bem e a beleza. Pois toda criatura como tal existe por Deus e, portanto, para Deus. A ciência também existe por causa de Deus e encontra seu objetivo final em sua glória. Especificamente, isso é verdade sobre a teologia. Em um sentido especial, ela procede de Deus e por Deus e, portanto, é para Deus. Mas precisamente porque seu propósito final não está em qualquer criatura, nem na prática, nem na piedade, nem na igreja, entre todas as outras ciências ela conserva seu próprio caráter e sua própria natureza. A verdade como tal tem valor. O conhecimento como tal é um bem. Conhecer Deus na face de Cristo – pela fé aqui na terra, pela visão na vida futura – não apenas *resulta* em bênção, mas como tal *é* bênção e vida eterna. É esse conhecimento dogmático que se empenha para que Deus veja sua própria imagem refletida em seu próprio nome na consciência humana. E por essa razão a teologia e a dogmática não pertencem, graças a uma ciência positivista, a um seminário da igreja, mas à universidade das ciências (*universitas scientiarum*). Além disso, no círculo das ciências, a teologia tem direito a um lugar de honra, não por causa das pessoas que pesquisam essa ciência, mas em virtude do objeto que ela pesquisa; ela é e continuará sendo – desde que esta expressão seja entendida corretamente – a rainha das ciências.[56]

Dogmática, apologética, ética

[11] Se a dogmática, então, encontra seu lugar correto na terceira divisão da ciência teológica, ainda permanece a tarefa de distingui-la de uma variedade

[56] Sobre essa expressão, *regina scientiarum,* veja H. Denzinger, *Vier Bücher von der religiose Erkenntniss* (Würzburg, 1857), II, 564.

de outras disciplinas que também pertencem a essa terceira divisão.[57] Todas as disciplinas desse grupo têm a ver com dogma, *i.e.,* com a verdade como Deus a revelou em sua Palavra, mas cada uma à sua própria maneira. Isso pode ser visto na forma pela qual a igreja clara e vigorosamente o confessa em seus credos escritos e orais, o que resulta na simbólica, a ciência da teologia dos símbolos. Isso pode ser comunicado de forma simples, compreensível (o "leite" de 1Pe 2.2) aos membros menores, as crianças da igreja, e então estamos tratando com a teologia catequética, que deve ser distinguida da catequese, a arte de comunicar estas coisas na educação da igreja. Ele pode ser defendido e sustentado em sua exatidão e legitimidade contra seus oponentes, e essa é a tarefa da apologética (ou teologia elêntica). Ele também pode ser declarado positivamente, e até mesmo cientificamente, de forma sistemática, e então estaremos falando da prática da dogmática. Todas essas disciplinas têm em comum o fato de que colocam em exposição os tesouros das Sagradas Escrituras, mas cada uma à sua própria maneira. A dogmática faz isso, como foi descrito no passado, de forma escolástica, *i.e.,* do modo pelo qual deve ser feito em escolas de erudição superior. Muito, senão tudo, depende do curso sobre a posição adotada pelo teólogo dogmático. Se, juntamente com os pietistas e "teólogos bíblicos", ele pressupõe um contraste pronunciado entre a Escritura e a doutrina da igreja, ele se apoiará, tão ferrenhamente quanto possível, em linguagem, expressões e de outras formas, à Escritura e fará uma tentativa mínima de processar racionalmente o material descoberto. Se ele vê a confissão da igreja, a história do dogma, não como corrupção, mas como desenvolvimento da verdade da Escritura, sua dogmática terá um caráter eclesiástico e confessional. Se ele assume uma posição racionalista contra a Escritura e a igreja, as convicções religiosas que ele desenvolve serão largamente negativas. Tudo isso se refere à diferença no método e será discutido mais tarde. Mas exatamente por essa razão não é uma boa ideia, com J. I. Doedes,[58] distinguir três tipos de dogmática: dogmática neotestamentária, eclesiástica e crítica. Ao fazer isso, atribuem-se a todas as três o mesmo *status* e a mesma legitimidade, e a confusão no campo da dogmática, que já é considerável, se torna ainda maior. A dogmática do Novo Testamento como o tipo preeminentemente cristão inevitavelmente a colocará contra os outros dois. Além disso, as duas primeiras categorias de dogmática podem ser praticadas à parte das convicções da pessoa, e a dogmática crítica se torna, sozinha, a das interpretações independentes de alguém. A tarefa da dogmática, contudo, é sempre a mesma. Ela é e pode, por sua própria natureza, ser nada mais que uma exposição científica da verdade religiosa, uma exposição e interpretação detalhada da palavra de Deus. Ela é uma exposição dos tesouros das Sagradas Escrituras, um comprometimento com o padrão de ensino (gr. παράδοσις εἰς

[57] Nota do organizador: A terminologia de Bavinck reflete a divisão encontrada na *Encyclopaedie,* de Abraham Kuyper, onde o primeiro grupo de dogmática é "o grupo bibliográfico", o segundo é "o grupo eclesiástico" e o terceiro é "o grupo dogmático". Veja A. Kuyper, *Encyplopaedie der Heilige Godgeleerheid,* vol. III. Na divisão enciclopédica de Kuyper, além da própria dogmática, estão simbólica, história do dogma, ética, elêntica e apologética.

[58] J. I. Doedes, *Encyclopedie der Christelijke Theologie* (Utrecht: Kemink, 1876), § 48.

τύπον διδαχῆς, Rm 6.17), de forma que, nela, possuímos uma forma e imagem da doutrina celestial (*forma ac imago doctrinae coelestis*). Portanto, a dogmática não é, em si mesma, a Palavra de Deus. A dogmática nunca é mais que uma imagem pálida e uma semelhança fraca da Palavra de Deus: ela é uma tentativa humana falível, na própria forma independente de uma pessoa, de pensar e dizer, segundo Deus, aquilo que ele falou de muitas maneiras pelos profetas e, nesses últimos dias, nos falou pelo Filho.[59]

A questão de como a dogmática pode cumprir melhor sua tarefa é uma questão de método e será respondida no capítulo seguinte. Aqui nós só precisamos – por causa da importância do assunto – discutir a relação da dogmática com a apologética e a ética. Até hoje existe diferença de opinião sobre a definição e tarefa, método e lugar da apologética. Ela foi classificada diferentemente em cada grupo de disciplinas teológicas. Às vezes ela é colocada no topo de todo o empreendimento teológico e depois mal é tolerada, como um campo prático de pouca importância, na última divisão da teologia ou até mesmo completamente banida de seu campo de atuação. Não há razão válida para tal supervalorização ou para tal desdém. Seu próprio nome, como o de polêmica ou elêntica, já mostra que ela não é uma ciência heurística, cujo objetivo – sob esse nome ou como a doutrina dos princípios, dogmática fundamental, dogmática filosófica, *etc.* – é descobrir a essência do Cristianismo e aplicar o resultado dessa pesquisa a toda a teologia como seu modelo. Pois a teologia, como um empreendimento científico independente, tem seus próprios princípios fundamentais e não os pega por empréstimo da filosofia. Colocar a apologética no topo de todas as outras disciplinas teológicas, como ocorre em Schleiermacher e outros, é explicável somente a partir do fato de que esses teólogos não reconheciam mais os princípios próprios da teologia e foram forçados a buscar em outro lugar um fundamento sobre o qual o edifício da teologia pudesse se apoiar. Se, porém, a teologia for deduzida de sua própria fonte, *i.e.*, da revelação, ela tem sua própria segurança e não precisa da ajuda de arrazoados filosóficos. Consequentemente, a apologética não pode e não deve preceder a dogmática, mas pressupõe dogma e tem a modesta, mas ainda esplêndida tarefa de manter e defender esse dogma contra toda oposição. Ela se esforça para fazer isso não em resposta a algum desafio específico, mas fundamentalmente em termos da oposição que os dogmas, como a verdade de Deus, encontram em todas as épocas, e sempre em formas variáveis, por parte do "homem natural". Portanto, ela gradualmente avançou do nível de *apologia* para o de apologética e assumiu um caráter cada vez mais científico. Essa defesa científica do dogma, *i.e.*, de todo o conteúdo da revelação e do Cristianismo como um todo, é possível em virtude de que a razão e a graça, a criação e a redenção, vindo do mesmo Deus, não estão e não podem estar em conflito. Somente o pecado, que consiste não apenas em uma disposição perversa do coração, mas também no obscurecimento da mente, levanta oposição e conflito entre as duas.

[59] A. Polanus, *Syn. Theol.*, 539; Johann Heirich Heidegger, *Corpus Theologiae Christianae*, 2 vols. (Zurique: J. H. Bodmer, 1700), I, § 58.

Contudo, como a redenção serve precisamente para erradicar esse pecado, com raiz e ramos, e para restaurar a criação ao seu estado original, o investigador paciente sempre encontrará suas descobertas confirmando uma declaração de J. Gores: "Apenas cave um pouco mais e você encontrará o fundamento católico (ou melhor, cristão, teísta)". "Talvez goles tomados da filosofia conduzam uma pessoa ao ateísmo, mas grandes tragos a trarão de volta para a religião".[60]

[12] A dogmática está mais estreitamente relacionada à ética. Em tempos antigos, a palavra *dogma* abrangia tanto os artigos de fé quanto os preceitos do decálogo, os dogmas da fé e os dogmas da conduta. A ética era ou incorporada na dogmática (em Lombardo, Aquino, Melanchthon, Calvino, Mártir, Musculus, Sohnius, *etc.*), ou tratada em uma segunda parte, depois da dogmática (em Polanus, Amesius, Heidegger, Wollebius, Wendenius, Mastrich, Brakel, *etc.*), ou discutida separadamente da dogmática (como em Danaeus,[61] em seu *Ethices Christ.* [1577], livro III, e em Keckermann, Walaeus, Polyander, Amyraldus, Pictet, Driessen, Hoornbeeck, Heidegger, Osterwald, J. A. Turretin, Stapfer, Beck, Wyttenbach, Endemann).[62] Embora esse tratamento separado não seja errado *per se,* não obstante, em conjunção com a influência de Aristóteles, que já se fez sentir na *Philosophia moralis*, de Melanchthon (1539), e em conjunção com o crescente interesse da filosofia recente em questões morais, teve o efeito de privar cada vez mais a ética de seu caráter teológico e cristão. Kant fez os seres humanos não apenas epistemologicamente autônomos, mas também moralmente autônomos; ao ouvir a lei moral, os seres humanos obedecem a suas naturezas mais elevadas e são, assim, conduzidos automaticamente à fé em Deus e à religião. A moralidade e a religião não são materialmente diferentes, mas formalmente distintas; a religião nos faz conceber a lei moral como mandamento divino e, assim, facilita sua realização; ela não é o fundamento, mas uma ajuda à moralidade.

Muitos teólogos desde então representaram a relação religião–moralidade da mesma forma. Em Schleiermacher, e especialmente em Rothe, a ética não é deduzida do Cristianismo, mas o Cristianismo é, de fato, incorporado à ética. E, entre os moralistas mais recentes, como Krarup e Herrmann, a religião cristã não é o fundamento da moralidade, mas apenas nos fornece o melhor poder para cumprirmos os mandamentos da lei moral, que existem por si. Troeltsch decisivamente rejeita todas as tentativas de fundamentar a ética na dogmática e concebe a dogmática como a doutrina do propósito final da vida humana e como um relato dos bens morais, para a realização daquilo que os seres humanos devem viver em família, no Estado, em sociedade, *etc.* Partindo desse fundamento, ocorreu um desenvolvimento para a esquerda na direção de uma

[60] Latim: Leves gustus in philosophia movent fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reduncl. Nota do organizador: Joseph Gores (1776-1848) foi um famoso apologeta da Igreja Católica Romana em Munique, na Alemanha.

[61] Danaeus, *Ethices Christianae* (1577), livro III.

[62] Cf. A. Schweizer, "Die Entweckung des Moralsystems in Reformierte Kirche", *Studien und Kritiken* 1 (1850); W. Gass, *Geschichte des christlichen Ethik,* 2 vols., em 3 (Berlim: Reimer, 1881-87), II, 131ss.; Christoph Ernst Luthardt, *Geschichte der christlichen Ethik* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1893); W. Geesink, *De Ethiek in de Gereformeerde Theologie* (Amsterdã: Kirchener, 1897).

moralidade independente de toda religião, uma ética naturalista, fundamentada na biologia, na sociedade e até mesmo na inversão de valores (*Umwertung*) de tudo o que, até aqui, tinha tido valor moral.[63] Contra esse desenvolvimento, outros, como Dorner, Wuttke, Palmer, Luthardt, H. Weiss, Köstlin, Scharling, Frank, Kähler e Kübel, viram um melhor encadeamento para a ciência da ética com a religião cristã. Mas, falando de forma geral, isso ainda não aconteceu em sua amplitude máxima, pois esses teólogos não apenas assumiram uma posição intermediária entre a teologia e a filosofia, mas, via de regra, não definiram claramente a relação entre a Escritura e a confissão. O resultado disso foi que as fronteiras entre a dogmática e a ética quase nunca ficaram realmente claras. É o que acontece quando a distinção entre elas é caracterizada como a que existe entre saber e fazer, a doutrina da salvação e da vida, a vida de Cristo na igreja e a vida de Cristo no indivíduo, a doutrina de Deus e a doutrina do homem.[64]

Todas essas distinções sofrem do mesmo defeito: todas elas buscam uma diferença fundamental entre a dogmática e a ética. Essa diferença fundamental não existe. A ética teológica, que, pela natureza do caso, deve ser distinguida da ética filosófica, está totalmente arraigada na dogmática. As linhas de separação descritas acima criam um dualismo entre Deus e o homem, o indivíduo e a comunidade, a salvação e a vida, repouso e movimento, intelecto e vontade, e pavimentam o caminho para que a ética vá, por força de uma filosofia especulativa, em busca de um princípio próprio. O resultado é – como na obra de Rothe – que a ética perde seu caráter teológico, e de seu cume especulativo olha para baixo com desdém sobre a dogmática histórica, positiva. Se a dogmática e a ética devem ser tratadas como disciplinas distintas – o que por várias razões é desejável, mas ainda enfrenta a oposição de muitos –,[65] a distinção entre as duas só pode consistir no fato de que os seres humanos, embora sejam sempre e absolutamente dependentes de Deus, também são agentes livres e independentes. Regenerados e renovados pela graça do Espírito Santo, os seres humanos pecadores novamente recebem o desejo e a força para viver de acordo com os mandamentos de Deus. A dogmática descreve os atos de Deus feitos pelos seres

[63] Bruno Bauch, "Ethik", em *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts: Festschrift für Kuno Fischer,* org. W. Windelband (Heidelberg: C. Winner, 1901), I, 54-103.

[64] I. A. Dorner, *A System of Christian Doctrine,* trad. Alfred Cave e J. S. Banks, ed. rev., 4 vols. (Edimburgo: T & T Clark, 1888), I, 26; idem, *A System of Christian Ethics,* trad. C. M. Mead e R. T. Cunningham (Nova York: Scribner e Welford, 1887), 17ss.; A. Wuttke, *Christian Ethics,* trad. John Power (Nova York: Nelson & Phillips, Cincinnati: Hitchcock & Walden, 1874), I, 21; Palmer, *Moral des Christentums,* 24; J. I. Doedes, *Encyclopaedie,* § 59, 4; J. J.van Oosterzee, *Christian Dogmatics,* trad. John Watson e Maurice J. Evans, 2 vols. (Nova York: Scribner, Armstrong & Co., 1874), § 4, 4; Gunning e Saussaye, *Het Ethische Beginsel der Theologie,* 12; F. E. Daubanton,"De Inrichting der wijsgeerige Godgeleerdheid", *Theologische Studiën* 3 (1878), 114ss.; Cf. O. Ritschl, "Die Ethik der Gegenwart in der Deutschen Theologie", *Theologische Rundschau* (1903), 399-414, 445-61, 491-505; idem, *Wissenschaftliche Ethik im moralische Gezetzgebung* (Tübingen: Mohr, 1903).

[65] Karl Sartorius, *Die Leichenverbrennung innerhalb der christlichen Kirche* (Basiléia: C. Detloff, 1886); Friedrich Nitzsch, *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik,* preparado por Horst Stephan, 3ª. ed. (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1902); J. T. Beck, *Einleitung in das System der christlichen Lehre,* 2ª. ed. (Stuttgart: J. F. Steinkopf, 1870). A. Dorner, "Uber das Verhältnis der Dogmatiek un Ethik", *Theologische Jahrbuch fur Protestantische Theologie* 15, nº. 4 (outubro de 1889), 481-522; J. C. C. von Hofman, *Der Schriftbeweis,* 3 vols. (Nördlingen: Beck, 1857-60), I, 14; H. H. Wendt, *Die Aufgabe der SystematischeTheologie* (1894), 12.

humanos, para eles e neles; a ética descreve o que os seres humanos renovados fazem agora com base e na força daqueles atos divinos. Na dogmática, os seres humanos são passivos: eles recebem e crêem; na ética, eles são agentes ativos. Na dogmática, são discutidos os artigos de fé; na ética, os preceitos do decálogo. Na primeira, é discutido aquilo que se refere à fé; na segunda, aquilo que se refere ao amor, à obediência e às boas obras. A dogmática demonstra aquilo que Deus é e faz pelos seres humanos e faz com que eles o conheçam como seu Criador, Redentor e Santificador; a ética demonstra aquilo que os seres humanos são e fazem para Deus agora, como, com tudo o que eles são e têm, com o intelecto, a vontade e com toda a sua força eles se dedicam a Deus com gratidão e amor. A dogmática é o sistema do conhecimento de Deus; a ética é o sistema do serviço de Deus. As duas disciplinas, longe de se defrontarem como duas entidades independentes, formam, juntas, um sistema único; elas são membros articulados de um mesmo organismo.

2

O MÉTODO E A ORGANIZAÇÃO DA TEOLOGIA DOGMÁTICA

O material para a construção de uma teologia dogmática vem da Sagrada Escritura, do ensino da igreja e da experiência cristã. Desde o início, a Escritura serviu como a regra de fé e o fundamento de toda teologia. Como a igreja se espalhou e alcançou todo o mundo, tornou-se necessário esclarecer e fortalecer a regra de fé contra o ensino falso. Isso levou ao surgimento de uma forte autoridade de ensino episcopal e a um aumento da dependência da tradição autoritativa da igreja. Ao longo do tempo, o peso da tradição aumentou, enquanto o papel da Escritura diminuiu. A Reforma tentou renovar a ancoragem da igreja na Escritura e, no tempo, deu origem a uma "teologia bíblica" anti-escolástica. A inversão filosófica na filosofia, representada por Kant, Schleiermacher e Hegel, produziu ainda outro método teológico – o subjetivo. A experiência substituiu o conhecimento como o fundamento da teologia, que foi separada da ciência e da metafísica. Tendo como ponto de partida a consciência cristã, foram feitas tentativas de basear a teologia na moralidade, no sentimento de dependência absoluta ou na revelação do Espírito universal. A preocupação com a normatividade e com a objetividade eventualmente levou a uma ênfase sobre o estudo científico da religião, de sua história e de sua psicologia. O Cristianismo devia ser estudado de forma crítica, exatamente como as outras religiões do mundo.

Nem a objetividade científica nem o subjetivismo completo são possíveis. Todo conhecimento está arraigado na fé, e, para que a fé seja real, ela deve ter um objeto que não pode ser conhecido. Isso requer uma revelação divina que é mais que um cumprimento de um desejo subjetivo. A religião deve ser verdadeira e fornecer seu próprio caminho para o conhecimento e a certeza. Os teólogos cristãos devem colocar-se dentro do círculo da fé e, enquanto usam a tradição e a experiência, tomar seu lugar na realidade da revelação. Embora os teólogos dogmáticos estejam presos à revelação divina e devam levar a sério as confissões da igreja, seu trabalho também é pessoal e contextual. O sentimento religioso não pode servir como fonte epistemológica da verdade religiosa: a revelação divina é necessária. Ao mesmo tempo, essa verdade deve ser pessoalmente assimilada pela fé. A liberdade que isso proporciona não foi

adequadamente compreendida pelo Catolicismo Romano. Há momentos em que figuras heróicas como Martinho Lutero são ***necessárias*** *para combater o ensino falso e a conduta errada da igreja. Devemos obedecer a Deus, e não aos homens.*

O interesse pela normatividade baseada na revelação, na dogmática, não deve ser usado para servir como razão para se negligenciar ou negar a importância dos fatores confessional e cultural nos tratados dogmáticos. Ninguém está livre das influências da educação eclesiástica e do contexto ambiental específico. Nós sempre somos produto de nosso contexto, inclusive de nossa educação eclesiástica. A consciência dessa realidade levou algumas pessoas a tentarem se despir de sua identidade confessional e a voltar à situação mais confusa e ao "evangelho puro" do Novo Testamento e da igreja primitiva. A assim chamada "teologia bíblica" é, assim, oposta à "teologia escolástica", como se esta não fosse bíblica. Mas colocar a Escritura em contraste com o ensino da igreja é tão errado quanto separar o coração e a mente, o sentimento e o conhecimento. O único objetivo da dogmática é expressar os pensamentos de Deus, que ele afirmou na Sagrada Escritura. Um bom método dogmático deve levar em conta o ensino da igreja e a experiência cristã, tanto quanto a Escritura. A teologia dogmática é possível apenas para aquele que vive na comunhão de uma igreja cristã. Enquanto a Escritura é logicamente o único fundamento da igreja e da teologia, pedagogicamente a igreja é anterior à Escritura. Dogmática não é, porém, o mesmo que simbólica. Esta descreve e explica a confissão da igreja, enquanto a dogmática expressa aquilo que ***deve*** *ser considerado como verdade, mesmo que difira da confissão corrente da igreja. A simbólica e a dogmática, contudo, mutuamente se influenciam e se auxiliam.*

Virtualmente, toda dogmática começa com a doutrina da Escritura como o único fundamento da teologia. O conhecimento de Deus dado na revelação não é abstrato e impessoal, mas o vital e pessoal conhecimento de fé. A revelação objetiva na Escritura deve ser completada pela iluminação subjetiva, que é o dom do Espírito Santo. O teólogo bem equipado executa sua tarefa vivendo na plena comunhão de fé com a igreja e Cristo. O melhor método para se fazer teologia é, portanto, o método sintético-genético, que reproduz o modo pelo qual o dogma cristão surgiu organicamente da Escritura como um todo. O método experimental de Charles Hodge, por outro lado, ao reunir fatos e, a partir deles, elaborar uma hipótese comprovável para explicar esses fatos, separa fato e palavra e falha por não fazer justiça à unidade do ensino da Escritura.

Uma vez que o método preferível para o estudo da dogmática tenha sido escolhido, encaramos o problema de organizar o material. Como o conteúdo da dogmática deve ser organizado? Os primeiros teólogos da igreja forneceram alguma ordem em seus tratados, mas geralmente careciam de um princípio claro de organização. Entre os arranjos mais antigos estão aqueles que seguiam a ordem trinitária básica do Credo Apostólico. É digno de nota que, desde o início, as implicações éticas de

certas doutrinas estavam incluídas nos resumos teológicos. O material da teologia tornou-se muito mais organizado nos tempos medievais, graças à obra de homens como Boaventura, Pedro Lombardo e Tomás de Aquino. Um desenvolvimento crítico durante esse período foi a aceitação da distinção entre artigos de fé "mistos" e "puros". Somente os artigos de fé extraídos da revelação e da teologia eram puros. Aqueles que eram extraídos da filosofia (e da teologia) eram mistos. Essa distinção levou a uma ênfase maior sobre o papel dos prolegômenos filosóficos para a teologia. Os fundamentos da teologia foram considerados como "teologia natural" e, assim, deviam ser extraídos da filosofia e através da razão, à parte da revelação. Essa parte da teologia cresceu significativamente em relação ao conteúdo doutrinário em si.

Os teólogos da Reforma inicialmente ignoraram essas questões de prolegômenos, preferindo concentrar-se no conteúdo bíblico. Como os teólogos protestantes seguiram o caminho dos católicos medievais, seu produto final tornou-se mais "escolástico", provocando mais uma vez uma reação que favoreceu o ensino e a pregação "bíblicos" e "práticos". Focalizar as questões práticas tem tanto vantagens quanto desvantagens. Tanto o método analítico, que é governado pelos interesses práticos de como obter a salvação, quanto a teologia pactual de Cocceius são problemáticos porque seu ponto de partida teológico não é Deus, mas a necessidade humana de comunhão pactual, de salvação. O impacto da filosofia moderna mudou a face da dogmática ao depreciar o conteúdo e aumentar a discussão formal sobre o método. Desde que Kant declarou que Deus não pode ser conhecido, a razão e a teologia natural substituíram a revelação divina. A moralidade e o sentimento religioso tornaram-se o ponto de partida e o objeto da teologia; os prolegômenos da filosofia religiosa cresceram em tamanho e influência em comparação com o conteúdo da teologia.

Falando corretamente, o conteúdo da dogmática é o conhecimento de Deus como ele se revelou em Cristo através de sua palavra. A dogmática não é um sistema filosófico nem uma descrição subjetiva de fé pessoal. Em vez disso, é uma explicação do conteúdo da fé cristã que é dado objetivamente por Deus na revelação e recebido pelos crentes pela fé através do poder do Espírito Santo. Em termos de ordem, embora uma ordem trinitária, divida em termos da economia dos trabalhos divinos (pai e criação, Filho e redenção, Espírito Santo e santificação), deva ser recomendada por seu caráter totalmente teológico, o método histórico-genético é muito melhor e deve ser preferido. Na ordem trinitária, há muita superposição no conteúdo, e a história da teologia e da filosofia deixam claro que é muito fácil cair em especulação teogônica. Muito melhor é o método que parte de Deus e desce até suas obras na criação e na redenção para, através delas, trazer a criação de volta a Deus. A essência da religião cristã consiste na realidade de que a criação do Pai, arruinada pelo pecado, é restaurada na morte do Filho de Deus e recriada pela graça do Espírito Santo no reino de Deus. A teologia é sobre Deus e deve refletir um tom doxológico que o glorifique.

[13] Pelo método da dogmática, falando de forma geral, devemos entender o modo pelo qual o material dogmático é adquirido e tratado. Três fatores entram em cena nessa aquisição: a Sagrada Escritura, a confissão da igreja e a consciência cristã. Dependendo de algum desses fatores ser usado ou não, superestimado ou subestimado, e de como ele é posicionado em relação aos outros dois, o ponto de partida da dogmática e o seu desenvolvimento e conteúdo variam.

No período mais primitivo da igreja cristã, ela vivia pela palavra do evangelho proclamada pelos apóstolos, que foi esclarecida e expandida nas epístolas e nos Evangelhos. Não havia diferença entre a palavra recebida na pregação e a palavra transmitida pelos escritos. Tudo isso era aceito e reconhecido pelas igrejas cristãs como a palavra de Deus. Desde o início o Velho Testamento era, para os cristãos, o livro de revelação aumentado e completado naqueles dias pela palavra do evangelho através da pregação oral e escrita dos apóstolos. Consequentemente, desde o início, tanto o Velho Testamento quanto os escritos apostólicos possuíam autoridade nas igrejas de Cristo e eram vistos como fontes de conhecimento. Deles, as pessoas extraíam seu conhecimento de Deus e do mundo, dos anjos e dos seres humanos, de Cristo e de Satanás, da igreja e dos sacramentos. Desde os tempos mais antigos, era costume demonstrar a verdade da fé, a confissão da igreja, por meio da Sagrada Escritura, as Escrituras dos profetas e dos apóstolos. Dogma era aquilo que Cristo e os apóstolos tinham ensinado, não aquilo que tinha sido comunicado pela filosofia. A Escritura era a regra de fé (*regula fidei*), e a confissão e a igreja eram subordinadas a ela. A mais antiga e, desde os tempos antigos, a mais importante prova para o dogma era a prova da Escritura.[1]

APÓSTOLOS, BISPOS E O RETORNO À ESCRITURA

Mas, pela natureza do caso, nesse período inicial, as linhas limítrofes entre os escritos apostólicos e não-apostólicos nem sempre eram muito claras. Assim como os escritos proféticos e apostólicos não eram igualmente conhecidos nas diferentes igrejas, por todas e em todos os lugares, o mesmo ocorria com certos escritos não-apostólicos altamente estimados em algumas igrejas e lidos publicamente em seus cultos. Mesmo que, materialmente falando, um grande grupo de escritos apostólicos desfrutasse de autoridade canônica, o cânon, em um sentido formal, só foi estabelecido muito tempo depois. Além disso, em um estágio muito primitivo, a fórmula batismal se desenvolveu em um credo curto que se expandiu gradualmente até formar o Credo Apostólico. Seeberg crê até mesmo que várias expressões do Novo Testamento, como διδαχη (ensino),

[1] Adolf von Harnack, *History of Dogma,* trad. Neil Buchanan, J. Miller, E. B. Speirs, W. McGilchrist e A. B. Bruce, 7 vols. (Londres: Williams & Norgate, 1896-99), I, 13, 145-49; idem, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries* (Nova York: Harper, 1962 [1908]), 219ss., 279ss.; Rudolf Knopf, *Das nachapostolische Zeitalter: Geschichte der christlichen Gemeinden vom Beginn der Flavierdynastie bis zum Ende Hadriauns* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1905), 348, 393ss.; Reinhold Seeberg, *Textbook of the History of Doctrine,* trad. Charles A. Hay, 2 vols. em 1 (Filadélfia: Lutheran Publication Society, 1905), 46, 135. Johannes Knuze, *Glaubensregel, heilige Schrift und Taufbekenntnis Untersuchungen über die dogmatische Autorität, ihr Werden und ihre Geschichte, vornehmlich in der alten Kirche* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1899), 493; Th. Zahn, "Glaubensregel", *PRE*[3], VI, 682-88.

ὁδός (caminho), λόγος (palavra, razão) e, particularmente, τύπος διδαχῆς (a forma do ensino), que os apóstolos proclamavam e que as igrejas tinham de seguir (Rm 6.17; 16.17; 1Co 4.17) já sugeriam a existência de um pequeno catecismo dogmático e ético.[2] Embora provavelmente não devamos supor que essas expressões apontem para um credo estabelecido, fixo, não há dúvida de que elementos do Credo Apostólico remontam a fins do século 1º.[3] E, embora no período mais antigo a autoridade da Escritura fosse decisiva para a doutrina da igreja, gradualmente a tradição se desenvolveu ao lado dela e ganhou *status* independente como fonte de conhecimento. Logo, com o surgimento do episcopado e contra uma ampla variedade de seitas e heresias, surgiu a ideia de que os bispos eram os sucessores legítimos dos apóstolos e os portadores da verdade. Consequentemente, em virtude da "graça da verdade" (*charisma veritatis*) dada a eles, eles eram designados a decidir qual era a verdade pura, apostólica e cristã. Através desse processo, o ensino dos bispos tornou-se a "regra da verdade" (*regula veritatis*), e a autoridade da Escritura cada vez mais desaparecia nas sombras. A tradição tornou-se uma força ao lado da Sagrada Escritura, e, não muito tempo depois, superior a ela. Finalmente, quando a tradição recebeu seu próprio órgão infalível na pessoa do papa, ela também, de fato, assumiu o lugar da Palavra de Deus, pois "a *auctoritas interpretiva* é invariavelmente a suprema e verdadeira autoridade".[4]

[14] Já nos tempos medievais, e mais tarde, especialmente durante a Reforma, surgiram muitos movimentos em oposição a essa desvalorização e negligência da Escritura. A Reforma novamente assumiu honestamente sua posição no evangelho original, assim como Jesus voltou da tradição dos anciãos para a lei e os profetas e restaurou à Escritura o lugar de honra que lhe é devido. E, mais tarde, quando cada tradição das igrejas protestantes ameaçou novamente tornar-se a força abafadora da liberdade, surgiu um movimento que, voltando as costas ao Escolasticismo, lançou suas âncoras na Sagrada Escritura. Erasmo já defendia um Cristianismo simples, prático e bíblico,[5] uma posição compartilhada por muitos renascentistas, assim como pelos socinianos, remonstrantes e numerosas seitas que, mais tarde, desempenharam um papel tanto dentro quanto fora das igrejas da Reforma. Esse movimento recebeu apoio até mesmo de teólogos como Calixto e Cocceius e, no século 18, tornou-se cada vez mais importante. Então, parcialmente sob a influência do racionalismo e do pietismo, assumiu uma posição decididamente hostil em relação à confissão da igreja e se opôs a ela em nome da Sagrada Escritura.[6]

---

[2] Alfred Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit,* Mit einer Einführung von Ferdinand Hahn, Unveranderter nachdruck der Ausg. von 1903 (Munique: Kaiser, 1966); idem, *Das Evangelium Christi* (Leipizig, 1905).

[3] Adolf von Harnack, "Apostolisches Symbolum", *PRE*[3], I, 741.

[4] Harnack, *Mission and Expansion of Christianity,* 233; Seeberg, *History of Dogma,* 137.

[5] Friedrich Lezius, *Zur Charakteristik des religiösen Standpunkes des Erasmus* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1895).

[6] Cf. *e.g.,* *Anton Friderich Büsching, *Epitome Theol. Christ.* (1756); **Gedanken von der Beschaffenheit und dem Vorzüge der biblischen dogmatischen Theologie von der Scholastischen* (1755). Nota do organizador: Bavinck não indica o nome do autor de *Gedanken* e dá 1755 como o ano da publicação, em vez de 1756, para *Epitome.*

Mais tarde, outros, embora também defendessem uma dogmática bíblica, como regra, tinham dela uma compreensão mais profunda do que fora possível sob a influência do sobrenaturalismo não-histórico. Foi especialmente F. C. Oetinger[7] que, insatisfeito com os conceitos abstratos da teologia predominante no século 18, retornou às ideias concretas, substanciais e vivas que encontrou nas Escrituras. Em sua dogmática,[8] que foi publicada somente muitos anos depois de sua morte, ele se esforçou não para manter as palavras da Escritura, mas, por meio das palavras, penetrar a realidade e compreender as coisas indicadas pelas palavras. Nesse sentido, ele deve muito a Bengel,[9] mas, em outro sentido, ele deve muito à influência de Jacob Böhme. Ele não permitiu que as coisas que encontrava na Escritura ficassem ao lado uma das outras, isoladamente, mas concebeu-as como um sistema. Em sua mente, Deus e o mundo, matéria e espírito, natureza e graça tornam-se uma unidade vital, um sistema orgânico de verdades, no qual a ideia de vida animava todas as partes e cada parte particular era vista à luz do todo. J. T. Beck,[10] embora evitando os elementos teosóficos que Oetinger pegou de Bõhme, assumiu seu conceito de dogmática bíblica. Contra aqueles que viam a consciência cristã como a fonte epistemológica da verdade, Beck afirmava que a Sagrada Escritura e somente ela é a fonte correta da dogmática. O conteúdo da fé, afinal, está fora de nós e só se torna nossa propriedade pela fé. O intelecto não é produtivo, mas receptivo, e é feito receptivo, santificado e renovado pela verdade que vem a nós de fora, da Escritura. Contudo, como o conteúdo da fé, *i.e.,* a verdade divina, existe independentemente de nós e à parte de nós (e como tal pode ser aceito somente pela fé), ele tem seu próprio princípio, seu próprio método e seu próprio sistema. A Escritura contém a plena verdade divina em sua completude, *i.e.,* a verdade que estava escondida em Deus antes de todos os tempos, de fato, como o fundamento para a criação do mundo e o cuidado permanente de Deus por ele. Mesmo agora, depois da queda, apesar do pecado, a verdade de Deus se torna conhecida no mundo por seu próprio poder divino interior. É, portanto, tarefa do teólogo dogmático reproduzir essa verdade em sua existência objetiva, na realidade de suas relações orgânicas. Isso significa colocar de lado todo conhecimento teológico especial (*gnosis*) nessa reprodução. O teólogo não deve adotar nenhum outro método que não o genético, *i.e.,* o método que expressa a verdade em termos de seu próprio curso de desenvolvimento de um modo que todas as suas partes mantenham sua relação orgânica uma em relação às outras.[11]

[7] Nota do organizador: Friedrich Christoph von Oetinger (1702-82) foi um teólogo e pastor luterano que cresceu em uma tradição religiosa pietista e foi grandemente influenciado pelo pensamento teosófico de Jacob Böhme (1572-1624).

[8] F. C. Oetinger, *Theologia ex idea vitae deducta,* reeditado por Konrad von Ohly, 2 vols. (Berlim e Nova York: W. De Gruyter, 1979).

[9] Nota do organizador: Johannes Albrecht Bengel (1687-1752) foi um erudito luterano do Novo Testamento e crítico textual. Seu texto do Novo Testamento e seu aparato (1734) representam o início do moderno criticismo textual.

[10] Nota do organizador: Tobias Beck (1804-78) lecionou teologia e ética na Basiléia e mais tarde em Tübingen. Sua teologia foi caracterizada por um método decididamente bíblico (colocando de lado a filosofia e o dogma da igreja), focalizando a ideia do reino do céu.

[11] J. T. Beck, *Einleitung in das System der christlichen Lehre* (Stuttgart: J. F. Steinkopf, 1870), 22-81; idem, *Die christlich Lehrwissenchaft* (Stuttgart: J. F. Steinkopf, 1875), 15-45; idem, *Vorlesungen über christliche Glau-*

Embora J. C. K. von Hoffmann[12] não pertença a essa escola de pensamento, ele se tornou proeminente por meio de sua ênfase de que a dogmática deve ser caracterizada por um modelo e uma prova estritamente bíblicos. Animado por sua juventude e por um grande amor pela história, ele impressionou profundamente em uma época posterior por mostrar a unidade que fato e palavra, história e doutrina, conteúdo e forma, juntos, estabelecem na Sagrada Escritura. Por essa perspectiva, ele via todo o Velho e o Novo Testamentos como uma história da salvação (*heilsgeschiedenis*) que era coerente em todas as suas partes. Nessa história da redenção da humanidade, palavra e fato caminham juntos consistentemente e ambos apontam e conduzem a Cristo, à igreja e ao novo céu e nova terra. Mantendo essa realidade, Hoffmann também determinou o caráter da prova escriturística necessária na dogmática. Não é o caso de que dogmas isolados sejam demonstrados com a ajuda de textos isolados, mas todo o sistema de verdades deve ser provado por toda a Escritura. Consequentemente, a Escritura em sua inteireza, palavra combinada com ato e história com doutrina, é o fundamento da dogmática, e o sistema dogmático deve ter o mesmo conteúdo material da Sagrada Escritura. De acordo com Hoffmann, então, a dogmática não é um relato de estados de consciência piedosos, nem uma exposição da doutrina da Escritura ou da igreja, nem um sistema deduzido de um princípio supremo. Em vez disso, ela é a revelação científica daquilo que faz com que um cristão seja um cristão, o autoconhecimento e a autodeclaração do crente. Por essa razão, a prova escriturística para um sistema dogmático deve corresponder à Sagrada Escritura em todas as suas partes, em conteúdo, articulação e ordem.[13] Com essa determinação da "essência e lei da prova escriturística", Hoffmann exerceu enorme influência sobre uma ampla e diversa variedade de teólogos, como Kähler, Cremer e Schlatter, entre outros.[14]

A VOLTA AO SUJEITO

[15] Como resultado da grande inversão ocorrida em décadas recentes na filosofia, entrou em voga ainda outro método além dos métodos bíblico e tradicionalista. Esse método não parte da doutrina da igreja ou do ensino da Escritura, mas do sujeito que crê, da consciência cristã. Kant, Schleiermacher e Hegel concordaram em não mais considerar a verdade religiosa como dada objetivamente na

benslehre, heraugsgegeben von J. Lindenmeyer (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1886-87), I, 530-48.

[12] Nota do organizador: Johann Christian Konrad von Hoffmann (1810-77) foi um teólogo luterano que lecionou em Erlangen e é conhecido por sua obra teológica bíblica pioneira sobre a ideia da história da salvação (*heilgeschichte*).

[13] J. C. K. von Hoffmann, *Weissagung und Erfüllung im Alten und im Neuen Testamente: Ein theologischer Versuch* (Nördlingen: C. H.Beck, 1841-44),1ss.; *idem, Der Schriftbeweis: Ein theologischer Versuch* (Nördlingen: C. H. Beck, [1853]), I, 1-32.

[14] M. Kähler, *Die Wissenschaft der christlichen Lehre,* 3ª. ed. (Leipzig: A. Deichert, 1905); Herman Cremer in Otto Zöckler's *Handbuch der theologischen Wissenschaften,* 3ª. ed., 5 vols. (Nördlingen e Munique: C. H. Beck, 1889-90), III, 59-84, esp. 81-84; Franz Reiff, *Die christliche Glaubenslehre* (Basiléia, 1884); R. Kübel, *Das christlichen Lehrsystem nach der Heiligen Schrift* (1873); Eduard Böhl, *Dogmatik: Darstellung der christlichen Glaubenslehre auf reformiert-kirchlicher Grundlage* (Amsterdã: Von Scheffer, 1887), xiiiss.

Escritura ou na confissão, e os três criam que ela podia ser encontrada e extraída do sujeito religioso. Embora suas ideias sobre a origem e a essência da religião divergissem amplamente, cada um deles tomou um caminho diferente para chegar ao conhecimento de Deus e das coisas divinas. Kant baseou a teologia na moralidade e, com base na liberdade moral do homem, postulou a existência de Deus e a imortalidade. Para Schleiermacher, a essência da religião está no sentimento de dependência absoluta, e ele, portanto, via a dogmática como um relato dos estados de consciência piedosos abrangidos por esse sentimento. E, finalmente, Hegel atribuía a primazia, na religião, a representações religiosas (imagens pictóricas) e cria que, pelo raciocínio dialético dessas representações ele poderia chegar a conceitos puros e verdadeiros. Todos esses três métodos foram assumidos na dogmática pelos teólogos de várias escolas. Aqueles que são mais intelectuais e especulativos por natureza se associam mais estreitamente com Hegel e, com respeito ao seu método dogmático, têm em comum as ideias básicas: (1) os humanos não possuem um órgão distinto nem uma faculdade especial para o conhecimento religioso. Eles podem adquirir o conhecimento, seja de que tipo for, somente por meio de seu intelecto e capacidade de raciocínio. (2) Falar corretamente sobre o conhecimento religioso requer o pressuposto de que o sobrenatural pode ser conhecido. Consequentemente, a pessoa deve ser capaz de reunir provas que mais ou menos conduzam à existência de Deus, da alma e da imortalidade ou à realidade dos fatos da salvação como sustentados pelos cristãos. (3) Daí segue-se que não podem existir duas visões de mundo coexistindo lado a lado, uma religiosa e outra científica. Em vez disso, só pode haver uma visão de mundo, que é simultaneamente religiosa e científica. A fé e o conhecimento, em outras palavras, não são incompatíveis. (4) Contudo, se surgir uma distinção entre a verdade religiosa e a filosófica, ela só poderá consistir na forma ou modo de expressão. Muito embora a religião articule na forma de representações aquilo que a filosofia expressa na forma de conceitos, materialmente elas possuem o mesmo conteúdo. Os teólogos da mediação, como Rothe e Dorner, e especialmente os teólogos modernos como Strauss, Biedermann, Pfleiderer e Scholten, prontamente aceitaram esse método, e ele também foi aceito por alguns teólogos hoje.

Mas depois que a filosofia especulativa perdeu sua fascinação e cedeu seu lugar à ciência natural exata, outros teólogos, tanto das escolas de pensamento mais conservadoras quanto das mais progressistas, buscaram refúgio no método de Schleiermacher e Kant. A esse respeito, eles concordam com os seguintes pontos formais: (1) fonte e o órgão de conhecimento religioso não é o intelecto e a razão, mas a consciência humana, o coração, os sentimentos e a vontade. A religião está arraigada na natureza espiritual interior do homem, em suas necessidades morais e em suas experiências. (2) Para aqueles que seguem o método de Kant, essas experiências morais, embora não sejam imediatamente religiosas por natureza, são o ponto de partida para a religião. A partir dessa base, é possível fazer progressos e, pelo raciocínio e pela postulação, concluir a existência de uma realidade

que corresponde às representações religiosas. Para aqueles, porém, que aceitam o método de Schleiermacher, essas experiências espirituais internas já possuem um caráter religioso. O sentimento de dependência absoluta é, por natureza, um sentimento religioso, e a religião é um elemento original e essencial na natureza humana. Consequentemente, a dogmática não tem outra tarefa senão descrever esses estados de consciência piedosos e, por meio dessa descrição, já obtém o conhecimento religioso que pode ser alcançado pelos seres humanos. (3) Esse conhecimento religioso, obtido por uma forma ou por outra, é essencialmente distinto daquele que a ciência busca adquirir. A religião e a ciência, crer e conhecer, embora ocorram lado a lado, são totalmente distintas uma da outra. Cada uma tem seu próprio campo de interesse, e uma nada tem a ver com a outra. Como um ser humano, o filósofo tem o mesmo retrato de Deus que qualquer outra pessoa, embora, como filósofo, ele possa ser um deísta ou um panteísta. Quando muito, como pensam Lipsius e Rauwenhoff,[15] no fim, pode ser possível haver alguma medida de acordo entre a cosmovisão religiosa e a científica.

[16] Até alguns anos atrás, esse método subjetivo – seja de um molde mais ético ou mais místico – possuía uma influência virtualmente incontestável no campo da dogmática. Nenhuma mudança essencial foi feita com relação a isso nem mesmo por Ritschl. É verdade que, em seu segundo período, ele começou a resistir seriamente não apenas ao conceito de filosofia da escola de Hegel, mas também ao método de Schleiermacher e Hoffmann, que concordavam em ter a consciência religiosa como seu ponto de partida. Sob a influência da recente avaliação da personalidade humana, obtida a partir de seus estudos históricos, ele retornou, na dogmática, à revelação de Deus na pessoa de Cristo. Ele imaginou essa revelação, contudo, de uma forma peculiar a ele e em um sentido muito restrito. A revelação não continha nenhum ensino metafísico sobre a origem, a essência e o fim de todas as coisas, mas apenas a manifestação graciosa da vontade de Deus para o estabelecimento de seu reino na terra. Consequentemente, para Ritschl, o conteúdo da religião era limitado aos "juízos de valor"; os dogmas não subentendiam uma cosmovisão teórica ou filosófica, mas somente aquilo que corresponde à necessidade religiosa da igreja. A dogmática não era uma ciência pura, mas prática, limitada à doutrina de fé e salvação. Ela é restrita àquilo que pode ser utilizado na pregação e às relações dos cristãos entre si. Para tratar do assunto, portanto, é necessário que o teólogo dogmático se posicione dentro, e não fora da igreja de Cristo. Ele deve adquirir a mesma experiência ético-religiosa que, no caso da igreja, constitui a base para sua fé. Somente então ele pode entender a importância religiosa de Jesus e apreciar o dom do amor gracioso de Deus em sua pessoa. Embora Ritschl fosse inclinado a recorrer a Lutero e a Melanchthon para esse método, ele se esqueceu de indicar o critério pelo qual o conteúdo da religião cristã pode ser julgado. Isso

[15] I. J. de Bussy, "De Ontwikkelingsgang der Moderne Richting", *De Gids* 7, n. 3 (outubro de 1889): 91-135. Nota do organizador: Este ensaio é uma revisão de L. N. C. Rauwenhoff, *Wijsbegeerte van den Godsdienst,* vol. 1 (Leiden, 1887).

resultou em grande dificuldade para seus seguidores e fez com que eles se separassem em várias direções.

À esquerda, Hermann tentou, tanto quanto possível, separar a fé de todo conhecimento (*notitia*) e concebê-la unicamente como confiança (*fiducia*). Essa fé, concebida como uma certeza prática, não está baseada em qualquer autoridade, mas surge por meio da experiência moral, pela profunda impressão que a personalidade de Jesus deixa sobre toda mente que está à procura de Deus. Pois o Jesus histórico que surge diante de nossa mente nos Evangelhos, enquanto nos humilha com sua pureza moral, por um lado, por outro lado nos ilumina com sua simpatia e amor pelos pecadores e gera, em nosso coração, confiança nele e em Deus. Esse retrato de Jesus, sua "vida interior", à parte de seus milagres, é o fundamento final e mais básico de nossa fé. Na medida em que o grau de nossa experiência moral se torna mais elevado, o conteúdo de nossa fé aumenta. O conteúdo da fé, contudo, não consiste em "entidades empiricamente inteligíveis", mas em experiências ético-religiosas que sempre permanecem pessoais e não podem ser organizadas em um sistema.[16] Por esse processo de raciocínio, Hermann alterou completamente a posição da teologia e da experiência. A consciência cristã, a experiência moral, é a fonte de conhecimento para a dogmática, desde que o conteúdo da fé se desenvolva a partir da própria fé. É verdade que Hermann distingue entre o fundamento e o conteúdo da fé, mas o fundamento da fé, que é a "vida interior" de Jesus, é tão vago que não se pode fazer muita coisa com ele, e ele desaparece completamente na medida em que a fé é separada de todo conhecimento (*notitia*). Todavia, muitos discípulos de Ritschl seguiram Hermann nessa direção, embora alguns deles reconhecessem que a fé nem sempre é, como Hermann crê, gerada pelo impacto direto da imagem de Jesus na mente humana, mas também indiretamente, pela pregação e pela formação da pessoa.[17] Contudo, todos concordam que a fé e seu conteúdo são produto da experiência moral pessoal (um *Erlebnis*).[18] As ideias de Kant (a religião está baseada na moralidade; o espírito humano primeiro se afirma na esfera moral e então ascende ao numenal ou sobrenatural) ainda estão em atividade aqui. E, assim como em Kant, aqui também a dogmática e a ciência acabam se separando uma da outra. De acordo com Otto Ritschl, a ciência se interessa somente pelo que é finito. No entanto, as pessoas são também seres religiosos, que, além de sua ciência, também têm fé – *i.e.*, experiência mo-

[16] W. Hermann, *Die Verkehr das Christen mit Gott*, 4ª. ed. (Stuttgart: Cotta, 1903), 82ss. Nota do organizador: tradução inglesa: *The Communion of the Christian with God*, org. Robert T. Voelkel (Filadélfia: Fortress, 1971). Cf. M. Peters, "Zur Frage nach dem Glauben", *Neue Kirchliche Zeitschrift* (1903).

[17] *E.g.*, O. Ritschl, "Der geschichtlich Christus, der christliche Glaube und die theologische Wissenschaft", *ZthK* 3 (1893): 384ss.; J. Weiss, *Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1894), 134ss.

[18] Gottschik, *Die Kirchlichkeit der sogenannte kirchliche Theologie* (Freiburg, 1890), 11ss.; Reischle "Der Streit über die Begründung des Glaubens auf den geschichtlichen Jesus Christus", *ZthK* 7 (1897): 171-264; A. von Harnack, *Zur gegenwartige Lage des Protestantismus* (Leipzig, 1896); *idem, What Is Christianity?* Trad. Thomas Bailey Saunders (Nova York e Evanston: Harper and Row, 1957 [1900]); Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'aprés la psychologie et l'histoire*, 7ª. ed. (Paris: Fischbacher, 1903), 359ss. Nota do organizador: Este volume também está disponível em tradução inglesa: *Outlines of a Philosophy of Religion based on Psychology and History* (Londres: Hodder and Stoughton, 1897).

ral de Deus – em seu coração e, por essa perspectiva, interpretam todas as coisas religiosamente. A visão de mundo é a mesma para o crente e para o não-crente, mas o crente avalia tudo de forma diferente. O crente subordina todas as coisas a Deus como o Santo e como Aquele que ama e apresenta um relato disso em sua dogmática. Consequentemente, essa dogmática é a formulação coerente da vida de fé e é totalmente pessoal.[19]

Mas, na escola de Ritschl, uma tendência à direita foi tomada por teólogos como Kaftan, Wobbermin, Kattenbusch, Traub e outros, que fizeram uma séria tentativa de escapar do subjetivismo da teologia da consciência e tomar uma posição mais objetiva. Assim, enquanto Kaftan reconhece que a fé está arraigada na vida pessoal e surge na forma de experiência moral, ele percebe que ela não é meramente confiança, mas também conhecimento. Por isso, a dogmática deve ser uma ciência normativa. Ela precisa de uma autoridade sobre a qual se basear e deve falar em um tom de voz absoluto. Portanto, na obra de Kaftan, a revelação e a Escritura se tornam mais proeminentes e alcançam uma importância maior para a dogmática. Wobbermin, de forma análoga, argumenta que o conteúdo de nossa consciência moral-religiosa pode ser traçado até uma autoridade objetiva fora dela, uma autoridade que aparece diante de nós na pessoa de Cristo. Cristo tem autoridade para nós porque ele viveu uma comunhão incólume com o Pai e, no exercício dessa comunhão, nunca foi interrompido por pecado algum. Contudo, nós sabemos isso sobre Jesus pela história. Nossa consciência devota e nossa experiência religiosa não podem ser a fonte da verdade de fé, já que nós só podemos conhecê-la a partir do testemunho dos apóstolos. Esse testemunho apostólico, porém, não deve ser considerado como Escritura inspirada, mas como a fonte histórica da autoridade dada a nós na forma de revelação para a vida moral-religiosa. Dessa forma, a dogmática mais uma vez adquire uma fonte e norma objetiva e assim também aceita a tarefa de apresentar e explicar a religião cristã como *verdade*. A teologia dogmática, portanto, não pode ser separada dualisticamente da ciência nem ser totalmente separada da metafísica. Pelo contrário, ela tem uma atribuição tripla: (1) Demonstrar que é racional e até mesmo necessário, com respeito às questões supremas do conhecimento, adotar a posição da fé cristã. (2) Indicar de qual tipo de conhecimento, relativo a essas questões, a fé cristã trata. (3) Demonstrar que as doutrinas de fé não contradizem as descobertas reconhecidas da ciência. Embora grande parte da tentativa de Kaftan e de Wobbermin mereça nossa apreciação, eles não tiveram sucesso em encontrar uma base firme para a dogmática. Eles não aceitam a revelação e a Escritura como elas se apresentam a nós, mas, em termos de conteúdo e alcance, fazem-nas dependentes do julgamento do teólogo dogmático. O fato é, diz Kaftan, que, no uso que fazemos da Escritura, devemos nos deixar orientar pelas ideias práticas da religião, especialmente pelas ideias de reino de Deus e reconciliação. Wobbermin diz que a autoridade máxima para uma verdade de fé está na consciência moral-religiosa de Jesus, mas qual é o conteúdo dessa consciência é algo que devemos tentar descobrir. Essa

[19] O. Ritschl, "Theologische Wissenschaft und religiöse Spekulation", *ZthK* 12 (1902): 202-48.

descoberta deve ser obtida pelo uso do método histórico-psicológico, partindo da Escritura como uma fonte puramente histórica e um documento de revelação. A máxima "segundo a Escritura" está subordinada à regra "segundo a fé". Dessa forma, a revelação está localizada, de forma final, no sujeito religioso. Portanto, devemos concluir que a ala direita da escola de Ritschl falha em colocar-se acima de teologia da consciência.[20]

A BUSCA POR UMA TEOLOGIA CIENTÍFICA, OBJETIVA

[17] Em anos recentes, isso tem sido sentido e expresso também pelos teólogos mais jovens. Em sua opinião, Ritschl foi inconsistente, parando no meio do caminho. Sua intenção real, afinal de contas, não foi outra senão – seguindo os passos de Kant – fazer uma completa separação entre religião e ciência. Mas ele falhou em fazer a separação completa. À religião, ele continuou a incorporar elementos teóricos, vinculou-a à história, adotou uma visão de mundo parcial, em favor do Cristianismo, fez com que a exegese e a história fossem subservientes a um sistema e, fundamentalmente, continuou sendo um teólogo dogmático. Mas, argumenta-se, esse dogmatismo remanescente também deve ser descartado. Por um lado, aplicando consistentemente o princípio da separação, devemos ver a religião como puramente prática. Com Schleiermacher, devemos ver a religião como piedade subjetiva, como o misticismo do coração. Por outro lado, devemos emancipar toda a teologia de qualquer tendência subjetiva. A Escritura e a igreja, a história e o dogma devem ser estudados cientificamente, e todo o Cristianismo deve ser classificado entre os fenômenos humanos universais da religião. Consequentemente, uns poucos anos atrás, o assim chamado método da história da religião foi aplicado ao estudo do Velho e do Novo Testamentos por Wellhausen, Duhm, Smend, Delitzsch, Zimmern, Winckler, Gunkel, Bousset, Deismann, Wrede, Wernle e Heitmuller, entre outros. Esse método foi aplicado à história do dogma, entre outros, por Krüger, von Schubert, Sell e Weinel e, na dogmática, especialmente por Ernst Troeltsch, de Heidelberg.

De acordo com Troeltsch, a unidade que costumava existir entre religião (Cristianismo) e ciência foi definitivamente rompida desde o surgimento do racionalismo do século 18. Esse rompimento foi causado pela mudança que ocorreu tanto na interpretação da ciência quanto na da religião. A ciência colocou de lado todo o apriorismo, tornou-se positiva e baniu a metafísica. Hoje ela existe apenas como ciência matemático-mecânica, natural, e como estudo crítico-comparativo da história. Em ambos os aspectos ela é oposta à velha

[20] J. Kaftan, "Was ist Schriftgemäss?", *ZthK* 3 (1893): 93ss.; *idem,* "Zur Dogmatik", *ZthK* 13 (1903): 114; Wobbermin, *Grundprobleme der systematische Theologie* (Berlim, 1899); idem, *Theologie und Metaphysik* (Berlim: 1901); F. Trub, "Die religionsgeschichtliche Methode und die systematische Theologie", *ZthK* 11 (1901): 323ss.; Häring, "Zur Verständigung in der Systematische Theologie", *ZthK* 9 (1899): 97ss.; Kattenbusch, "Die Lage der Systematische Theologie in der Gegenwart", *ZthK* 15 (1905): 103-46; F. Traub, "Zur dogmatischen Methodenlehre", *Theologische Studien und Kritiken* 78 (1905): 425-52; J. Bovon, *Dogmatique Chrétienne,* 2 vols. (Lausane: Georges Bridel, 1895-96), I, 63-96. Cf. Ecke, *Die theologische Schule Albrecht Ritschls und die evangelische Kirche der Gegenwart* (Berlim, 1897).

interpretação de religião e teologia. E, assim, a teologia mudou gradualmente no sentido de que os teólogos não querem mais ter relação com uma autoridade externa e, tanto quanto possível, querem abandonar os elementos sobrenaturais – como profecia, milagre e inspiração – que ocorrem na religião baseada na autoridade, aceitam plenamente o criticismo histórico da Escritura e consideram os dogmas puramente como expressões de fé pessoal. Consequentemente, não existe mais um método pelo qual o Cristianismo ainda possa ser mantido como religião absoluta. O método histórico-apologético e o especulativo, assim como o método da experiência religiosa, tentaram isso em vão. A teologia, portanto, não tem alternativa a não ser romper radicalmente com todo método dogmático e aplicar com honestidade e consistência o método da história das religiões. O Cristianismo deve ser liberto, objetiva e subjetivamente, de seu isolamento e incorporado ao contexto da história como um todo, como uma parte que é da história geral das religiões. Ele deve ser estudado em termos do método da história das religiões, que não provará que o Cristianismo é a religião absoluta porque a história faz com que todas as coisas sejam relativas. Uma vantagem, porém, é que o Cristianismo pode ser estudado como um fenômeno genuinamente histórico, sem temor de criticismo. Além disso, ele pode ser julgado por um critério fornecido pela história e pelo exame comparativo das religiões e, contudo, ainda ser reconhecido e honrado em seu enorme valor histórico como a mais nobre das religiões.[21]

Ao mesmo tempo, como era de se esperar, esse método da história das religiões não encontrou muito apoio entre os ritschlianos,[22] não merecendo crédito por causa de sua inconsistência. Pois, se aceitarmos o conceito positivista de ciência e procurarmos refúgio para a religião na sua separação da ciência, não haverá paz até que a religião tenha cedido todos os seus elementos teóricos à ciência e para ela mesma nada tenha restado, a não ser um vago sentimento místico. Mas parece que a ciência moderna não pode deixar a religião em paz nem mesmo em seu canto escondido no coração humano. Pois nem mesmo o método histórico é considerado totalmente científico. Muitos eruditos defendem a independência da ciência da história lado a lado com a da natureza,[23] mas é muito importante que hoje em dia essa independência tenha de ser vigorosamente defendida. É um ob-

[21] E. Troeltsch, "Die Selbständigkeit der Religion", *ZthK* 6 (1896): 177; *idem,* "Geschichte und Metaphysik", *ZthK* 8 (1898): 1ss.; *idem, Die Wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1900); *idem,* "Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie", in *Gesammelte Schriften von Ernst Troeltsch,* 10 vols. (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1913), II, 729-53; *idem, The Absoluteness of Christianity and the History of Religions,* trad. David Reid (Richmond, Va.: John Knox, 1971 [1902]); *idem, Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionsgeschichte* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1905); Cf. Rade, "Zum Streit um die rechte Methode der christlichen Glaubenslehre", *ZthK* 11 (1901): 429-34.

[22] Hegler, "Kirchengeschichte oder christliche Religionsgeschichte", *ZthK* 13 (1903): 1-38; Traub, "Kirchliche und unkirchliche Theologie", *ZthK* 13 (1903): 39-76; Gottschick, "Die Entstehung der Losung der Unkirchlichkeit", *ZthK* 13 (1903): 77-94; Reischle, "Historische und dogmatische Methode der Theologie", *Theologische Rundschau* (1901): 261-75, 305-24; Traub, "Die religionsgeschichtliche Methode und die Systematische Theologie", *ZthK* 11 (1901): 301-40; W. Hermann, revisão de "E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christenthums und die Religionsgeschichte*", *Theologische Literaturzeitung* 27 (1902): 330; A. von Harnack, *Die Aufgabe der theologische Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte* (Berlim: G. Schade, 1901).

[23] H. Bavinck, *Christelijke Wetenschap* (Kampen: Kok, 1904): 65ss.

jetivo da ciência moderna fazer com que as ciências humanas se tornem positivas e exatas, aplicando os métodos da ciência natural até onde for possível em sua esfera de atuação. Por um período de tempo considerável, isso já vem sendo feito na psicologia – com alguns resultados. De alguma forma, há vários anos, o método experimental vem sendo aplicado ao fenômeno religioso. Antes que se comece a especular deve-se primeiro, tanto quanto for possível, estudar o fenômeno e estabelecer os fatos. As pessoas religiosas devem ser observadas e examinadas da mesma forma exata que se faz com as pessoas doentes, os neuropáticos e os pacientes mentais. Sua vida espiritual deve tornar-se o objeto do estudo científico pelo mesmo método que é usado quando a vida psíquica dos animais, das crianças e de homens e mulheres adultos é observada e estudada. É claro que, nessa relação, os "casos interessantes" são os primeiros a receber atenção. Assim como a arte pode ser mais bem estudada a partir das obras-primas produzidas nessa área, assim também pode ser melhor descobrir a essência da religião através do estudo daquelas pessoas que são totalmente absorvidas por ela. Os profetas, os videntes, os extáticos, os visionários, os entusiastas, os santos fazedores de milagres, os heréticos e os cismáticos manifestam melhor a religião em seu poder pessoal, individual, original e criativo. O conteúdo da religião é imaterial: tudo depende da forma característica. Esses fenômenos religiosos devem, então, ser primeiro observados objetivamente, sem juízo ou avaliação predeterminada. "A exclusão da transcendência", como diz Flournoy, é a primeira exigência necessária na aplicação do método científico ao fenômeno religioso. Em segundo lugar, deve-se acrescentar, como princípio heurístico, "a interpretação biológica do fenômeno religioso", *i.e.,* deve-se ver o fenômeno religioso "como a manifestação de um processo vital". A religião deve ser examinada em sua natureza psicofísica, seu crescimento e desenvolvimento, em conexão com as outras funções da alma e em sua importância para o indivíduo e a sociedade. Uma vez que tudo isso tenha sido feito, obtém-se um sólido fundamento para uma possível especulação e pode-se, talvez, extrair várias conclusões metafísicas. O estudo histórico-comparativo e experimental-psicológico da religião, assim, finalmente culmina em uma filosofia da religião, uma dogmática filosófica.[24]

[18] Sobre o método da dogmática, como vimos, há grande diferença de opinião. Essas diferenças, contudo, podem ser imediatamente reduzidas em tamanho se dissermos que, para o estudo da dogmática, os métodos da história das religiões e o psicológico não são habilitados. Isso não significa, é claro, que esses dois métodos não tenham o direito de existir e que sua aplicação não possa produzir algum fruto para o estudo da dogmática. Muito pelo contrário.

[24] Th. Flournoy, *Les principes de la psychologie religieuse* (Genebra: H. Kündig, 1903); Georges Berguer, *L'application de la Méthode Scientifique à la Theologie* (Genebra, 1903); Murisier, *Les Maladies du sentiment religieux,* 2ª. ed. (Pans: Félix Alcan, 1903); William James, *The Varieties of Religious Experience* (Cambridge: Harvard University Press, 1985 [1904]); B. Duhm, *Das Geheimnis in der Religion* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1927 [1896]); G. Verbrodt, *Psychologie in Theologie und Kirche* (Leipzig, 1893); *idem, Psychologie des Glaubens* (Göttingen, 1895); *idem, Beiträge zur religiosische Psychologie* (Leipzig, 1904); S.Cramer, *De Godsvrucht Voorwerp van Christliche historische Onderzoek* (Amsterdã, 1903); cf. C. Hylkema, revisão de Cramer em *Theologische Tijdschrift* 34 (1900): 385-98.

A religião é sempre e em todos os lugares o fenômeno mais importante, e é totalmente merecedora de exame e estudo. Isso é verdadeiro não somente quanto aos estudos históricos, mas também quanto aos psicológicos. A religião é um assunto que envolve toda a pessoa, que a afeta como nenhum outro poder do mundo, está relacionada com todas as funções de sua vida psíquica e se expressa em imagens mentais, emoções e ações. Ela é, portanto, da maior importância também no campo psicológico. É fascinante, para não dizer frutífero, observar os fenômenos religiosos, como a conversão, a fé, a oração, a devoção, o êxtase e a contemplação por um ponto de vista psicológico. Mas, apesar de tudo isso, o método da história das religiões e o psicológico não podem ser o método da dogmática. As razões são as seguintes.

O método experimental é aplicável somente em um grau muito limitado até mesmo na psicologia e, portanto, ainda menos no caso dos fenômenos psico-religiosos. Além disso, não se pode, em um sentido histórico e psicológico, entender os sentimentos, o pensamento e a vida religiosa de outras pessoas se o examinador não for pessoalmente religioso, não tiver ideia de religião e não puder avaliar os fenômenos religiosos a partir de um critério específico. A total "ausência de pressupostos" (*Voraussetzungslosigkeit*) faz com que o estudo e a pesquisa sejam impossíveis. Mas se a ausência de pressupostos for o objetivo da pessoa e ela assumir uma posição positivista em relação à religião, o resultado inevitável é uma "teologia de 'humor' em lugar de conceitos, um sistema de paradoxos em lugar da verdade sóbria, a 'arte' de ficar entusiasmado com tudo em lugar da convicção que busca um padrão fixo para as coisas".[25] Nessa área, o método puramente empírico resulta na rendição ao relativismo do processo ou evento histórico e na perda da habilidade de julgar o conteúdo da verdade de uma religião. Também resulta na tendência de julgar os fenômenos religiosos de forma puramente estética, em termos de sua "beleza". Então, como Nietzsche fez com Nero e Cesar Bórgia, as pessoas ficam enlevadas com os exemplos de pessoas extáticas e fanáticas, como se fossem os religiosos mais admiráveis da humanidade.

Também deve ser dito que esse relativismo consistente, que é sinônimo de total indiferentismo, certamente não é o intento dos defensores do método da história das religiões e do método psicológico. Seu objetivo, através do uso desse método, é precisamente chegar a uma dogmática baseada não em ideias abstratas, mas em fatos. Mas não é difícil demonstrar que o caminho escolhido não conduz e não pode conduzir a esse objetivo. Deixe os eruditos mostrarem histórica e psicologicamente – algo que eles não são capazes de fazer agora e nunca serão capazes de fazer – como a religião se origina, cresce, se desenvolve e cai em declínio. Também deixem que eles, se preciso for, provem estatisticamente que a religião é uma força cultural da primeira categoria e provavelmente continuará assim no futuro. Como eles podem deduzir, de tudo isso, que a religião está baseada na verdade, que uma realidade invi-

[25] Hegler, "Kirchengeschichte oder Religionsgeschichte", 18ss.

sível a suporta? Qualquer pessoa que não tenha adquirido essa convicção por outro caminho certamente não a adquirirá através do método da história das religiões e do psicológico. Só se chega à metafísica, à filosofia da religião, se a partir de outra fonte se tiver obtido a certeza de que a religião não é apenas um fenômeno interessante – comparável à crença em feiticeiras e fantasmas – mas verdade, a verdade de que Deus existe, revela-se e pode ser conhecido. Aquele que crê em uma filosofia da religião pode aceitar a aparência de estar totalmente livre de influências, mas essa aparência é falsa. A pessoa que age assim não parte de um fato que é reconhecido como certo, mas de uma certa avaliação desse fato. Ela aceita *a priori* – sem investigação – que a religião é um fenômeno normal, não patológico, e que tem sua justificação na existência e na auto-revelação de Deus. Isso priva fundamentalmente esses filósofos de todo o direito de menosprezar afrontosamente, das alturas de sua imparcialidade científica, aqueles que partem da premissa de que o Cristianismo é a verdadeira religião e que serve como padrão para o estudo das diferentes religiões. Esses filósofos da religião partem, não menos que estes, de um pressuposto não provado que eles aceitam *a priori* como fé, isto é, o impressionante pressuposto de que Deus existe, pode ser conhecido e, consequentemente, que a religião está baseada na verdade. Contra os positivistas e empiristas consistentes, eles têm tanto direito de defender essa premissa quanto aqueles que partem da verdade do Cristianismo. Sua suposição é mais vaga e geral do que a destes, mas tem o mesmo caráter e é do mesmo tipo.

Além disso, embora a premissa modernista e a cristã tenham o mesmo caráter quando vistas pela perspectiva da ciência positivista, e ambas sejam igualmente suposições de fé não provadas, em termos de plausibilidade, a primeira não está, de forma nenhuma, no mesmo nível da segunda. Pois a premissa da qual partem os modernos psicólogos e filósofos da religião, isto é, de que a religião é verdadeira, por si mesma pressupõe um conceito de religião que não foi obtido pela pesquisa cuidadosa, mas importado da teologia pelo romantismo de Schleiermacher. De acordo com esse conceito, aquilo que conta na religião é somente o estado de consciência, não as imagens mentais e as ações. Mas essa posição é insustentável. Dizer que a religião consiste em estados de consciência não é suficiente. Nem todo estado de consciência e nem todo sentimento pode ser chamado de religioso, mas apenas um certo sentimento, uma qualidade distinta de sentimento, portanto, um sentimento precipitado, de certa forma, por um poder específico. Consequentemente, o sentimento religioso não é conclusivo, mas aponta para Deus, que fez surgir esse sentimento e concede a ele uma qualidade religiosa única. Uma implicação lógica, então, é que o sentimento religioso depende e é determinado pela ideia que uma dada pessoa tem de Deus. O sentimento religioso diferirá dependendo de Deus ser concebido de forma panteísta ou deísta, monoteísta ou politeísta. Isso é provado pela história e pela psicologia. As ideias, em religião, nunca foram vistas como indiferentes, mas são sempre consideradas da maior importância. A fé, sempre e em todo lugar

inclui conhecimento (*notitia*) e, de acordo com esse conhecimento, produz um certo tipo e grau de confiança. Isso novamente surge do fato de que Deus não somente se revela no coração humano, mas também no intelecto e na consciência humana e, fora da humanidade, na natureza e na história. Nem o conceito de religião com o qual trabalha a moderna psicologia da religião nem seu conceito de revelação foram obtidos pela pesquisa cuidadosa, mas foram fornecidos pela filosofia romântica. A noção de que Deus trabalha exclusivamente no coração humano e de que, em todos os outros lugares, retirou-se de sua criação é simplesmente insustentável. Temos de fazer uma escolha aqui. Podemos considerar o mundo em sua totalidade e em todas as suas partes como obra das mãos de Deus e, nesse caso, também é uma revelação de seus atributos. A outra possibilidade é que não há razão pela qual devamos crer em uma revelação de Deus nem mesmo no coração humano.

De fato, ninguém realmente se refere às religiões do mundo tão objetivamente quanto a teoria pretende. Aqueles que assumem essa posição são os indiferentes que romperam com toda religião, mas que, por essa razão, precisamente por causa de sua profunda parcialidade, são inadequados para o estudo da religião. Aqueles, porém, que valorizam a religião e a reconhecem como verdade, sempre, em seus estudos, trazem um certo tipo de religião junto consigo e não podem se desfazer dela no exercício de seus estudos. Um ser humano não pode ficar em silêncio sobre aquilo que é mais precioso para ele em sua vida e em sua morte. Um cristão não pode manter sua fé, suas mais profundas convicções religiosas, fora de seus estudos, nem ver sua própria religião tão objetivamente quanto faria se fosse praticante de alguma religião primitiva. Ninguém, portanto, na realização de seus estudos, aplica consistentemente a ideia da equivalência de todas as religiões.

O objetivo de Troeltsch não é tirar o Cristianismo da história das religiões, mas ascender desta para a fé cristã como a religião mais elevada. Essa é, de fato, uma séria aspiração de sua parte. Ele realmente não deseja negar que o Cristianismo é a religião mais elevada, aliás, absoluta. Ele reconhece até mesmo que o Cristianismo afirma publicamente essa alegação e que ela não é incorreta simplesmente porque não pode ser provada cientificamente. Mas, em sua mente, essa é uma questão de fé que não pode ter voz no estudo científico das religiões. A ciência da religião deve realizar sua obra de forma objetiva e imparcial. Contudo, ele espera que, no fim, essa ciência demonstre que o Cristianismo é a religião mais elevada, senão absoluta, do mundo.[26] Como assinalamos acima, esse estudo, empreendido com esse objetivo em mente, parte muito definidamente de uma premissa religiosa, isto é, a de que a religião é verdadeira. Por baixo dessa investigação histórica está a premissa de que a história das religiões constitui um todo, que nessa história acontece uma revelação progressiva de Deus e que, no desenvolvimento das religiões, o Cristianismo ocupa a categoria mais elevada. Troeltsch está persuadido de tudo isso,

[26] E. Troeltsch, "Selbständigkeit", 212s.; *idem*, "Geschichte und Metaphysic", 54ss.

não como resultado de uma pesquisa puramente empírica, mas em virtude de uma apreciação pessoal, por outro caminho, portanto, do que aquele pelo qual, em teoria, ele busca certeza. No fim, ele até mesmo espera alcançar um resumo da verdade cristã descoberto pela pesquisa histórica, incluindo os resultados das ciências especiais, e, ao fazer isso, novamente crê que a religião e a ciência não podem estar em conflito – que verdade, que o mundo, que Deus é um. Tudo isso é uma evidência convincente de que o método da história das religiões e o método psicológico são mais aparência que realidade, que, de fato, eles partem definitivamente de uma certa metafísica, de apreciação pessoal, de certas premissas de fé. Isso significa, portanto, que eles são, em princípio, igualmente dogmáticos como método de uma dogmática positivamente cristã. A diferença é que os teóricos em questão afirmam como verdade um dogma diferente daquele que a Escritura nos tem ensinado. Além disso, em nome da ciência, através do método da história das religiões e do método psicológico, eles promovem esse dogma, que, para eles, é axiomático. Na prática, a aplicação desse método produz um sério conflito entre fé e teologia, igreja e escola, Escritura e ciência, um conflito que eles, então, em vão procuram resolver com a distinção entre teologia exotérica e teologia esotérica.[27]

A CERTEZA DO CONHECIMENTO TEOLÓGICO

[19] Como fica evidente a partir do que já foi dito, o método da dogmática é totalmente governado pela questão de haver ou não na religião, especificamente no Cristianismo, um caminho para se chegar à certeza diferente daquele que é usualmente tomado pela ciência. Se isso não for possível, a religião em geral e o Cristianismo em particular, inclusive a dogmática cristã, perdem toda independência. A dogmática cristã, então, constituiria uma área que – cedo ou tarde – seria entregue a outras ciências, cujo objeto é a natureza ou a história. Mas se existir uma única certeza religiosa, ela deve ser evidente tanto em sua distinção quanto em sua conexão com outros tipos de certeza.[28] Mais adiante, quando tratarmos dos princípios externo e interno da teologia (revelação e fé) trataremos desse assunto em minúncias. Entre outras coisas, argumentaremos especificamente que os métodos histórico-apologético, especulativo e ético-prático não podem nos levar a uma certeza absoluta no campo da religião. Mas aqui nos limitaremos às seguintes observações.

Até mesmo dentro do círculo das ciências não-teológicas, há vários tipos e graus de certeza. Há uma certeza que é adquirida pela observação pessoal: somos absolutamente certos daquilo que vemos com nossos próprios olhos, ouvimos com nossos próprios ouvidos e tocamos com nossas próprias mãos. Há um tipo intuitivo de certeza, também, que, em virtude da organização

[27] Em seu ensaio "Geschichte und Metaphysik" Troeltsch nos dá motivo para suspeitar que ele concorda com essa distinção.

[28] Nota do organizador: Bavinck faz uma discussão mais extensa sobre a certeza da fé em seu livro *The Certainty of Faith*, trad. H. der Nederlanden (Jordan Station, Ont.: Paideia, 1980). A versão holandesa original, *De Zekerheid des Geloofs* foi publicada originalmente em 1901.

peculiar de nossa mente, surge automática e espontaneamente sem qualquer compulsão e antes da reflexão racional. Dessa forma aceitamos as assim chamadas verdades eternas (*veritates aeternae*), que constituem a base e as premissas das várias ciências. Por exemplo, intuitivamente e sem qualquer prova aceitamos que uma linha reta é a menor distância entre dois pontos, que a percepção dos sentidos não nos engana, que o mundo ao nosso redor realmente existe, que as leis da lógica são confiáveis, que há uma diferença entre verdadeiro e falso, bom e mau, certo e errado, beleza e feiúra, e assim por diante. Além disso, há uma certeza que é baseada no testemunho de pessoas idôneas, uma certeza que, em nossa vida diária e em nosso estudo da história, é da maior importância e expande substancialmente nosso entendimento. Finalmente, há ainda um outro tipo de certeza, que é adquirida pelo raciocínio e apoiada por provas. Na dependência de um ou outro tipo de certeza ser alcançável nas várias ciências, o caráter obrigatório de seus resultados variará. Não há um só tipo de certeza que seja igualmente forte em todas as ciências, mas a certeza obtida na ciência matemática difere daquela obtida na ciência natural, e esta difere daquela que é obtida na história, na moral, na lei, na filosofia e assim por diante.

Já que a religião[29] *é um fenômeno independente em uma classe só sua,* podemos esperar que a certeza que pode ser obtida nessa área tenha um caráter próprio e seja adquirida de uma forma peculiar. O primeiro tipo de certeza mencionado acima é especificamente excluído, porque a religião tem a ver com assuntos invisíveis, não suscetíveis à percepção do sentido. Também é excluída a certeza adquirida pelo raciocínio, pois a religião não é uma ciência, embora seja inata a todos os seres humanos e todos precisem dela. Já que toda a humanidade, por bem ou por mal, depende da religião, somente terá eficácia a certeza que seja absoluta e que possa ser obtida por todos, mesmo pelos mais simples. Se a religião deve ser aquilo que se diz que ela é, *viz.*, o serviço de Deus, o amor a Deus com toda a mente, coração e força, então ela deve estar fundamentada na revelação, em uma palavra de Deus que tem autoridade. A autoridade divina é o fundamento da religião e, portanto, a fonte e a base da teologia. Tudo isso, naturalmente, está implicado no conceito e na essência da religião.

O Cristianismo cumpre esses critérios. Em primeiro lugar, visto agora pelo ângulo objetivo, ele afirma que Deus se revela na natureza e na história e particular e centralmente em Cristo. Assim, embora incorpore a revelação geral, oferece uma revelação especial. Ele se refere a todo o mundo e a toda a história, e, contudo, reivindica um lugar distinto nesse cenário. E, visto pelo lado subjetivo, ele faz um apelo a toda a humanidade e se conecta com ela, que foi criada à imagem de Deus e até mesmo em seu estado caído não pode esquecer ou apagar sua origem, natureza e destino divinos. Ao mesmo tempo, ele diz que esse homem natural, que não pode entender as coisas do Espírito de Deus (1Co

[29] Nota do organizador: A palavra holandesa aqui é *Godsdienst,* que também pode ser traduzida como "culto" ou "devoção".

2.14), deve nascer de novo e ser renovado para que possa entender a revelação de Deus e submeter-se à autoridade de sua palavra. Somente aqueles que estão amorosamente dispostos a fazer a vontade de Deus confessam que o ensino de Jesus procede de Deus (Jo 7.17).

O teólogo cristão que expressa o conteúdo de sua fé em sua dogmática, porque e na medida em que é cristão, só pode assumir essa posição dentro da própria fé cristã. Todas as questões sobre o que é o Cristianismo, sobre o modo, extensão e limites da revelação, ainda podem ser desconsideradas aqui. A questão diante de nós é simples: um teólogo pode crer que não há revelação, nem maior nem mais nobre, no Cristianismo (na pessoa de Cristo, nos profetas e apóstolos, na Escritura) do que aquela que pode ser observada na natureza e na história. Qualquer pessoa que pense dessa forma não é um cristão e não está qualificado nem habilitado a escrever uma dogmática cristã. Ou um teólogo pode crer que há uma revelação maior e mais nobre no Cristianismo. Quem crê dessa maneira não pode rejeitar a maior luz que lhe é dada e deve olhar para toda a natureza e a história, assim como para as religiões de nações e povos não-cristãos, sob essa luz. Podemos deixar de lado, por enquanto, a questão de onde a revelação deve ser encontrada (na igreja, na Escritura, na pessoa de Cristo). Seja onde for que a revelação, que é fundacional para o Cristianismo, deva ser encontrada, é aí que a dogmática cristã deve tomar sua posição. Aí é que ele deve estar como cristão, e é aí que ele deve permanecer como teólogo dogmático, pois, de acordo com isso, sua dogmática fica de pé ou cai.

[20] Se o teólogo dogmático cristão deve tomar posição na revelação, devemos perguntar onde ela pode ser encontrada. Quando muito, três fatores devem entrar em consideração – a Escritura, a igreja e a consciência cristã – e todos os três, por sua vez, sucessivamente ou em conjunção são usados como fonte para a dogmática. A Reforma voltou à Sagrada Escritura e, juntamente com a antiga igreja cristã, reconheceu-a como o único fundamento da teologia. Roma, gradualmente, elevou a tradição a um nível acima da Sagrada Escritura, enquanto os místicos e racionalistas, do mesmo modo, extraem o conteúdo da dogmática do sujeito religioso. Já que, para muitas pessoas, a autoridade na religião murchou completamente e a religião subjetiva se tornou independente da religião objetiva, a consciência religiosa (consciência, sentimento, razão ou como se queira chamar) tornou-se a fonte e o padrão da ideias religiosas. Desde Schleiermacher, toda a teologia se transformou, tanto entre os ortodoxos quanto entre os modernistas, em uma teologia da consciência. Embora, ao tratar os diferentes dogmas, Scholten, Schweizer, Biedermann e Lipsius ainda possam trabalhar com base em formulações eclesiásticas, o que eles oferecem, por fim, nada mais é que sua própria fé pessoal. Teólogos como Martensen, Dorner, Hofmann, Philippi, Frank e outros também tomam seu ponto de partida na consciência do crente. Algum tempo atrás, Schian argumentou que a dogmática tinha de dar maior atenção à individualidade humana do que estava dando, pois todo teólogo dogmático é subjetivo e só pode articular sua própria fé.[30]

[30] M. Schian, "Glaube und Individualität", *ZthK* 7 (1897): 513s.; 8 (1898): 170-94.

Na Holanda, Van Oosterzee incluiu a consciência cristã entre as fontes da dogmática. O poeta Des Amorie van der Hoeven Jr., em *The Faith of the Human Heart,* compôs o verso: "A inefável palavra está escrita em nosso coração e por ele Cristo preencheu a distância". Nicholas Beets cantou:

> Ser completamente objetivo
> É a exigência,
> É uma aspiração.
> Mas pode ser assim?
> Ah, não engane a si mesmo:
> Os sistemas são pessoais –
> Ou totalmente inumanos.[31]

Van Manen, em seu discurso inaugural em Groningen, apontou para o caráter pessoal da teologia doutrinária. E Doedes, em sua *Encyclopaedie der Christelijke Theologie,* explicou a confusão ilimitada prevalecente na dogmática à luz de seu caráter pessoal.[32]

Nesse quadro da questão na dogmática, há uma mistura de verdade e erro. A ideia de que a dogmática é, sempre foi e deve ser pessoal é tão auto-evidente que não tem de ser expressamente mencionada ou investigada. Todas as obras de erudição, inclusive a dogmática, levam o selo de seu autor. Precisamente porque uma obra de teologia dogmática não é um relato histórico, mas expressa aquilo em que devemos crer, ela não pode fugir da influência da individualidade. Mas isso é algo muito diferente da noção de que o teólogo dogmático está livre de todas as amarras objetivas. Assim como toda ciência, a dogmática está presa ao seu próprio objeto e tem sua própria fonte e norma. É verdade que todos os teólogos dogmáticos interpretarão e reproduzirão esse objeto à sua própria maneira e em sua própria linguagem. Contudo, se eles estiverem olhando e descrevendo o mesmo objeto, as diferenças pessoais contribuirão para revelar a riqueza do pensamento inerente à dogmática. Contudo, a exigência de que a teologia doutrinária seja pessoal pode não funcionar de forma a confiá-la a um mundo de caprichos, como se o conteúdo da fé, as imagens e as ideias religiosas não importassem. É da vontade de Deus que nós o amemos também com a mente e pensemos nele de um modo digno dele. Para isso ele nos deu a revelação, a revelação à qual a dogmática está absolutamente presa, assim como todas as outras ciências estão presas ao seu objeto de estudo. Se a dogmática deixar de reconhecer essa revelação, então, o que sobra, Schian corretamente afirma, é nada mais que o conhecimento subjetivo e, portanto, relativo, daquilo que pertence à fé cristã.[33] Mas esse seria também o fim da dogmática e da fé cristã.

[31] Hildebrand (N. Beets), *Dichtwerken* (Leiden: A. W. Sijthoff, 1885), vol. V, 130.
[32] J. I. Doedes, *Encyclopaedie der Christelijke Theologie* (Utrecht: Kemink, 1876), 168ss.
[33] M. Schian, "Glaube und Individualität", 176.

A dogmática só pode existir se houver uma revelação divina sobre cuja autoridade ela repouse e cujo conteúdo ela exponha. A teologia da consciência, que rejeita a Escritura e a confissão como fontes de conhecimento e busca extrair toda a verdade religiosa do sujeito, está, antes de tudo, em conflito com uma clara teoria do conhecimento. Somos produto de nosso ambiente também na área da religião. Recebemos nossas ideias e impressões religiosas daqueles que nos edificam e alimentam e permanecemos, em todas as épocas, vinculados ao círculo no qual vivemos. Em nenhum campo da vida, o intelecto e o coração, a razão e a consciência, o sentimento e a imaginação são a fonte epistemológica da verdade, mas apenas órgãos através dos quais percebemos a verdade e nos apropriamos dela. Assim como, fisicamente, estamos ligados à natureza e dela devemos receber comida e bebida, abrigo e vestuário, assim também psicologicamente – nas artes, ciências, religião e moralidade – somos dependentes do mundo ao nosso redor. O sentimento é especialmente inadequado para servir como fonte epistemológica da verdade religiosa, pois o sentimento nunca é um *prius* (uma coisa antecedente), mas sempre um *posterius* (algo que vem depois). O sentimento apenas reage àquilo que o impressiona e então produz uma sensação agradável ou desagradável, alegre ou triste.[34]

A afirmação de que o ser humano religioso e moral é autônomo está sempre associada ao deísmo ou ao panteísmo. O deísmo faz com que os seres humanos sejam independentes de Deus e do mundo, ensina a auto-suficiência da razão e conduz ao racionalismo. O panteísmo, por outro lado, ensina que Deus se revela e alcança a autoconsciência no ser humano e alimenta o misticismo. Ambos destroem a verdade objetiva, entregam a si mesmos a razão e o sentimento, o intelecto e o coração, e acabam na incredulidade ou na superstição. A razão critica toda revelação à morte, e o sentimento dá à Igreja Católica Romana tanto direito de pintar Maria como a Rainha do Céu sem pecado quanto aos protestantes o direito de se oporem a essa crença.[35] Portanto, é digno de nota que a Sagrada Escritura nunca se refere aos seres humanos como a fonte epistemológica e o padrão da verdade religiosa. Aliás, como ela poderia fazer isso se descreve o homem "natural" como totalmente obscurecido e corrompido pelo pecado em seu intelecto (Sl 14.3; Rm 1.21-23; Rm 8.7; 1 Co 1.23; 2.14; 2 Co 3.5; Ef 4.23; Gl 1.6, 7; 1 Tm 6.5; 2 Tm 3.8), em seu coração (Gn 6.5; 8.21; Jr 17.9; Ez 36.26; Mc 7.21), em sua vontade (Jo 8.34; Rm 7.14; 8.7; Ef 2.3) e em sua consciência (Jr 17.9; 1 Co 8.7, 10, 12; 10.28; 1 Tm 4.2;Tt 1.15)? Para o conhecimento da verdade, a Escritura sempre se refere à revelação objetiva, à palavra e à instrução que procedem de Deus (Dt 4.1; Is 8.20; Jo 5.39; 2 Tm 3.15; 2 Pe 1.19 *etc.*). E onde a verdade objetiva é pessoalmente assimilada por nós através da fé, ainda assim essa fé nunca é

[34] Tholuck, "Gefühl", *PRE*[1], IV, 704-9; Bender, *Jahrbuch für deutsche Theologie* (1872): 659ss.; F. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre,* 6 vols. (Gütersloh: Bertelsmann, 1902), I, 60ss.; C. Hodge, *Systematic Theology,* 3 vols. (Nova York: Charles Scribner's Sons, 1888), I, 65ss.; S. Hoekstra, *Godgeleerde Bydragen* (1864), I, 43; *idem, Wijsgerige Godsdienstleer* (1864), 59ss., 213ss.; H. Bavinck, *Beginselen der Psychologie,* 2ª. ed. (Kampen: Kok, 1923).

[35] A. Schweizer, *Die Glaubenslehre der evangelisch-reformierte Kirche* (Zurique: Orell, Füssli, 1847), I, 94.

uma fonte que, de si mesma, produz a água viva, mas é como um canal que conduz a água até nós, proveniente de outra fonte.

[21] Roma, entendendo perfeitamente bem essa impossibilidade de autonomia moral e religiosa, prende os seres humanos à igreja infalível sob a pena de perderem a salvação de sua alma. Para os cristãos católicos romanos, a igreja infalível e, em última análise, o papa infalível, é o fundamento de sua fé. As palavras *Papa dixit* (o Papa disse) são o fim de toda discussão. A história ensina, porém, que essa infalibilidade teórica e prática da igreja encontrou, em todas as épocas, contradição e oposição não somente nas igrejas da Reforma, mas também dentro da Igreja Católica Romana. Não são primariamente os incrédulos, mas os devotos, que sempre experimentaram esse poder da hierarquia como um laço irritante em sua consciência. Ao longo dos séculos, tem havido não apenas uma resistência científica, social e política, mas também uma resistência profundamente moral e religiosa ao poder hierárquico da igreja. Simplesmente não se pode explicar essa oposição em termos de incredulidade e desobediência e intencionalmente interpretar erroneamente os motivos religiosos que estão por trás da oposição de várias seitas e movimentos. Ninguém foi suficientemente corajoso para condenar ao inferno todas essas seitas porque elas foram levadas a resistir à igreja e sua tradição. Até mesmo Roma recua dessa decisão. A *extra ecclesia nulla salus* (não há salvação fora da igreja) é uma confissão severa demais até mesmo para o crente mais resoluto. Consequentemente, a "lei" que vemos em vigor em toda ideia de vida está em vigor também na religião e na moralidade. Por um lado, há um espírito revolucionário que tenta demolir tudo que foi formado historicamente para começar a reconstruir tudo a partir do chão. Há, contudo, também, um falso conservadorismo que tem prazer em deixar a situação atual intocada simplesmente porque ela existe e – de acordo com a declaração familiar de Calvino – não tenta mudar um mal bem posicionado (*malum bene positum non movere*). No momento adequado, em todos os lugares e em todas as esferas da vida, é necessário um certo radicalismo para reequilibrar a balança, fazer com que seja possível um maior desenvolvimento e não se deixar perder no lamaçal uma corrente contínua de vida. Na arte e na ciência, no Estado e na sociedade, semelhantemente ao que ocorre na religião e na moralidade, gradualmente se desenvolve um rotina tediosa que oprime e faz violência aos direitos da personalidade, do gênio, da invenção, da inspiração, da liberdade e da consciência. Mas, no devido tempo, sempre surge um homem ou uma mulher que não pode suportar essa pressão, lança fora o jugo de escravidão e novamente defende a causa da liberdade humana e da liberdade cristã. Esses são os pontos decisivos da história. Dessa forma o próprio Cristo se levantou contra a tradição dos anciãos e retornou à lei e aos profetas. Dessa forma, um dia, a Reforma teve a coragem, não pelo interesse de algum objetivo científico, social ou político, mas em nome da humanidade cristã, de protestar contra a hierarquia de Roma. Frequentemente, até mesmo no caso das seitas e movimentos que surgiram mais tarde nas igrejas protestantes, essa motivação religiosa e ética esteve

inegavelmente presente. A assim chamada teologia bíblica também defende uma parte importante da verdade religiosa. Quando uma igreja e uma teologia preferem a paz e o sossego ao trabalho, elas mesmas precipitam a oposição que as faz lembrar-se de seu chamado e de sua tarefa cristã. Roma, pela natureza do caso, nunca pode aprovar essa oposição e tem de condenar seu avanço. A Reforma é, em si mesma, produto dessa oposição e não pode negar a outros aquilo que ela assumiu para si. E a Sagrada Escritura, embora seja de um espírito muito diferente de toda resistência revolucionária, na afirmação régia de Pedro, "Importa obedecer a Deus e não aos homens" (At 5.29), legitima o direito de se fazer oposição a todo decreto humano que é contrário à palavra de Deus.

A TEOLOGIA BÍBLICA E A IGREJA

[22] Dessa forma, parece que o método correto é o que é seguido pelos teólogos bíblicos. Contudo, essa escola também sofre de grande parcialidade. Embora pense que é totalmente livre de influências em relação à Escritura e que reproduz seu conteúdo de forma exata e objetiva, ela se esquece de que todo crente e todo teólogo dogmático, antes de tudo, recebe suas convicções religiosas de sua igreja. Consequentemente, os teólogos nunca abordam a Escritura de fora, sem qualquer conhecimento anterior ou opinião preconcebida, mas trazem consigo, de seu contexto, uma determinada compreensão do conteúdo da revelação e, assim, olham para a Escritura com a ajuda dos óculos que suas igrejas lhes puseram. Todos os teólogos dogmáticos, quando vão para o trabalho, permanecem, consciente ou inconscientemente, na tradição da fé cristã na qual nasceram e foram nutridos e abordam a Escritura como cristãos reformados, ou luteranos, ou católicos romanos. Também com relação a isso não podemos simplesmente renunciar ao nosso ambiente: somos sempre filhos de nossa época, produto de nosso contexto.[36] O resultado é aquilo que se esperava: todos os manuais de dogmática que foram publicados por membros dessa escola de teologia bíblica refletem fielmente o ponto de vista pessoal e eclesiástico de seus autores. Eles não podem, portanto, alegar ser mais objetivos que os dogmáticos explicitamente eclesiásticos. O evangelho "puro" que Ritschl atribui a Lutero e Jesus corresponde perfeitamente à concepção que ele mesmo havia formado do evangelho. Como conseqüência, todas as assim chamadas escolas bíblicas são continuamente julgadas pela história: por algum tempo elas cumprem seu propósito e trazem à memória uma verdade esquecida, mas não mudam o curso da vida eclesiástica e não têm durabilidade. Via de regra, elas surgem a partir de uma convicção religiosa que não se pode mais encontrar na Escritura. Reconhecidamente, elas começam partindo *da* confissão *para* a Escritura, mas logo mudam da Escritura para a pessoa de Cristo e também acabam questionando sua

[36] *J. J.van Toorenenbergen, *De Christelijke Geloofsleer,* 6; A. Kuyper, *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdherd,* 2ª. ed., 3 vols. (Kampen: Kok, 1908-9), II, 522; III, 166; C. E. Nitzsch, *System of Christian Doctrine* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1849), 8ss.; J. Kaftan, "Zur Dogmatik", *ZthK* 13 (1903): 513-18; J. Bovon, *Dogmatique Chrétienne,* 2 vols. (Lausane: Georges Bridel, 1895-96), I, 46-63.

autoridade. E então a história sempre demonstra que a fé cristã sempre foi mais bem preservada nas confissões das igrejas. "Em um certo sentido, a moderna pesquisa bíblica restaurou à posição de honra a velha teologia ortodoxa com sua certeza de que, acima de tudo, em seu dogma ela está falando pela Bíblia".[37]

Mas essa concepção de "teologia bíblica", além de ser praticamente impossível, também é teoricamente incorreta. A Escritura não é um documento legal, cujos artigos precisam apenas ser consultados para que a pessoa descubra o que se aplica a cada caso. Ela é composta por muitos livros escritos por vários autores, datando de épocas diferentes e de conteúdos diferentes. Ela é um todo vivo, não abstrato, mas orgânico. Ela contém um esboço da fé, algo que tem de ser extraído de todo o organismo escriturístico. A Escritura não foi planejada para que fôssemos papagaios, mas para que, como livres filhos de Deus, pudéssemos pensar seus pensamentos à sua maneira. Mas, nesse caso, todas as assim chamadas imparcialidades e objetividades são impossíveis. Uma boa parte do estudo e da reflexão sobre o assunto está tão vinculada a ele que possivelmente ninguém o fará sozinho. Isso leva séculos. Com esse objetivo, a igreja foi estabelecida e recebeu a promessa de que o Espírito a guiaria a toda verdade. Seja quem for que se isole da igreja, *i.e.*, do Cristianismo como um todo, da história do dogma em sua completude, perde a verdade da fé cristã. Essa pessoa se torna um ramo que é arrancado da árvore e seca, um órgão que é separado do corpo e, portanto, está destinado a morrer. Somente dentro da comunidade dos santos, o comprimento e a largura, a altura e a profundidade do amor de Cristo podem ser compreendidos (Ef 3.18). Acrescente a isso o fato de que os proponentes dessa escola se esquecem de que a fé cristã é universal. Ela pode e deve ser assumida em todas as formas e condições. Eles opõem a graça à natureza de uma forma hostil e não levam em conta suficientemente a encarnação do Verbo. Pois, assim como o Filho de Deus tornou-se verdadeiramente humano, assim também os pensamentos de Deus, incorporados na Escritura, tornam-se carne e sangue na consciência humana. A dogmática é e deve ser o pensamento divino totalmente assumido e absorvido em nossa consciência humana, livre e independentemente expresso em nossa linguagem, sendo, em sua essência, o fruto de séculos, em sua forma, contemporânea (Da Costa). Consequentemente, o contraste geralmente estabelecido entre teologia bíblica e dogmática, muito embora uma reproduza o conteúdo da Escritura e a outra reafirme os dogmas da igreja, é falso. O único objetivo da dogmática é expressar os pensamentos de Deus registrados na Escritura.[38] Mas ela faz isso como deve ser, com um estilo erudito, de forma erudita, e de acordo com o método erudito. Nesse sentido, os eruditos reformados nos primeiros séculos defenderam a validade da chamada teologia escolástica (*theologia scholastica*). Eles não tinham objeções à ideia de apresentar a verdade revelada também em uma forma mais simples, sob

[37] F. Kattenbusch, "Die Lage der systematische Theologie", *ZthK* 15 (1905): 145. Nota do organizador: A página citada por Bavinck na referência, aqui, é 45, o que está claramente incorreto. A p. 145 está dentro dos limites do artigo citado.

[38] S. Maresius, *Syst. Theol.* loc. 1 §8.

o nome de teologia positiva ou catequética, e assim por diante. Mas eles se opuseram completamente à noção de que as duas diferiam em conteúdo. O que os distinguia era meramente uma diferença de forma e método. Tomando essa posição, eles, por um lado, tão firmemente quanto possível, afirmavam a unidade e o vínculo entre fé e teologia, igreja e escola. Por outro lado, eles também afirmavam o alto caráter científico da teologia. Por mais elevados e maravilhosos que os pensamentos de Deus sejam, eles não são aforismos, e sim, constituídos em uma unidade orgânica, um conjunto sistemático, que também pode ser completamente compreendido e organizado de forma científica. A própria Escritura se inclina a esse labor teológico quando, em toda parte, dá a mais forte ênfase não à cognição abstrata, mas à doutrina e à verdade, ao conhecimento e à sabedoria.

[23] Um bom método dogmático, portanto, precisa levar em conta os três fatores: a Escritura, a igreja e a consciência cristã. Somente então uma pessoa pode se ver livre da parcialidade. Não obstante, a relação entre esses elementos deve ser definida. Via de regra, recebemos nossas convicções religiosas de nosso ambiente. Isso é verdade para todas as religiões, inclusive o Cristianismo. Nascemos como membros de uma igreja e fomos incorporados, desde o nascimento, à aliança da graça. As promessas de Deus são dirigidas não somente aos crentes, mas também à sua descendência. Em tempos críticos, como o nosso, não é raro acontecer que, mais tarde, ocorra um doloroso rompimento entre a fé da infância e a convicção pessoal. Se esse rompimento for tal que, apesar de ter abandonado sua própria igreja, a pessoa se una a uma outra igreja histórica, ele é curado relativamente cedo. Embora realmente ocorram mudanças, não há a perda da religião em si, do nome "cristão", da comunhão e da confissão. Um dogma que está estabelecido e fornece conforto e apoio na vida ainda permanece. Com base nisso, então, um teólogo que descreve a verdade de Deus como é reconhecida em uma igreja particular permanece possível.

Mas frequentemente a dúvida acarreta invasões muito mais profundas na vida religiosa. Muitas pessoas perdem toda a fé e caem no ceticismo e no agnosticismo. Então a dogmática, a fé, a confissão e a comunhão se perderam. A mera negação é incapaz de criar comunhão. Outros, contudo, incapazes de manter a fé de sua infância, tentam, por esforço e empenho honesto, adquirir uma convicção religiosa totalmente por iniciativa própria. Em relação a isso, também, a influência do ambiente naturalmente se faz sentir. Uma pessoa nunca chega a uma convicção religiosa totalmente sozinha. Nesse caso, a única diferença é que aquilo que a pessoa não pode mais achar em uma igreja ela agora busca em uma escola filosófica. Em tempos recentes, toda filosofia vem sendo utilizada para gerar e manter certas convicções religiosas. Nessa situação, também, não há mais qualquer questão de dogmática. O que permanece é somente uma fé religiosa, uma teoria, uma filosofia da religião, uma teoria filosófica da religião.

Consequentemente, a dogmática é possível somente para aqueles que vivem na comunhão de fé com uma igreja cristã ou outra. Isso está implícito na própria natureza da fé religiosa. As ideias religiosas são distinguíveis dos conceitos

científicos, entre outros motivos, porque não estão arraigadas no discernimento de uma pessoa, na autoridade de algum ser humano, mas somente na autoridade de Deus. Incluídas nisso, contudo, estão aquelas ideias que encontraram crédito e reconhecimento em um círculo religioso, *i.e.,* a igreja. Isso é evidência de que, em um dogma, não estamos tratando com a opinião humana, mas com a verdade divina. Uma igreja não crê em sua confissão porque aprecia sua verdade cientificamente, mas somente com base na palavra de Deus, seja esse dogma expresso exclusivamente na Escritura ou também através de órgãos eclesiásticos. Aquele que busca sua convicção religiosa em uma escola filosófica confunde religião com ciência e nada obtém a não ser um julgamento ou opinião erudita (*sententia* ou *opinio doctoris*), uma opinião que é sempre incerta e negada por muitos. Em virtude de sua própria natureza, a fé religiosa, porém, está sempre ligada à comunidade religiosa e sua confissão. Aqui, também, a situação é a mesma que em todos os outros lugares. As abstrações – universais – não existem na realidade. *A* árvore, *o* ser humano, *a* ciência, *a* linguagem, *a* religião, *a* teologia não são encontradas em parte alguma. Só existem árvores particulares, seres humanos particulares, ciências, linguagens e religiões particulares. Assim como uma linguagem está associada a um grupo específico e a ciência e a filosofia são sempre adotadas por uma certa escola e em um contexto ideológico, assim também a religião e a teologia só podem ser encontradas e alimentadas em uma comunidade de fé.

Uma igreja é o solo natural para a religião e a teologia. *A* religião e *a* teologia não existem agora, não mais que *a* igreja. Há apenas igrejas diferentes e teologias também diferentes. Isso acontecerá até que, em Cristo, a igreja tenha alcançado sua plena maturidade e todos tenham chegado à unidade da fé e ao conhecimento do Filho de Deus. Essa unidade não pode ser alcançada pela força, mas pode ser mais desenvolvida se cada pessoa pensar por meio da fé de sua própria igreja e fizer a mais precisa apresentação dela. Não é à parte das igrejas existentes, mas por meio delas, que Cristo prepara para si mesmo uma igreja santa, universal. Também não é à parte dos diferentes dogmas eclesiásticos, mas por meio deles, que a unidade do conhecimento de Deus é preparada e realizada. Da mesma forma, o teólogo dogmático será mais capaz de trabalhar de forma frutífera para a purificação e o desenvolvimento da vida religiosa e da confissão da igreja. Ligar-se ao que existe é a condição para se alcançar melhorias no futuro. Escondido no "agora" está aquilo que está por vir.[39] Essa importância da igreja para a teologia e a dogmática está fundamentada no elo que o próprio Cristo forjou entre as duas. Ele prometeu à sua igreja o Espírito Santo, que a guiaria a toda verdade. Essa promessa lança uma luz gloriosa sobre a história do dogma. Ela é a explicação da Escritura,[40] a exposição dada pelo Espírito Santo, na igreja, sobre os tesouros da Palavra. Consequentemente, a tarefa do teólogo dogmático não é extrair o material para sua dogmática exclu-

[39] A. D. C. Twesten, *Vorlesungen über die Dogmatik,* 2ª. ed., 2 vols. (Hamburgo: F. Perth, 1826-37), I, 46.

[40] J. P. Lange, *Christliche Dogmatik,* 3 vols. (Heidelberg: K. Winter, 1852), I, 3; L. Schöberlein, *Prinzip und System der Dogmatik* (Heidelberg: C. Winter, 1881), 26.

sivamente do testemunho confessional de sua própria igreja, mas interpretá-lo no contexto total da única fé e vida de sua igreja e, então, fazer isso novamente no contexto da história de toda a igreja de Cristo. Ele, portanto, fica sobre os ombros das gerações anteriores. Ele sabe que está cercado por uma nuvem de testemunhas e permite que o seu testemunho se misture à voz dessas muitas águas. Todo teólogo dogmático deve estar em pleno acordo com a doxologia cantada a Deus pela igreja de todas as épocas, e ser uma parte dela.

[24] Isso não significa elevar a história do dogma e a confissão da igreja a uma posição de autoridade infalível. Há uma diferença entre a forma pela qual o teólogo dogmático é formado e o princípio primário do qual a dogmática recebe seu material. Em todo ramo da erudição, o praticante começa vivendo pela tradição. Ele sempre obtém sua primeira habilidade em seu campo a partir de uma autoridade. Ele deve primeiro absorver a história de sua disciplina e alcançar um conhecimento do estado presente de seu campo; somente então ele pode trabalhar independentemente e adquirir seu próprio conhecimento sobre o objeto de sua pesquisa. Mas ninguém em seu juízo perfeito, por esse motivo, verá a tradição, que foi pedagogicamente tão importante para ele, como a fonte de sua disciplina. Com o teólogo dogmático não é diferente. Pedagogicamente, a igreja é anterior à Escritura. Mas, na ordem lógica, a Escritura é o único fundamento (*principium unicum*) da igreja e da teologia. Em caso de conflito entre elas, possibilidade que nunca pode ser negada em uma perspectiva protestante, a igreja e a confissão devem se render à Escritura.

Não a igreja, mas a Escritura é auto-autenticadora (αὐτοπίστος), o juiz de controvérsias (*iudex controversiarum*) e sua própria intérprete (*sui ipsius interpres*). Nada pode ser colocado no mesmo nível da Escritura. A igreja, a confissão, a tradição – tudo deve ser ordenado e ajustado pela Escritura e a ela submetido. Os remonstrantes diziam que a igreja reformada, por seu uso da confissão, deixava de fazer justiça à autoridade, suficiência e perfeição da Sagrada Escritura. Mas os reformados, embora considerem a confissão como uma necessidade nesta dispensação da igreja para explicar a Palavra de Deus, para evitar as heresias e para manter a unidade da fé, negam com a maior ênfase que a confissão tenha qualquer autoridade à parte da Escritura. Somente a Escritura é a norma e a regra de fé e vida (*norma et regula fidei et vitae*). A confissão merece crédito somente porque concorda com a Escritura e na medida dessa concordância e, sendo obra falível produzida pelas mãos humanas, permanece aberta à revisão e ao exame pelo padrão da Escritura. Consequentemente, a confissão é, no máximo, um padrão secundário, e mesmo assim não da verdade, mas da doutrina abraçada por uma igreja particular (*norma secundaria, non veritatis sed doctrinae in aliqua ecclesia receptae*) e, portanto, um elo para todos aqueles que desejam viver em comunhão com essa igreja. Dentro da igreja, a confissão tem autoridade como "uma harmonia de fé", como a expressão da fé da igreja, mas a igreja crê e sustenta essa confissão somente com base na Escritura.[41] Todas as igrejas cristãs estão unidas

[41] G.Voetius, *Pol. Ecc. IV,* 1-74; F. Turretin, *Elenctic Theology,* loc. 18, 30; A. Comrie, *Examen van het Ont-*

na confissão de que a Sagrada Escritura é o fundamento da teologia, e a Reforma a reconheceu unanimemente como o único fundamento (*principium unicum*). A Confissão Belga afirma isso em seu artigo 5º., e todos os teólogos luteranos e reformados concordam com isso.[42]

Reconhecidamente, o artigo 2º. da Confissão Belga afirma que Deus é conhecido por dois meios – a natureza e as Escrituras – e a teologia natural é sustentada em sua verdade e valor por todos os teólogos reformados. Mas, nesse primeiro período, antes que o racionalismo infectasse a teologia reformada, via-se claramente que a natureza e a Escritura não eram entidades separadas e independentes, não mais que a teologia natural e a teologia revelada. Calvino incorporou a teologia natural ao corpo da dogmática cristã, dizendo que as Escrituras eram os óculos pelos quais os crentes viam a Deus mais distintamente também nas obras da natureza.[43] Originalmente, a teologia natural de modo algum tinha a intenção de pavimentar o caminho, passo a passo, para a teologia revelada. Ao adotá-la, a pessoa não estava assumindo a posição provisional de razão para, por meio do raciocínio e da prova, ascender ao nível mais elevado da fé. Mas, desde o início, o teólogo dogmático tomou uma posição sobre o fundamento da fé e, como cristão e como crente, passou a observar também a natureza. Então, com seus óculos cristãos, fortalecidos pela Sagrada Escritura, descobriu também na natureza as pegadas do Deus que ele viera a conhecer – em Cristo e pela Escritura – como Pai. De um ponto de vista subjetivo, na dogmática não foi a razão natural, portanto, que falou primeiro, e depois dela a fé na Palavra teve sua vez. Pelo contrário, sempre foi o cristão crente que, no catecismo, na confissão e na dogmática deu voz à sua fé. E da mesma forma, falando objetivamente, a natureza não tinha uma posição própria, como um princípio independente, ao lado da Sagrada Escritura, cada uma das quais fornecendo um conjunto de verdades por si mesma. Em vez disso, a natureza era vista à luz da Escritura, e ela não apenas continha a verdade revelada (no sentido estrito), mas também as verdades que o crente pode descobrir na natureza. Assim, Alsted de fato reconheceu a existência de uma teologia natural no não-regenerado, mas uma teologia natural confusa e obscura. Em comparação, para o crente os princípios e conclusões da teologia natural são duplicados clara e distintamente na Escritura.[44]

Assim, embora se possa falar de um conhecimento de Deus derivado da natureza, a dogmática ainda tem um só fundamento externo (*principium externum*), *i.e.*, a Sagrada Escritura, e, da mesma forma, somente um fundamento

werp van Tolerantie, vol. 8, 50; Moor, *Comm. in Marcki Comp.*, VI, 353ss. Uma defesa geral do direito, do valor e da autoridade das confissões pode ser encontrada no prefácio da obra de William Dunlop, *A Collection of Confessions of Faith, Catechisms, Directories, Books of Disciplinne, etc., of Publick Authority in the Church of Scotland*, 2 vols. (Edimburgo: James Watson, 1719), v-cxliv.

[42] Schmid, *Dogmatik der evangelische Lutherische Kirche*, c. 4; H. Heppe, *Reformed Dogmatics*, trad. G. T. Thomson (Grand Rapids: Baker, 1978 [1950]), c.2.

[43] J. Calvino, *Institutas*, I, vi, 1.

[44] J. Alsted, *Praecognita Theologia* (1623), 115; C. Hodge, *Systematic Theology*, I, 11-15; W.G T. Shedd, *Dogmatic Theology*, 3ª. ed., 3 vols. (NovaYork: Scribner, 1894), I, 68.

interno (*principium internum*), *i.e.*, a razão que crê. E não é somente o caso de que a Sagrada Escritura seja a única norma e a única fonte da dogmática, mas é especificamente o fundamento (*principium*) da teologia. Entre os antigos teólogos e os de hoje há uma grande diferença. Desde que Schleiermacher retrocedeu do objeto para o sujeito, um grande número de teólogos começou a ver a igreja e sua confissão como a fonte da verdade dogmática. Eles não apenas – corretamente – reconheceram e articularam o caráter confessional e eclesiástico da dogmática, mas também fizeram da confissão da igreja uma fonte epistemológica, rebaixando a Escritura ao grau de norma,[45] ou colocando a confissão ao lado da Escritura como fonte epistemológica.[46] E. J. H. Gunning, na obra citada, chegou a afirmar que o ensino da Escritura como fonte, em vez de norma, não é uma posição reformada, mas remonstrante. Mas essa noção está baseada em uma compreensão errada da relação entre a igreja e a Escritura. No período mais primitivo da igreja cristã, ainda havia uma espécie de tradição pura que corria paralelamente aos escritos apostólicos. Mas as duas correntes se misturaram faz bastante tempo. Hoje nós não temos mais qualquer conhecimento da verdade cristã exceto aquele que vem a nós por meio da Sagrada Escritura. Muito embora a vida religiosa da igreja tenda a se alimentar mais de obras devocionais do que da Escritura, como Ritschl também observa,[47] elas são apenas canais pelos quais a verdade da Sagrada Escritura é trazida aos crentes em uma forma mais compreensível. Além disso, a dogmática é muito diferente da simbólica. Esta descreve e explica a confissão da igreja. Mas a teologia dogmática sistematiza, *i.e.*, expressa, não aquilo que é correntemente afirmado como verdade no campo da religião, mas aquilo que deve ser aceito como verdade. Embora ela tenha suas conexões com a confissão, assim como tem com a escola e a igreja, a dogmática é uma disciplina independente ao lado da confissão da igreja e explica a verdade de Deus à sua própria maneira. A Escritura foi dada à igreja, mas o mesmo aconteceu com a escola e, portanto, com a ciência, e ambas lêem e pesquisam, explicam e descrevem seu conteúdo. A esse respeito, a confissão e a dogmática se influenciam mutuamente. A confissão da igreja é, por sua vez, tão dependente da dogmática quanto a dogmática é dependente da confissão. Os dogmas foram produzidos pela igreja, mas não à parte do labor dos teólogos; os dogmas são, em parte, fruto da teologia. Primeiro os apologetas fizeram sua obra, então veio Nicéia. Primeiro os reformadores apareceram em cena, depois apareceram as confissões protestantes.[48] Finalmente, a doutrina da

[45] F. Schleiermacher, *The Christian Faith,* §19; R. Rothe, *Zur Dogmatik* (Gotha: F. A. Perthes, 1863), 27; L. Schoeberlein, *Prinzip und System,* 23; J. H. Gunning e D. Chantepie de la Sausaye, *Het Ethische Beginsel der Theologie* (Groningen, 1877),12; *I. van Dyk, *Begrip en Methode der Dogmatiek,* 14; *F. E. Daubanton, *Confessie en Dogmatiek,* 29.

[46] J. P. Lange, *Dogmatiek,* II, 3; J. J. Van Oosterzee, *Christian Dogmatics,* trad. J. Watson e M. Evans, 2 vols. (Nova York: Scribner, Armstrong, 1874), §9; H. von der Goltz, *Die christlichen Grundwahrheiten* (Gotha: Perthes, 1873), §18.

[47] A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung,* II, 12.

[48] A. von Harnack, *History of Dogma,* I, 10ss.; H. Bavinck, "Confessie en Dogmatiek", *Theologische Studiën* 9 (1891): 258-75.

Sagrada Escritura como o único fundamento (*unicum principium*) da teologia é verdadeiramente reformacional e reformada. Os artigos 2°. e 7°. da Confissão Belga ensinam expressamente que o conhecimento de Deus e do serviço que lhe é devido só pode ser extraído da Escritura. Portanto, a Escritura é definitivamente uma fonte, e não, uma norma. Calvino, em suas *Institutas,* Melanchthon, no prefácio de sua *Loci* e todos os teólogos dogmáticos afirmam que o claro e completo conhecimento de Deus só pode ser obtido a partir da Escritura.

Virtualmente toda dogmática começa com a doutrina da Escritura como o único fundamento da teologia. Os atributos de autoridade, suficiência e perfeição, que os protestantes em sua luta contra Roma atribuíram à Sagrada Escritura, demonstram a mesma coisa. O fato de que, nessa relação, eles preferem falar em fundamento (*principium*) em vez de fonte (*fons*) não enfraquece a importância totalmente única da Escritura no campo da dogmática. O termo *principium* deve, de fato, ser preferido em relação a *fons*. Este descreve a relação entre a Escritura e a teologia como mecânica, embora os dogmas possam ser extraídos da Sagrada Escritura como a água é extraída da nascente.[49] Mas "primeiro princípio" sugere uma relação orgânica. Em um sentido formal, não há dogmas na Escritura, mas todo o material para eles deve ser encontrado nela. Portanto, a dogmática pode ser definida como a verdade da Escritura, absorvida e reproduzida pela consciência pensante do teólogo cristão.

O papel da fé

[25] Isso, porém, não é negar o caráter pessoal da teologia doutrinária. Esse não pode e não deve ser o caso, já que a dogmática não é um relato histórico, mas uma descrição daquilo que, em religião, deve ser considerado como verdade. Esse caráter pessoal não flui de nosso rompimento de todos os vínculos com seu objeto, permitindo que cada teólogo diga e escreva o que mais lhe agrade. Pois, nesse caso, a dogmática cessa de ser uma ciência e é nada mais que uma opinião particular. Se – seguindo Van Manen[50] – a dogmática deve abandonar a ilusão de que existe um corpo de verdades objetivas dado a nós de fora, então a dogmática deixa de existir. Nesse caso, tudo o que nos resta é um corpo de opiniões subjetivas no qual uma é tão boa quanto a outra. Toda ciência que pode reivindicar o nome e o *status* de ciência deve ter seu próprio objeto, que existe no mundo real. Há, além disso, o pressuposto de que esse objeto pode ser conhecido, e que a ciência está, consequentemente, presa a esse objeto tão rigorosamente quanto possível. Para a dogmática, as exigências são idênticas: ela deve ter seu próprio objeto; o objeto deve ser cognoscível; e ela está estrita-

[49] Nota do organizador: O método teológico de Bavinck se distancia, nesse ponto, da tradição de Princeton representada por Charles Hodge, que defende um método empírico-indutivo que vê a Bíblia como um "depósito de fatos". A tarefa do teólogo, portanto, é "averiguar, coletar e combinar todos os fatos" em um sistema ordenado, guiado pelas mesmas regras da ciência moderna (C. Hodge, *Systematic Theology,* I, 10-11).

[50] Nota do organizador: Willem Christiaan Van Manen (1842-1905) foi um professor reformado de teologia na Universidade de Groningen (1884-85), e depois foi professor de teologia bíblica na Universidade de Leiden (1885-1903).

mente presa a esse objeto. A negação de que a dogmática possui esse objeto que pode ser conhecido nunca pode ser justificada com uma referência ao caráter pessoal da teologia doutrinária. Isso confunde duas coisas totalmente distintas. Só é possível falar de uma dogmática que tem caráter pessoal se, de antemão, for totalmente aceito que a teologia dogmática tem seu próprio objeto.

Dr. Groenewegen[51] está, portanto, errado ao dizer que postular um objeto cognoscível para a dogmática está em conflito com a exigência de que ela seja pessoal. De acordo com ele, a antiga descrição da dogmática como uma declaração sistemática do conhecimento de Deus, uma exposição da Palavra de Deus, é contrariada pela exigência feita aqui, de que a dogmática tem de ter um caráter pessoal, pois ela não é um relato histórico, mas uma exposição daquilo que tem de ser aceito como verdade no campo da religião. Afinal – ele argumenta – se há uma revelação que nos proporciona conhecimento de Deus, ela continua sendo autoritativa, quer o teólogo dogmático concorde com ela, quer não. Por esse ponto de vista, o teólogo dogmático não tem outra tarefa senão registrar e, ao fazer isso, ele ao mesmo tempo apresenta aquilo que tem de ser aceito como verdade.[52]

Na resposta é preciso dizer, antes de mais nada, que a negação de que a dogmática é um relato histórico foi primeiramente desenvolvida contra Schleiermacher e outros na medida em que eles criam que a única tarefa do teólogo dogmático era expressar aquilo que, em um dado momento, era aceito como verdade religiosa em uma igreja em particular. Isso, como explicamos em detalhes no capítulo anterior, não pode ser a tarefa da dogmática. O caso é diferente quando se diz que a única tarefa da dogmática é fornecer um relato histórico sobre o conteúdo da revelação. Essa, em certo sentido, é a posição adotada pelos "teólogos bíblicos". A verdade nessa posição – que Groenewegen corretamente afirma – é que, se há uma revelação que fornece conhecimento de Deus, ela tem e continuará tendo autoridade, quer o teólogo dogmático concorde pessoalmente com ela ou não. Isso não é peculiar, porém, à dogmática, mas tem algo em comum com todas as ciências. Toda ciência está presa ao seu objeto, e esse objeto, com sua autoridade e poder normativo, permanece acima da ciência correspondente. A natureza, por exemplo, é a fonte e a norma para as ciências naturais, e essas ciências devem continuamente retornar a ela e submeter a ela os resultados científicos alcançados para verificação.

Isso não é negar que existe uma diferença entre a dogmática e muitas outras ciências. No último caso, contudo, o assentimento pessoal como uma regra importa menos: as simpatias e antipatias humanas não são importantes ou não são pesadamente empregadas nela. Na dogmática, esse não é o caso. Na teologia dogmática, a personalidade desempenha um papel importante não porque,

[51] Nota do organizador: Herman I. Groenewegen (1862-1930) foi um teólogo remonstrante que lecionou na Universidade de Leiden (1902-16) e na Universidade de Amsterdã (1916-30). Sua maior contribuição foi no campo da filosofia da religião.

[52] *Herman Groenewegen. *De Theologie en hare Wijsbegeerte,* 104-6.

infelizmente, isso é inevitável, mas porque ela tem de desempenhar um papel importante. A revelação na qual Deus comunica conhecimento de si mesmo tem o objetivo de alimentar a religião. Ela é *destinada* a gerar fé em nosso coração, a colocar-nos em uma relação adequada com Deus. A revelação é destinada a nos dar conhecimento – não meramente conhecimento teórico abstrato, como em outras ciências, mas conhecimento vital pessoal, em uma palavra, o conhecimento da fé. Portanto, na dogmática, seja quem for que tenha o objetivo de dar nada mais que um relato histórico da revelação interpretou mal o caráter e o propósito dessa revelação e certamente falhará na prática. Por mais objetivamente que realize essa obra, ele, por fim, provará ter sido, de muitas formas, sujeito à influência de suas próprias convicções de fé. Isso foi claramente demonstrado pela história da "teologia bíblica". Portanto, para o trabalho dogmático, a fé pessoal é imperativa. Nesse sentido, a afirmação de que toda dogmática é uma confissão pessoal de alguém é perfeitamente verdadeira. Mas isso é algo muito diferente daquilo que, desde Schleiermacher, é entendido como teologia da consciência. Pois essa teologia nega que na natureza ou na Escritura haja uma revelação que forneça conhecimento de Deus. Ela, assim, separa a teologia, particularmente a dogmática, de todas as suas conexões objetivas, privando-a de seu próprio objeto, e tenta edificar um tipo de dogmática a partir do material da própria consciência (mente, sentimentos, coração, consciência) de uma pessoa, sem estar presa a qualquer objetivo. No campo da teologia, isso tem a ver com o que os racionalistas ou místicos fariam se tentassem extrair conhecimento da natureza ou da história a partir de seus próprios pensamentos ou de sua própria experiência, em vez de fazê-lo a partir da realidade objetiva.[53] Um apelo à discordância que existe entre os teólogos dogmáticos – que, embora partam da mesma Escritura como revelação de Deus, chegam a conclusões muito diferentes – não pode justificar o subjetivismo da teologia da consciência. Isso é semelhante a deixar de legitimar o método racionalista ou místico no campo da natureza e da história por causa das vastas diferenças que existem com respeito à variedade de fenômenos e fatos entre os praticantes de ciências nessas áreas.

Uma reflexão adicional sobre isso seria óbvia. Se uma dada ciência não possui objeto e fonte epistemológica próprios, então ela também não tem qualquer direito de existir. Dessa forma, se realmente há algum conhecimento religioso entre nós – não importa qual seja seu alcance e extensão, e não importa se um sistema desse conhecimento pode receber o nome de "ciência" – tem de haver uma fonte da qual ele é extraído. Há muitas pessoas que dizem que a natureza e a Escritura não podem ser consideradas como sendo essa fonte e que o conhecimento religioso só pode ser extraído do próprio eu interior da pessoa. Se levarmos a sério essa afirmação, ela implica a ideia de que, embora Deus não se revele em nenhum outro lugar, ele ainda se faz conhecido no coração, na mente, nos sentimentos e na consciência dos seres humanos. Nesse caso,

[53] Nota do organizador: Bavinck, aqui, antecipa e se opõe àquilo que, no fim do século 20, ficou conhecido como "pensamento pós-moderno".

o eu interior dos seres humanos possui uma qualidade específica e precisa ser considerado como o objeto e a fonte da disciplina da dogmática, já que Deus se revela ali. Qualquer pessoa que apenas deseje descrever objetivamente as experiências religiosas do eu interior em um relato histórico talvez nos dê uma importante psicologia religiosa, mas não uma dogmática. A dogmática pressupõe que existe uma fonte de conhecimento religioso e que dela podemos extrair esse conhecimento não por um intelecto neutro, mas por uma fé pessoal. Assim, sem querer, os proponentes da teologia da consciência também provam que, para que a dogmática seja um corpo de verdades, ela deve ter sua própria fonte, objeto e autoridade e, também, que, para reconhecê-los e usá-los, a pessoa tem de ter uma fé pessoal.

Toda ciência, por essa razão, seja a ciência da natureza, a história, a lei, a moralidade ou qualquer outra, tem um objeto que está presente no mundo real. Contudo, toda ciência ainda tem um caráter pessoal, uma certamente menos que outra. Para mencionar um exemplo, a matemática é muito menos pessoal que a história. Mas no mesmo grau em que as ciências são menos formais e estão mais próximas do centro humano, nesse mesmo grau aumenta a influência da personalidade humana. Uma pessoa não pode se afastar do eu na busca da ciência mais do que em qualquer outra coisa. Todo cientista traz consigo sua formação anterior, sua compreensão da vida, seu coração e sua consciência, suas simpatias e antipatias, e tudo isso, automaticamente, exerce sua influência sobre sua pesquisa e suas reflexões. Nada há de errado com isso em si. O dualismo que divide a pessoa em duas metades e, na busca das ciências, a reduz a um intelecto nu é impossível na prática e falso na teoria. A única necessidade é que a pessoa, sempre e em todo lugar, inclusive quando estiver engajada na pesquisa científica, seja uma boa pessoa, habilidosa, equipada para a realização de toda boa obra (2Tm 3.17). Isso não é diferente no campo da dogmática. Se é que não é ainda mais verdadeiro aqui. A dogmática tem a ver, acima de tudo, com as mais profundas convicções religiosas dos seres humanos e com o centro de toda ciência. Aqui, acima de tudo, é imperativo que a pessoa seja uma boa pessoa, que mantenha um relacionamento verdadeiro com Deus, a quem conhecer é a vida eterna.

Consequentemente, também é ensino da Escritura que a revelação objetiva seja completada pela iluminação subjetiva. A doutrina reformada da Escritura está muito intimamente relacionada com a do testemunho do Espírito Santo. A palavra externa não permanece fora de nós mas, por meio da fé, torna-se interna. O Espírito Santo que nos deu a Escritura também dá testemunho dessa Escritura no coração dos crentes. A própria Escritura se dedica à sua aceitação na consciência da igreja de Cristo. Os crentes, em conseqüência, sentem que, com toda a sua alma estão ligados à Escritura. Eles são induzidos a isso pelo Espírito Santo, o supremo Mestre da igreja (*Doctor ecclesiae*). E todo o propósito dos crentes é receber em sua consciência os pensamentos de Deus registrados na Escritura e compreendê-los racionalmente Mas, em tudo isso, eles continuam sendo seres humanos com sua disposição, formação e discernimento próprios.

A fé não se origina da mesma forma em todas as pessoas, nem tem a mesma força em todas elas. As capacidades individuais de raciocínio diferem em agudeza, profundidade e clareza, já que a influência do pecado permanece em vigor na consciência e no intelecto humanos. Como resultado de todas essas influências, a teologia doutrinária continua a ter um caráter pessoal.

Como acontece em todas as outras ciências, assim também acontece aqui. Até mesmo os profetas e os apóstolos viam a verdade por perspectivas diferentes. A unidade de fé não tem sido mais percebida que a unidade de conhecimento. Mas precisamente através dessa diversidade Deus conduz sua igreja à unidade. Uma vez que a unidade de fé e conhecimento tenha sido alcançada, a dogmática terá realizado sua tarefa. Até então, contudo, foi-lhe confiado o chamado, no campo da ciência, para interpretar os pensamentos que Deus registrou para nós na Sagrada Escritura.

[26] O teólogo dogmático estará mais plenamente equipado para realizar sua tarefa se viver em comunhão de fé com a igreja de Cristo e confessar a Escritura como a única e suficiente base (*principium*) do conhecimento de Deus. Consequentemente, o teólogo dogmático recebe o conteúdo de sua fé das mãos da igreja. Pedagogicamente, ele chega à Escritura por meio da igreja. Mas como qualquer outro crente ele não pode parar aqui. Ele é chamado a analisar a própria fibra dos dogmas que ele veio a conhecer pela igreja e a examinar como eles estão arraigados na Sagrada Escritura. Por isso às vezes se diz que sua tarefa consiste primeiro em reproduzir os dogmas e, depois, em seguir seu rastro na Sagrada Escritura – um método chamado histórico-analítico. Para uns poucos dogmas, esse método pode ser muito recomendável, e pode ser verdade que os teólogos o estão subestimando. Contudo, a objeção a ele é que esse método não pode produzir um sistema científico. O teólogo dogmático, portanto, fará melhor se tomar um outro caminho. Em vez de partir do rio para chegar à fonte, é preferível partir da fonte para o rio. Sem defraudar a verdade de que, em um sentido pedagógico, a igreja precede a Escritura, o teólogo pode fixar-se na Escritura como o fundamento da teologia (*principium theologiae*) e, a partir daí, desenvolver os dogmas. O que o teólogo faz, nesse caso, é copiar, por assim dizer, o labor intelectual da igreja. Somos informados de como os dogmas surgem organicamente a partir da Escritura – que o firme e amplo fundamento sobre o qual o edifício da dogmática é edificado não é apenas um texto isolado, mas a Escritura como um todo.[54]

Esse método sintético-genético não deve ser confundido com o método empírico ou experimental, como acontece em Charles Hodge e Robert McCheyne Edgar, de Dublin.[55] De acordo com Edgar, o método experimental de Bacon é caracterizado por três coisas: (1) ele coleta os fatos; (2) ele elabora uma hipóte-

[54] J. Kleugten, *Die Theologie der Vorzeit,* 2ª. ed. (Münster: Theissing, 1867-74), V, 77ss.

[55] C. Hodge, *Systematic Theology,* I, 1. Sobre Hodge, veja A. Kuyper, *Encyclopedie,* II, 268 (nota do organizador: veja a tradução inglesa em A. Kuyper, *Principles of Sacred Theology,* trad. J. H. De Vries [Grand Rapids: Eerdmans, 1965 (1898), 318-19]; Robert McCheyne Edgar, "Christianity and the Experimental Method", *Presbyterian and Reformed Review* 6, n. 22 (abril de 1895): 201-23.

se para explicá-los (3) ele testa sua hipótese provisional pelo experimento. De forma correspondente, ele diz, a primeira tarefa do teólogo dogmático cristão é reunir os fatos, isto é, os fatos da ordem do mundo moral, do pecado, da pessoa de Jesus, da Sagrada Escritura, *etc.* A segunda tarefa é tentar explicar esses fatos pelos pressupostos da criação, da queda, da divindade de Cristo, da inspiração das Sagradas Escrituras. E, finalmente, o teólogo deve verificá-los por aquilo que a Escritura ensina sobre esses pressupostos.

Quando examinado, esse método não se mantém de pé. Na revelação divina, a palavra e o fato estão sempre relacionados. Ela não apenas comunica os fatos que temos de explicar, mas ilumina esses fatos. A Escritura não nos mostra alguns fatos que nós resumimos sob o título de pecado, mas nos fala qual é a essência do pecado. Sem essa explicação, não entenderíamos os fatos de jeito nenhum e daríamos a eles uma interpretação totalmente errada. Consequentemente, o termo *hipótese* é totalmente inadequado aqui. Em primeiro lugar, a doutrina da origem e da essência do pecado, para citar um exemplo, ou da divindade de Cristo, não é uma hipótese que nós imaginamos, mas parte do testemunho da Sagrada Escritura. Além disso, essa doutrina, baseada como está nesse testemunho, não é uma hipótese humana, mas uma palavra de Deus que, como tal, requer fé. Hodge, assim, fala de verdade ao lado de fatos, e Edgar substitui o termo *doutrina* por *hipótese.* Com isso, toda a teoria entra em colapso. Finalmente, se Deus falou em sua Palavra, não há mais qualquer lugar para o "experimento". Subseqüente ao testemunho da Escritura, a verificação é, pela natureza do caso, impossível nessa área.

O método sintético mencionado acima, por um lado, recebe da revelação tanto fato quanto palavra, palavra e fato, e os dois estão em relação mútua. O fato, por essa razão, se torna conhecido a nós na Escritura precisamente por meio da palavra e, exatamente por essa razão, é inseparável dela. Da pessoa de Jesus, por exemplo, não temos outro conhecimento senão aquele que obtemos pelo testemunho dos apóstolos. Como a história do Gnosticismo e do recente idealismo deixam muito claro, aquele que rejeita esse testemunho também não tem mais os fatos da revelação. O método sintético-genético também dá ao teólogo dogmático a vantagem de poder mostrar a unidade e as interligações da dogmática. Os diferentes dogmas não são proposições isoladas, mas constituem uma unidade. Na verdade, há apenas um dogma que está arraigado na Escritura e que tem ramos divididos em uma ampla variedade de dogmas particulares. Consequentemente, o método usado pelo teólogo dogmático não pode ser outro senão o sistemático. Finalmente, ele é chamado também, na revelação genética e sistemática dos dogmas, a indicar possíveis desvios, preencher possíveis lacunas e, assim, trabalhar para o desenvolvimento dos dogmas no futuro. Essa é a tarefa crítica para a qual o teólogo dogmático é chamado, mas que está já e automaticamente implícita na natureza sistemática do trabalho que ele realiza sobre o material dogmático. Dessa forma ele tenta, na dogmática, fornecer uma exposição dos tesouros de sabedoria e conhecimento que estão escondidos em Cristo e revelados na Escritura.

O problema da ordem

[27] Desde a época em que teve início a atividade dogmática, foi necessário estabelecer um modo de organizar o material tratado. No início, a divisão do material era extremamente simples. As três principais obras de Clemente de Alexandria, *viz.*, sua *Hortatory Address to the Greeks* (Προτρεπτικος προς Ἕλληνας), *The Instructor* (Παιδαγωγος), e *Miscellanies* (Στρωματα), embora estejam unidas pelo tema do Logos que instrui a raça humana, não contêm exatamente uma estrutura ordenada. Além disso, embora a última obra mencionada exponha a verdadeira filosofia do Cristianismo contra o paganismo e o Judaísmo, o próprio Clemente diz (no início do sexto livro e no fim do sétimo)[56] que ele só escreveu aquilo que veio à sua mente e que os leitores não deviam ficar surpresos com a falta de ordem. A obra de Orígenes sobre *First Principles* (Περὶ Ἀρκων), tenta introduzir alguma ordem no material e, por isso, apresenta quatro temas centrais: Deus, mundo, liberdade e revelação. O primeiro livro trata de Deus, da Trindade e dos anjos; o segundo trata do mundo, do Deus do Velho Testamento, bem e mal, a encarnação e a ressurreição; o terceiro trata da liberdade da vontade e sua relação com a graça, as tentações e o fim do mundo; o quarto trata da Sagrada Escritura, sua inspiração e interpretação. Já aparecem aqui os vários tópicos (*loci*) a respeito de Deus, os anjos, a humanidade, Cristo e assim por diante. Contudo, eles não aparecem na ordem apropriada, não são adequadamente delimitados e ainda são incompletos. Por exemplo, a doutrina dos sacramentos está faltando, a da Escritura vem se arrastando atrás e ainda não há um princípio claro de organização. A estrutura de Orígenes foi adotada em uma forma aperfeiçoada por Teodoreto de Cirrus no quinto livro de seu *Compendium of Heretical Tales* (Αἱρετικης κακομοθιας ἐπιτομη), que contém um resumo da fé ortodoxa. Esse resumo trata, sucessivamente, de Deus, do mundo, dos anjos e da humanidade, de Cristo, da Escritura e dos sacramentos, da ressurreição e do juízo, e, no fim, há uns poucos capítulos adicionais de teor ético sobre virgindade, penitência e jejum. O mesmo esquema forma a base de *Exact Treatise on the Orthodox Faith,* de João de Damasco. A divisão de sua obra em quatro livros só ocorreu nos tempos medievais, quando, em 1194, por instruções do Papa Eugênio III, foi traduzida para o latim pelo jurista João de Burgúndia de Pisa, depois que Pedro Lombardo criou o precedente, dividindo suas Sentenças (*Sententiae*) em quatro livros. João de Damasco começou com a doutrina de Deus, da Trindade e os atributos (livro I), depois falou do mundo, da criação, dos anjos, da humanidade e da providência (livro II), depois disso tratou da pessoa e obra de Cristo (livro III e livro IV, capítulos 1 a 9), e terminou

[56] Nota do organizador: Clemente usa metáforas botânicas para tratar desse assunto: "A formas das *Miscellanies* é promiscuamente variada, como [flores em] uma campina (*Miscellanies,* vi, 1); "As *Miscellanies* não são como partes organizadas, plantadas em ordem regular para o deleite dos olhos, mas como uma colina sombria e irregular, plantada com louro, hera, maçãs, oliveiras e figos; na qual o plantio misturou propositadamente árvores frutíferas e não-frutíferas" (*Miscellanies,* viii, 18). Clemente tem uma razão específica para escrever da forma que ele denomina "forma sumariamente fragmentária", inserindo "aqui e ali germes do verdadeiro conhecimento, de modo que a descoberta das tradições sagradas não seja fácil aos não iniciados" (*ibid.*)

com capítulos sobre soterologia (fé, batismo, *etc.*), ética (lei, sábado, *etc.*), e escatologia (livro IV, capítulos 10-28).

Os sete livros de Lactâncio, *Divine Institutes,* têm uma ordem parecida com essa. Os três primeiros são puramente apologéticos e refutam a religião e a filosofia pagã. Mas, no quarto, Lactâncio, começando uma discussão sobre o Cristianismo, explica primeiro que, aqui, a sabedoria e a religião estão unidas mais intimamente porque o conhecimento do verdadeiro Deus e de Jesus Cristo, seu Filho, é a verdadeira sabedoria. Deus, afinal de contas, é cognoscível no Filho que, na plenitude do tempo, tornou-se homem para trazer a humanidade de volta para a justiça. Essa justiça é descrita no quinto livro. Ela é ensinada por Cristo, tem sua origem na piedade e se manifesta na *aequitas,* o reconhecimento da igualdade de todas as pessoas. O sexto livro expõe em detalhes os deveres dessa justiça, e o sétimo, discorre sobre a vida de bem-aventurança e trata da vida abençoada do porvir como a recompensa do verdadeiro conhecimento e do verdadeiro culto a Deus.

Ao lado disso, o Credo Apostólico, seguindo a fórmula batismal, em um estágio primitivo ofereceu uma organização diferente do material da dogmática. *The Commentary on the Apostle's Creed* (*Expositio Symboli*) de Rufino e *On Faith and Symbol* (*De fide et symbolo*), de Agostinho, fornecem comentário sobre o Credo apostólico. Em sua discussão sobre os principais pontos da fé cristã, eles seguiram o esquema trinitário que forma a base do símbolo apostólico. Agostinho foi um modelo para muitos outros, não apenas nessa divisão, mas também em seu *Enchiridion,* onde ele tratou – embora de uma forma muito irregular – dos assuntos da dogmática e da ética sob a classificação das três virtudes cristãs, a saber, a fé, a esperança e o amor. Seguindo sua introdução (parágrafos 1 – 8) ele expressa o que tem de ser crido nos parágrafos 9 a 113, na maior parte seguindo o esboço do símbolo apostólico, mas depois destina apenas três parágrafos (114 – 116) à esperança, seguindo a Oração do Senhor como sua linha mestra, e os parágrafos restantes (117 – 122) ao amor.[57] Portanto, a fé, a oração e o mandamento, aqui, fornecem o esboço da dogmática, que foi frequentemente seguido em tempos posteriores, especialmente em catecismos. Da mesma forma, Isidoro de Sevilha, no primeiro livro de suas *Sentenças ou tratado com respeito ao Bem Supremo,* segue principalmente a ordem do símbolo apostólico e, em trinta capítulos, trata de Deus, da criação, do mundo, dos anjos e dos seres humanos, de Cristo, do Espírito Santo, da igreja, da Escritura e dos sacramentos, da ressurreição e das últimas coisas. Depois ele discute exclusivamente a ética no segundo e no terceiro livros.

[28] A divisão que Lombardo escolheu nos tempos medievais novamente lembra a de Orígenes, Teodoreto e João de Damasco. Suas *Sentences* são divididas em quatro livros. Os três primeiros tratam de coisas (*res*), o último trata de sinais (*signa*). Todo o conteúdo da revelação, na sua concepção, consiste nisto: *coisas* e *sinais*. As coisas são novamente subdivididas: algumas podem ser apenas desfrutadas, como, por exemplo, a Trindade divina; outras, como as coisas

[57] Nota do organizador: O *Enchiridion* de Agostinho é dividido em 32 capítulos principais, que são subdivididos em 122 parágrafos.

criadas, podem apenas ser usadas; ainda outras podem ser apreciadas e usadas, como, por exemplo, as virtudes. De acordo com essa ordem, o primeiro livro de *Sentences* trata do mistério da Trindade e o segundo da criação e formação das coisas físicas e espirituais: criação, anjos, período de criação de seis dias, humanidade, queda, pecado. O terceiro livro trata da encarnação do Verbo: a pessoa e obra de Cristo; fé, esperança e amor; as quatro virtudes principais; e outros tópicos éticos. Finalmente, o quarto livro, a respeito dos sacramentos, contém a doutrina dos sete sacramentos, a ressurreição, o juízo, céu e inferno.

Há um progresso visível aqui. Não somente o agrupamento e a delimitação dos tópicos são melhores, mas o todo é dividido em quatro partes, cada uma com seu próprio objeto. O material ético não foi colocado no fim, como um apêndice, como em Teodoreto, mas incorporado à própria dogmática. Os sacramentos, inicialmente apenas mencionados, são tratados em detalhes. Por outro lado, a ordem ainda deixa muito a desejar, e vários assuntos, como a Escritura, a igreja e particularmente a soterologia, são virtualmente deixados sem discussão. A maior parte dos teólogos escolásticos, seguindo as pegadas de Lombardo, escreveu comentários sobre suas *Sentences,* alguns deles introduzindo importantes melhorias na ordem do material. Tomás de Aquino, por exemplo, no prólogo ao seu comentário sobre as *Sentences,* mostra belamente como primeiro Deus, depois suas obras (criação, restauração e conclusão) constituem os temas dos quatro livros. Mas um lugar de honra, especialmente de um ponto de vista formal, é mantido pelo *Breviloquium*[58] *de* Boaventura. Em primeiro lugar, Boaventura prefacia sua obra com um prólogo e, em suas sete seções, oferece um esplêndido panorama da doutrina da Escritura, especialmente de seu conteúdo, que ele expõe brevemente em seu comprimento, largura, altura e profundidade. Depois, em sete partes, ele resume o conteúdo da verdadeira fé: a parte 1 discute a Trindade, a parte 2 a criação do mundo, a parte 3 a corrupção do pecado, a parte 4 a encarnação do Verbo, a parte 5 a graça do Espírito Santo, a parte 6 a solução sacramental, e a parte 7 o último estágio, o juízo final. Encontramos aqui uma abordagem firmemente metódica, um domínio completo do material, uma clara delimitação dos tópicos e um princípio de divisão escolhido deliberadamente. Isso fica evidente quando, na parte I, capítulo 1, Boaventura afirma que, embora a teologia compreenda todos os sete tópicos, ela é uma só ciência, pois "Deus não é apenas a Causa eficiente e modelar das coisas na criação, mas também seu Princípio renovador (*refectivum*) na redenção, e seu princípio perfectivo na restauração".[59]

A divisão de Tomás de Aquino em sua *Summa* é totalmente diferente. Esta obra contém três partes; as partes são divididas em questões, e essas questões são novamente divididas em artigos. A Parte I trata, em 119 questões, de Deus e sua criação antes e à parte do pecado: Deus como o primeiro princípio e a causa modelar de todas as coisas. A Parte II fala do homem como imagem de Deus e novamente é dividida em *prima* e *secunda.* A *prima* contém 114 questões,

[58] Hallenberg, "Bonaventura als Dogmaticus", *Theologische Studien und Kritik* (1868).

[59] Citado de *The Works of Bonaventure,* vol. 2, *The Breviloquium* (NovaYork: St. Anthony Guild Press, 1963), 33.

começa com o propósito final do homem, *i.e.*, a felicidade eterna, e, com um olho nesse objetivo, desenvolve a doutrina da vontade (questões 6 – 17), a boa e a pecaminosa qualidade dos atos, paixões e hábitos humanos (18 – 54), as virtudes em geral (55 – 70), os pecados divididos quanto à localização,[60] causa e conseqüências (71 – 89). Ele conclui com os motivos externos e internos que estimulam os seres humanos a fazerem o bem: lei, evangelho, graça e mérito (90 – 114). Depois, a *secunda* da segunda parte, em 189 questões, trata dos pecados e virtudes em particular, especialmente de acordo com as três virtudes teologais e as quatro virtudes cardinais. Depois que o propósito final do homem foi estabelecido e suas virtudes e pecados foram expostos, a Parte III descreve a forma pela qual nós, seres humanos, podemos alcançar a bem-aventurança da vida eterna, *i.e.,* Cristo e os sacramentos. A pessoa e obra de Cristo e o conceito de sacramento, batismo, confirmação, eucaristia e penitência são descritos em 90 questões. Aqui termina a obra de Tomás de Aquino. Ao morrer, ele a deixou por terminar. O suplemento, composto a partir de material proveniente de seus outros escritos, contém 99 questões, continua seus ensinos sobre os sacramentos e, nas questões 69 – 90, trata do estado da alma humana depois da morte, a ressurreição, o juízo, a bem-aventurança e a condenação. Um apêndice composto de três questões discute o purgatório.

A divisão de Tomás de Aquino não somente difere da de Boaventura, mas, em muitos sentidos, é inferior a ela. Enquanto, na Parte I, questão 1, há uma extensa discussão sobre a essência da teologia, a doutrina da Escritura nem sequer é discutida. Além disso, no começo da Parte II, Aquino salta abruptamente para o propósito final da vida humana e é, em conseqüência disso, frequentemente forçado a antecipar questões que seriam tratadas somente mais tarde. As virtudes cristãs, o evangelho, a lei e a graça que Aquino discute nessa segunda parte pressupõem a pessoa e obra de Cristo, tratados na Parte III. A divisão de Tomás de Aquino está profundamente ligada à doutrina católica da ordem sobrenatural à qual os seres humanos devem ser elevados. Depois que a primeira parte tratou da doutrina de Deus, a segunda discute o homem, que está destinado para a graça sobrenatural, mas não pode alcançá-la, e a terceira aponta para a pessoa de Cristo e para os sacramentos como a forma pela qual o homem pode cumprir seu destino. Portanto, os tópicos das três partes são Deus, o homem e Cristo.[61] Finalmente, a forma de pergunta e resposta de seu ensino não é irrepreensível.[62] Aquino elabora cada

[60] Nota do organizador: As palavras de Bavinck em holandês são *verdeeling, zetel, oorzaak,* e *gevolgen.*

[61] Werner, *Die Heilige Thomas von Aquino* (Regensburg, 1858), I, 801ss.; J. Kleutgen, *Theologie der Vorzeit,* V, 60-70; Kling, *Descriptio Summae theologiae Thomas Aquino* (Bonn, 1846).

[62] Allard Pierson, *Studien over Johannes Calvijn (1527-36)* (Amsterdã: P. N. Van Kampen & Zoon, 1881), I, 228. Nota do organizador: Bavinck cita o estudo de Pierson sobre Calvino, mas não indica a objeção específica ao método de perguntas e respostas de Tomás de Aquino. Pierson entende que Aquino é mais investigativo em seu método, enquanto Calvino é mais dogmático. Pierson não julga Aquino tão negativamente quanto Bavinck sugere. De fato, de acordo com Pierson, Aquino é frequentemente mais crítico da autoridade eclesiástica do que Calvino. Ele argumenta também que a obra pioneira de Aquino em uma época cética resolveu muitas questões que eram desnecessárias no tempo de Calvino. Dessa forma, a *Summa* de Aquino tornou possível que Calvino escrevesse suas *Institutas* na clara forma dogmático-afirmativa como ele escreveu.

doutrina de fé na forma de uma questão e levanta todas as objeções levantadas por seus oponentes. Então, recorrendo à autoridade (Escritura, pais da igreja ou Aristóteles), demonstra a verdade da coisa questionada e extrai a conclusão. Ela é então explicada em detalhes e finalmente defendida contra as objeções levantadas.

[29] Via de regra, essas divisões foram assumidas pelos teólogos católicos romanos não somente nos muitos comentários escritos sobre as *Sententiae* e a *Summa,* mas também em obras dogmáticas independentes. Assim, a divisão de Tomás de Aquino foi adotada por M. Becanus em sua *Theologia Scholastica* (1619), e o método de *loci,* de Teodoreto, João de Damasco e Lombardo foi adotado por Petavius (*Opus de theol. dogm.* [Paris, 1644], proleg. C. I, §4). Mas o escolasticismo afetou a divisão do material ainda de outra forma. Boaventura já tinha incluído a doutrina da Escritura em seu prólogo, enquanto Aquino tratou primeiro da essência da teologia. O desenvolvimento do escolasticismo levou à divisão entre artigos *puros* e *mistos*[63] e à doutrina do preâmbulo de fé e das motivações para a fé (*motiva credibilitatis*). No processo, o material para os prolegômenos tornou-se cada vez mais extenso. E quando a Reforma logo apareceu em cena com a autoridade exclusiva da Escritura, tornou-se imperativo para os teólogos católicos romanos apresentar uma causa também para os fundamentos da teologia (*principia*). Especialmente Melchior Canus, em seu *Loci theologici* (1563), desenvolveu a doutrina dos *loci, i.e.,* as fontes da teologia. Essa obra não é dogmática, mas *tópica* [uma coleção de tópicos-padrão] no sentido que Cícero deu à palavra. Em doze livros ele trata de dez fontes de teologia (Escritura, tradição, papa, concílio, igreja, pais da igreja, escolásticos, razão, filosofia e história), dos quais os sete primeiros podem ser reduzidos a dois (Escritura e tradição). Os três últimos são teológicos apenas em um sentido suplementar.

Dessa forma, uma ampla introdução tornou-se necessária antes da dogmática real, uma introdução que desenvolveu uma grande e aguda dogmática, em parte por causa do criticismo fundamental da teologia por parte da filosofia. Em conformidade com isso, a maior parte dos teólogos dogmáticos católicos romanos, em uma primeira parte, discutiu a essência e o conceito de teologia. Isso inclui o preâmbulo de fé (teologia natural); as motivações para a fé, ou os seus fundamentos (*motiva credibilitatis:* religião, revelação, profecia, milagres, expansão miraculosa do Cristianismo, os mártires, *etc.*) e o conceito de dogmática. Isso acontece com Klee, Heinrich, Scheeben, Liebermann, Perrone, Pesch, Jansen, Mannens, Van Noort e outros. A obra de Perrone, por exemplo, trata, no volume I, da verdadeira religião e, nos dois volumes finais (VIII e IX), dos *loci* teológicos. Os dois últimos volumes foram, de fato, publicados mais tarde, depois da dogmática real, mas, de acordo com a afirmação do próprio autor (volume VIII, prefácio), deviam materialmente seguir o volume I. Nesses *loci,*

[63] Nota do organizador: "articulii puri/mixti: *artigos puros/mistos;* artigos de doutrina diferenciados conforme sua derivação das disciplinas da teologia ou da filosofia – aqueles que derivam de apenas uma disciplina são "puros", e aqueles que derivam de ambas são "mistos". A existência de artigos mistos, *e.g.,* a existência e a ideia de Deus, requer que a teologia responda à questão de sua relação com a filosofia" (Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms* [Grand Rapids: Baker, 1985), 46).

Perrone, diferentemente de Canus, intencionalmente dá prioridade à igreja em relação à Escritura. E, na maioria dos teólogos dogmáticos católicos de décadas recentes, a ordem é a mesma. A igreja cada vez mais vem para o primeiro plano como o princípio fundamental da fé (*principum fidei*). O desenvolvimento da dogmática, então, via de regra, ocorre em termos do método dos *loci*. Os autores começam com Deus, considerado em si mesmo como único e triúno, e depois tratam de Deus na relação com suas criaturas: primeiro como Criador, depois como Redentor, Santificador e, finalmente, como Consumador.

A ORDEM NA DOGMÁTICA DA REFORMA

[30] A dogmática, no caso dos reformadores, foi originalmente anti-escolástica e, inicialmente, apresentada de uma forma bastante simples e prática. Os *Loci Communes,* de Melanchthon, publicados em 1521, tiveram suas raízes nas palestras sobre a *Carta aos Romanos,* de Paulo. Eles são completamente práticos e tratam apenas de tópicos antropológicos e soterológicos, especialmente os que versam sobre pecado e graça, lei e evangelho, enquanto deixa completamente sem discussão os dogmas objetivos de Deus, Trindade, criação, encarnação e satisfação. A edição de 1535, muito aumentada por Melanchthon, introduziu o segundo período dos *Loci.* O prefácio foi dedicado ao rei Henrique VIII. Os *Loci* começaram com cinco novos capítulos sobre Deus, unidade, Trindade, criação e a causa do pecado. O meio foi enriquecido com uns poucos capítulos, e Melanchthon expandiu os três últimos capítulos para dez capítulos sobre ética, eclesiologia e escatologia. Ao todo, os *Loci* expandidos passaram a ter 39 capítulos ou artigos. Em 1543, os *Loci* entraram no terceiro período. Acrescentou-se um prefácio ao leitor piedoso e o número de *loci* diminuiu, como resultado de uma simplificação, de 39 para 24. Todavia, o conteúdo foi consideravelmente aumentado. A edição final, preparada pelo próprio Melanchthon, é a de 1559. As sucessivas edições mostram uma aproximação sempre crescente à divisão sintética, que começa em Deus e, a partir daí, desce para suas obras na natureza e na graça. Deve ser observado aqui que os prolegômenos estão completamente ausentes e que a cristologia é deficiente, porque a pessoa e a obra de Cristo não são tratadas separadamente. Por fim, o material ético e o dogmático permanecem intimamente ligados um ao outro, e toda a obra é concluída não com dogmas escatológicos, mas com vários tópicos éticos.[64]

O *Commentary on True and False Religion,* de Zwínglio, assim como sua *Exposition of the Christian Faith,* embora tratassem de vários *loci* dogmáticos, logo foram obscurecidos pelas *Institutas da Religião Cristã,* de Calvino. A primeira edição, que foi escrita em latim e publicada na Basiléia, em março de 1536, continha um prefácio datado de 23 de agosto de 1535, que era endereçado ao

[64] P. Melanchthon, *Loci Theol.,* org. Augusti (1821), 167ss.; *Die Loci Communes des Ph. Melanchthon in ihrer Urgestalt nach G. L. Plitt,* preparado por Th. Kolde, 2ª.ed. (Erlangen: Deichert, 1890); Herrlinger, "Philippus Melanchthon", *PRE²,* IX, 503; Zöcler, *Handbuch der theologische Wissenschaft,* II, 622ss.; veja também a edição de *Loci Communes* no *Corpus Reformatorum.*

rei Francisco I, e seis capítulos sobre lei, fé, oração, os sacramentos, os sacramentos católicos e liberdade. Três vezes ela foi aumentada (1539, 1543, 1559). A última edição foi cerca de cinco vezes maior que a primeira e, embora tenha sido substancialmente aumentada, não continha mudança [doutrinária]. Enquanto Melanchthon, nas últimas edições de seus *Loci,* tornou-se sinergista e cripto-calvinista, Calvino permaneceu o mesmo. Os *Loci* de Melanchthon, embora tenham se tornado mais sintéticos na forma, mantiveram seu caráter como uma série de *loci,* enquanto as *Institutas* de Calvino assumiram uma forma cada vez mais sistemática. A edição de 1559 continha quatro livros, que cobriam o conhecimento de Deus como Criador, Redentor e Santificador nos três primeiros e tratavam dos meios externos de graça no último. Portanto, a divisão não é estritamente trinitária, mas derivada do Credo Apostólico, que é a razão pela qual o quarto livro vem se arrastando atrás e trata primariamente da igreja e dos sacramentos. O primeiro livro oferece muito mais do que aquilo que seu título promete, tratando também das fontes do conhecimento de Deus e da doutrina da Trindade. A cosmologia e a antropologia são distribuídas entre o primeiro e o segundo livros. O terceiro livro contém, ao lado dos capítulos soteriológicos, muitos capítulos éticos, além das doutrinas da eleição e da ressurreição. O ponto de partida das *Institutas* é teológico, mas Calvino não parte de um conceito abstrato de Deus, mas de Deus como ele é conhecido pela humanidade a partir da natureza e da Escritura.[65]

Inicialmente, os teólogos luteranos e reformados adotaram quase universalmente a divisão sintética de Melanchthon e Calvino. Por uma variedade de razões, ela era considerada a melhor. Não apenas os eruditos reformados,[66] mas também os luteranos[67] preferiam o método sintético, pois nele, diz Hipério, "há um progresso contínuo desde o início através de uma série de formas e diferenças por todo o caminho, até o fim". Essa divisão foi preferida por várias razões: (1) ela seguia o curso histórico que Deus prefigurou em sua revelação; (2) ela fornecia um mínimo de oportunidade para uma especulação *a priori* e preservava melhor o caráter positivo da teologia; (3) ela era análoga ao método seguido em outras ciências, que também partiam dos elementos mais simples para os mais complexos. Por isso, essa divisão continuou exercendo influência até Calixto. Ela é encontrada, na maior parte, em Strigel, Selneccur, Heerbrand, Chemnnitz, Hutter, Gerhard e outros. Na teologia reformada, ela foi seguida até Cocceius por Sohnius, Musculus, Hipério, Ursino, Mártir, Wollebius, Polanus, Amesius e outros.

---

[65] J. Kostlin, "Calvin's *Institutio* nach Form und Inhalt in ihrer geschichtliche Entwicklung", *Theologische Studien und Kritiken* 33 (1861): 7-62, 410-86; *idem, Godgeleerde Bijdragen* (1868): 861ss.; (1869): 483ss.; Gass, *Geschichte der protestantische Dogmatiek,* I, 99ss.; A.Pierson, *Studien over Johannes Calvijn,* I, 127ss.; *Corpus Reformatorum* XXXIX, ixss.; E. Doumergue, *Jean Calvin,* I, 589-95; Brunctière, "L'oeuvre litteraire de Calvin", *Revue de deux Mondes* (15 de outubro de 1900); B. B. Warfield, "The Literary History of Calvin's *Institutio*", *Presbyterian and Reformed Review* 10 (abril de 1899): 193-220.

[66] Hyperius, *Meth. Theol.* (1574), 11-16; J. Alsted, *Theol. Schol.* (praefatio); Z. Ursinus, *Opera* (1612), 1, 417; H. Alting, *Oratio inauguralis de methodo loci communes* (Heidelberg, 1613); Leydekker, *De verit. Relig. Christ.* (1690), 77.

[67] M. Flacius, *Clavis Scripturae sacrae,* II, trat. I, p. 54. "Declaratio tabulae trium methodorum theologiae", in Gass, *Geschichte,* I, 46.

Não obstante, em alguns aspectos houve mudanças importantes. Em um estágio primitivo, uma introdução já foi inserida antes da dogmática real. Nessa introdução, o conceito de teologia, a doutrina da Escritura e, ocasionalmente, como acontece em Amesius e Mastricht, também a essência da fé era tratada. A dogmática era, portanto, dividida em duas partes: os fundamentos da teologia e os artigos de fé.[68] No corpo da dogmática em si, percebe-se uma distinção e uma delimitação melhores, tanto quanto uma organização mais sistemática dos *loci.* A eleição, discutida por Calvino no terceiro livro, foi antecipada para a doutrina dos decretos, e o mundo, a humanidade, Cristo, *etc.*, receberam um lugar próprio. Além disso, a conclusão não se ocupa mais de tópicos éticos, mas da consumação do mundo. As questões éticas passaram a ser discutidas na soteriologia ou em uma segunda parte (sobre as obras), diferentemente da primeira (sobre a fé), ou, como em Daneus e Calixto, totalmente separadas da dogmática. Durante o século 17, a discussão dos *loci* separados tornou-se cada vez mais escolástica, e sua relação com a vida de fé tornou-se menos aparente e foi menos vivida.

[31] Consequentemente, a reação a esse escolasticismo estava a caminho. Na igreja luterana, ela começou com Calixto e, na reformada, com Cocceius. Calixto interpretou a teologia como uma ciência prática em seu *Epitome theologiae* (1619) e seguiu uma organização analítica. Isso não era totalmente novo, pois Tomás de Aquino, seguindo sua doutrina de Deus, também tratou, na segunda parte, do destino do homem e, na terceira, descreveu o caminho – Cristo – que conduz a ele. Mas Calixto imediatamente se lança sobre o destino humano. A Parte I trata do fim, *i.e.,* a imortalidade da alma, a ressurreição e o juízo final. A Parte II fala do sujeito, *i.e.,* Deus, os anjos, o homem e o pecado. A Parte III trata dos meios, *i.e,* predestinação, encarnação, Cristo, justificação, palavra, sacramento e assim por diante. Essas três divisões constituem a parte comum, que se refere a todos os crentes, mas depois dela existe uma parte especial, que trata primariamente da igreja e sua importância particularmente para os oficiais.

Embora houvesse um progresso considerável – comparado com o tratamento escolástico da teologia – em reforçar seu caráter prático, essa divisão recebe numerosas objeções. A partir do fato de que a doutrina da igreja tratada na parte especial se refere a uma verdade que é importante para todos os crentes, é estranho começar a dogmática pelo fim, a imortalidade da alma. A segunda parte foi destinada a tratar do sujeito da teologia, a humanidade, mas também contém toda a doutrina de Deus. A terceira parte se encaixa melhor com o título, mas força a doutrina do Redentor no contexto da soteriologia.[69] Não obstante, esse método analítico foi seguido pelos teólogos luteranos posteriores: Calovius, Quenstedt, König, Baier e Scherzer.

Ele também encontrou aceitação entre alguns teólogos reformados. Em 1603, ainda antes de Calixto, Bartholomaus Keckermann, de Danzig, publicou um *Systema Summa Theologiae,* que recorre ao *Catechesis* de Ursino para

[68] A. Polanus, *Synt. Theol.,* 133.
[69] Gass, *Geschichte,* I, 304.

descrever a teologia não como uma ciência contemplativa, mas como uma disciplina prática, ou melhor, como sabedoria religiosa para se chegar à salvação (c. 1). Esse é o motivo pelo qual ele opta decisivamente pelo método analítico, porque, enquanto o método sintético é característico das ciências, o analítico se adequa às disciplinas práticas. Assim, ele divide sua teologia em três partes. Na primeira, ele discute os fundamentos (*principia*) da teologia, *viz.*, Deus, o fundamento essencial (*principium essendi*), e sua Palavra, o fundamento cognitivo (*principium cognoscendi).* A partir desses dois fundamentos, aprendemos apenas os fins e os meios que nos levam a esse fim. Na segunda parte, ele simplesmente diz que o fim da teologia é a vida (*vita*), a salvação eterna (*salvus aeterna*), exatamente como faz Ursino em seu catecismo, pergunta 1. O meio para se alcançar esse fim é duplo: o conhecimento e a redenção de nossa miséria (livro III, c. 1). Assim, o livro II trata do homem e seu pecado, e o livro III trata dos meios de salvação, eleição, Cristo, igreja, justificação e sacramentos. É digno de nota, além disso, que Keckermann tem uma propensão para comparar a teologia com a ciência médica, e até mesmo extrai dela os nomes de várias divisões de sua teologia, como Boaventura havia feito antes dele (em seu *Breviloquium*, parte I, c. 1).[70] Seguindo Boaventura e outros, Keckermann fala de uma parte "patológica", uma "terapêutica" e uma "dietética" da teologia.[71]

De uma forma semelhante, Cocceius substituiu o ponto de vista teológico por um antropológico. O que era novo em sua *Doctrine of the Covenant and Testament of God* (1648) não era o conceito de aliança como tal, pois ele já ocorre em Zwínglio e em Calvino e já tinha sido desenvolvido por Bullinger, Oleviano e Cloppenburg. A novidade de Cocceius está no fato de que ele foi o primeiro a dividir todo o material da dogmática em termos da ideia da aliança e planejou, dessa forma, oferecer uma dogmática mais bíblico-teológica e mais anti-escolástica. Além disso, na organização do material, ele seguiu a ordem histórica das dispensações da aliança e distinguiu essas dispensações tão agudamente que sua unidade foi perdida e só pôde ser conservada por meio de uma exegese tipológica arbitrária. Além disso, por fim, ele interpretou toda a história da aliança da graça, do início ao fim, como uma abolição da aliança das obras. O pecado, Cristo, a nova aliança, a morte física e a ressurreição eram, para ele, os cinco pontos principais pelos quais a aliança das obras é sucessivamente privada de seu poder e efeito.

Essa divisão é questionável por várias razões. Seu ponto de partida teológico não é Deus, mas a aliança entre Deus e o homem. Dada essa posição, ele só pode tratar as doutrinas de Deus e do homem em uma introdução pelo caminho da pressuposição. Devido ao seu movimento histórico, sua perspectiva apaga as fronteiras entre a história da revelação e a dogmática, e, portanto, enfraquece a dogmática. Essa abordagem é altamente repetitiva e tende, automaticamente,

[70] *Breviloquium*, I, 1.

[71] B. Keckermann, *Systema sacrosanctae theologiae*, p. 214, 295; cf. A. Kuyper, *Encyclopaedie*, I, 42-43; von Oettingen, *Dogmatik*, I, 62.

a exagerar as analogias, por um lado, e as distinções entre as várias dispensações, por outro. Não obstante, ela foi imitada na obra de muitos teólogos, como Momma, Heydanus, Vitringa, Braun, Witsius e também na de luteranos, como W. Jäger (1702). Até mesmo Leydekker, um discípulo de Voetius e oponente de Cocceius, tentou combinar a divisão trinitária com a federalista, de tal forma que as sucessivas economias da graça fossem relacionadas com as três Pessoas e a tripla atividade dentro da Trindade.[72]

O IMPACTO DA FILOSOFIA

[32] A forma da dogmática foi mudada ainda mais, contudo, pela influência da filosofia. Isso é evidenciado especialmente pelo fato de que a parte genuinamente material da dogmática tornou-se cada vez mais pobre, enquanto a parte formal cresceu em alcance e extensão. Até esse momento, isso tinha sido muito diferente. Os prolegômenos tinham estado totalmente ausentes ou eram estreitos em alcance e, na maioria das vezes, tratavam da teologia e da Escritura. A energia disponível era usada na elaboração e defesa de dogmas particulares. O fundamento era tão estável e sólido que nem era examinado. Todo o trabalho era gasto na construção aprumada sobre ele. Isso mudou sob a influência da filosofia quando as prerrogativas da razão foram gradualmente sendo afirmadas contra a revelação. A razão não estava mais satisfeita com o papel modesto de serva e exigiu uma voz controladora. O resultado material foi que a elaboração escolástica de dogmas foi tão evitada quanto possível. Os teólogos caminharam da confissão da igreja para a Escritura e seguiram assiduamente o método histórico-bíblico. Os dogmas foram simplificados e suavizados, perdendo sua rigidez característica. A reflexão profunda sobre os dogmas tornou-se tabu quando a simplicidade se converteu em superficialidade.

A influência da filosofia foi ainda maior na parte formal da dogmática. Aqui a posição reformada e seu ponto de partida na fé foram abandonados e substituídos por um retorno à teologia católica romana. Assumiu-se a convicção de que a razão humana, até mesmo sem a fé, podia por si mesma reproduzir todas as verdades da teologia natural. Assim, a teologia natural, como o preâmbulo da fé, tornou-se precedente à teologia revelada, e a razão foi emancipada da fé e da revelação. A revelação e a razão tornaram-se entidades independentes que ficam lado a lado. S. van Til tratou-as separadamente em seu *Compendium of Theology, Both Natural and Revealed* (1706).[73] A razão não apenas recebeu seu próprio campo ao lado da revelação, mas eventualmente estendeu seus poderes sobre a própria revelação. A razão recebeu a prerrogativa de investigar a verdade da revelação. Acreditou-se que a teologia natural fornecia um fundamento sólido sobre o qual edificar, um fundamento puramente científico, e a revelação também foi examinada dessa forma. Somente quando a razão, por uma seleção de evidências racionais e históricas, assim como de muitos fundamentos para

[72] A. Schweizer, *Glaubenslehre*, I, 115.

[73] S. van Til, *Theologiae utriusque compendium cum naturalis tum revelatae* (Leiden, 1704).

a crença (*motiva credibilitatis*), tivesse demonstrado a verdade da revelação, seria considerado razoável crer nessa revelação e submeter-se a ela.

Dessa forma, os prolegômenos à teologia cresceram consistentemente em alcance. A religião como distinta da teologia era discutida primeiro, seguida de uma teologia natural ou das verdades da natureza e da razão. A possibilidade, necessidade e realidade da revelação eram demonstradas em detalhes antes que a própria Escritura fosse levada em consideração, e a verdade da Escritura era substanciada com uma seleção de provas históricas, críticas e racionais. Somente depois de percorrer esse longo caminho os teólogos alcançavam o conteúdo real da dogmática, que eles apresentavam tão obviamente quanto possível. Todo o ponto de vista tinha mudado: não a fé, mas a razão era o ponto de partida. Não é surpreendente, então, que, no deísmo e no racionalismo, a razão tenha rejeitado completamente a revelação, já que a revelação nada oferece de novo e é totalmente supérflua. Essa ordem de tratamento é essencialmente característica da teologia escolástica e católica romana. Os socinianos nunca se levantaram acima do ponto de vista racionalista[74] e os remonstrantes novamente voltaram a ele. Limborch, em seu *Christian Theology,*[75] fala, no capítulo 1, sobre teologia e religião; no capítulo 2, sobre a existência de Deus; e, finalmente, no capítulo 3, sobre a Sagrada Escritura. Simon Episcopius, em suas *Institutes of Theology,* expande esse material introdutório. Primeiro, ele fala até mesmo sobre as necessidades de um teólogo e, depois, sobre o caráter prático da teologia, teologia natural, religião, revelação e Sagrada Escritura. Gradualmente, essa expansão dos prolegômenos também se infiltrou na dogmática ortodoxa. A divisão da dogmática em duas partes (fé e obras) levou W. Amesius e P. van Mastricht, em suas introduções, a discutirem a natureza da fé depois da teologia e da Escritura. Joh. Marck e B. de Moor falam, no terceiro capítulo, sobre religião, e W. Brackel começa com um capítulo sobre teologia natural. Há, portanto, muita diferença de opinião e muita confusão sobre aquilo que pertence à introdução. Mas, gradualmente, no século 18, uma série de tópicos – teologia, o conhecimento natural de Deus, revelação, Escritura – tornam-se elementos fixos. Vemos isso nas obras de J. A. Turretin, Werenfels, Orterwald, Buurt e todos os teólogos de corrente racionalista e sobrenaturalista.

[33] Esse fundamento racionalista da dogmática foi, porém, corroído por Kant, e então Schleiermacher tentou, de fato, salvar a fé e a doutrina da fé restringindo-as, respectivamente, ao sentimento e à descrição do sentimento. Mas, na realidade, nenhuma mudança aconteceu nessa organização da dogmática. Os ataques à religião cristã no século 19 foram direcionados primariamente contra os próprios fundamentos. Em séculos anteriores, a fé era mais robusta, e questões como "Por que eu creio?" raramente surgiam. Os fundamentos pareciam tão seguros que examiná-los era totalmente desnecessário. Toda energia dispo-

[74] O. Fock, *Der Socinianismus* (Keil: C. Schröder, 1847), 291ss.

[75] Nota do organizador: Para uma informação bibliográfica mais completa sobre os teólogos mencionados a seguir por Bavinck, veja a bibliografia no fim deste volume.

nível era direcionada à construção do edifício em si. Mas hoje, acima de tudo, é o alicerce filosófico da dogmática que está sob ataque; não é uma doutrina isolada que está sendo questionada, mas a própria possibilidade da dogmática.[76] A habilidade humana para conhecer está limitada ao mundo visível, e a revelação é considerada impossível. Além disso, a Sagrada Escritura está sendo privada de sua autoridade divina pelo criticismo histórico, e até mesmo a justificação e o valor da religião estão sendo seriamente questionados. Consequentemente e, em parte, por causa de tudo isso, a vida religiosa hoje é dramaticamente menos vigorosa que no passado. Deve-se admitir que há muito movimento no campo da religião, mas há pouca vida genuinamente religiosa. A fé não é mais confiante em si mesma. Até mesmo entre os crentes há muita dúvida e incerteza. A afirmação inocente e simultaneamente heróica, "eu creio", raramente é ouvida e tem dado margem às dúvidas do criticismo. As pessoas talvez ainda creiam em suas confissões, mas não confessam mais sua fé (Schweizer).

Quando a vida religiosa é essencial, as pessoas falam "como quem tem autoridade", não "como os escribas", e as palavras "eu sei em quem tenho crido" fluem dos lábios dos crentes. Em um momento crítico como o nosso, contudo, há incerteza, acima de tudo, sobre os fundamentos, sobre a fonte do conhecimento, método e evidência da fé. Por essa razão, a parte formal ainda é considerada como a mais importante divisão da dogmática. Uma apologética completa tende a preceder a dogmática propriamente dita.[77] Schleiermacher, de fato, fez da dogmática uma ciência positiva, histórica, e tentou libertá-la de toda apologética. No entanto, ele prefaciou a teologia histórica, à qual pertence a dogmática, com uma teologia filosófica. Essa teologia filosófica tomou seu ponto de partida na consciência da comunidade religiosa em geral e, dali, criticamente determinou a essência do Cristianismo. Dessa forma, Schleiermacher não libertou a teologia da filosofia, mas tornou-a dependente dela no mais alto grau possível. Isso fica evidente, por exemplo, no fato de que ele prefacia *The Christian Faith* com uma introdução geral que contém uma ampla seleção de proposições pegas por empréstimo da ética, da filosofia da religião e da apologética. É verdade que o modelo de Schleiermacher – dar prioridade enciclopédica à teologia filosófica sobre a histórica – tem sido seguido por relativamente poucos teólogos. Contudo, seguindo seu exemplo, tem-se tornado costumeiro iniciar a dogmática com uma seção apologética. Por isso Voigt escreveu uma dogmática fundamental e Lange uma dogmática filosófica, ambas as quais precedem a dogmática positiva. Semelhantemente, o fundamento dogmático de Oosterzee é apologético; em Dorner e Biedermann, uma parte fundamental, ou apologética, ocupa o primeiro lugar; em Lipsius e Nitzsch, uma doutrina de princípios fundamentais, e assim por diante. O conselho de Liebner aos teólogos dogmáticos foi limitar a introdução à discussão do conceito de dogmática, pois, de outra forma, escreve-se uma dogmática inteira antes da dogmática pro-

[76] A. Pierson, *Ter Uitvaart* (1876).

[77] S. Hoekstra, *Godgeleerde Bijdragen* (1864), 2.

priamente dita.[78] Além disso, as ideias de religião e revelação já pressupõem as doutrinas de Deus e da humanidade. Sua sugestão, porém, encontrou pouca ressonância. Os tópicos discutidos nesses embasamentos introdutórios não são os mesmos em todos os lugares, mas incluem as seguintes ideias: a natureza de nosso conhecimento religioso, religião, revelação, Sagrada Escritura e igreja. O capítulo sobre "teologia", geralmente incluído em tempos anteriores, foi transferido para "enciclopédia".

A organização da parte do material da dogmática difere muito. Muitos teólogos, como Vilmar, Böhl, Hodge e Shedd conservam a ordem usual: teologia, antropologia, cristologia, *etc.* Outros, no entanto, como Marheinecke, Martensen, Lange, Kahnis, Ebrard e Schweizer preferem a divisão trinitária ou adotam como seu princípio de organização um dos atributos de Deus, como o amor (Schoeberlein), ou a vida (Oetinger, Reiff). Uma grande mudança na organização do material dogmático foi provocada pela concepção exclusivamente soteriológica do Cristianismo. Aqueles que interpretam mais objetivamente a salvação apresentada pela religião cristã partem da cristologia e, em sua dogmática, tratam dos pressupostos, da pessoa e da obra de Cristo (Liebner, Thomasius, Lange, von Oettingen, Lobstein). Outros interpretam a salvação mais pelo lado do sujeito e concebem-na como um ou mais dos benefícios que devemos, direta ou indiretamente, a Cristo e que, assim, constitui a ideia central da dogmática. Schleiermacher e Rothe fizeram o contraste entre pecado e graça, básico para a divisão do material. Hofmann, Philippi, Luthardt, Schnedermann e Ihmels adotaram como seu ponto de partida o conceito de aliança, *i.e.,* a comunhão com Deus. Eles tratam sucessivamente da origem, perturbação da ordem e restauração objetiva, tanto quanto da realização subjetiva e conclusão dessa comunhão. Alguns – por exemplo, Schenkel, Lipsius, Grétillat – fazem da salvação em geral o centro de sua dogmática. Outros centralizam-na em um benefício e elevam-no à categoria de um princípio governante de todo o material dogmático. Seguindo Kant, Ritschl interpretou a essência do Cristianismo como consistindo no reino de Deus estabelecido por Cristo. Van Oosterzee também adotou esse conceito como seu princípio de divisão. Kähler considerou a justificação pela fé como a alma do Cristianismo. Bouvier, descrevendo a salvação compreendida na religião cristã, interpretou-a, acima de tudo, como a nova vida dada por Cristo. Biedermann alegou que nosso *status* como filhos de Deus era o grande benefício que precisava receber proeminência na dogmática.

O FUNDAMENTO E A TAREFA DOS PROLEGÔMENOS

[34] A organização da dogmática em geral e em particular não somente tornou-se necessária diante da oposição fundamental ao trabalho dogmático, mas em si mesma ela é útil e boa. Já em um estágio primitivo da teologia reformada, considerou-se necessário descrever a essência da teologia e seus fundamen-

[78] *Liebner, *Jahrbuch für die Theologie* (1856), 106ss.

tos, antes de tratar dos dogmas. Polanus (1561-1610) fez uma distinção entre os fundamentos (*principia*) e os artigos de fé (*articuli fidei*). No decorrer do tempo, tornou-se uma necessidade urgente para os crentes saber não somente aquilo que eles criam, mas também por que criam. A primeira e geral parte da dogmática foi, assim, destinada à consideração das razões para crer. Essa primeira parte não tem de tratar de uma seleção de questões enciclopédicas, tais como a essência, a divisão e a história da teologia, como faz Grétillat. No passado, isso foi feito porque a teologia foi igualada à dogmática e a enciclopédia teológica ainda não era exercida como uma disciplina distinta. Hoje, contudo, o desenvolvimento da essência da teologia tem de ser deixado para o campo da enciclopédia teológica.[79] A tarefa da dogmática está restrita à exposição da designação, conceito, método, divisão e história da própria dogmática, como apresentado na introdução. Ainda de uma outra forma, porém, a parte fundacional da dogmática tem de ser limitada. O método que surgiu no escolasticismo e, mais tarde, encontrou aceitação também entre os protestantes, *viz.*, de tratar primeiro o conhecimento natural de Deus (o preâmbulo da fé) e depois todas as provas históricas e racionais (*motiva credibilitatis*) que sustentam a revelação, deve ser rejeitado. Já no início ele abandona o ponto de vista da fé, nega o caráter positivo da dogmática, move-se para o terreno do oponente e é, portanto, de fato, racionalista, e faz com que a dogmática seja dependente da filosofia.[80]

Essa dependência é vista claramente nos esforços de Schweizer e Scholten para igualar a teologia natural ou a religião natural com a aliança das obras. Eles tratam essa religião natural como preparação para a religião revelada, que é materialmente idêntica à aliança da graça.[81] Ambos constroem a religião natural (a aliança das obras, o estado de integridade), a religião da lei (a aliança da graça antes da lei e sob a lei) e a religião redentiva (a aliança da graça depois da lei) como três estágios no processo religioso. Nessa abordagem, não somente a revelação é privada de seu caráter sobrenatural, mas a divisão reformada é usada de uma forma contrária à sua finalidade. A aliança das obras antes da queda não é uma preparação, mas um contraste com a aliança da graça, que surge na história somente depois da violação da aliança das obras pelo pecado. A distinção entre teologia natural e teologia revelada, por outro lado, é muito diferente; não se trata de uma distinção histórica de períodos, mas uma diferença que ainda existe e continua a ser aplicada à teologia. Contra essa racionalização da religião e da teologia deve-se defender (ao lado de Schleiermacher, Rothe, Frank, Ritschl, *etc.*) o caráter positivo da dogmática. Os fundamentos da fé (*principia fidei*) são, em si mesmos, artigos de fé (*arti-*

[79] Nota do organizador: Veja, por exemplo, Abraham Kuyper, *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid,* 2ª. ed., 3 vols. (Kampen: J. H. Kok, 1908).

[80] Nota do organizador: Bavinck faz uma distinção crucial entre a teologia científica a ser praticada em uma universidade e a disciplina da dogmática, que tem como sua tarefa revelar a verdade cristã como ensinada na Escritura e confessada nos credos da igreja.

[81] A. Schweizer, *Glaubenslehre,* I, 107-15, II, 1ss.; J. H. Scholten, *De Leer der Hervormde Kerk,* 2ª. ed., 2 vols. (Leiden: P. Engels, 1850-51), I, 304; I. Van Dijk, *Studien* VI (1880): I, 11ss.

culi fidei), baseados não em argumentos e provas humanas, mas na autoridade divina. O reconhecimento da revelação, da Escritura como Palavra de Deus, não é um ato de fé, mas fruto da fé. A dogmática é, do começo ao fim, a obra de um crente que confessa e dá um relato do fundamento e do conteúdo de sua fé. Isso não é menos verdadeiro sobre os temas fundamentais do que sobre os artigos de fé (doutrina). Na seção introdutória da dogmática, portanto, somente os fundamentos da fé são apresentados e desenvolvidos. Assim como os aspectos objetivo e subjetivo da religião devem ser distinguidos, assim também os fundamentos da fé são duplos: o externo e o interno, o objetivo e o formal, a revelação e a fé.[82] Toda a primeira parte da dogmática trata particularmente apenas desses dois fundamentos.

Na estruturação do conteúdo da dogmática, a segunda parte, o esquema trinitário não é totalmente satisfatório por várias razões. Primeiro, ele não pode acomodar a discussão da própria Trindade porque ela não se encaixa naturalmente em qualquer das três economias e, por isso, tem de ser discutida, em forma de hipótese, em um capítulo anterior. Além disso, ao seguir essa divisão, corre-se o risco de que as obras externas ou exteriores de Deus (*opera Dei ad extra*) sejam exageradamente concebidas como as obras das três Pessoas (*opera Dei personalia*) e não como obras essenciais do Deus único (*opera Dei essentialia*), *i.e.*, as obras comuns da Pessoa divina. O outro risco é que, embora a unidade seja preservada, a Trindade seja vista apenas economicamente, e seu caráter ontológico não seja reconhecido. Uma desvantagem final dessa organização é que, classificados sob as Pessoas da Trindade, os *loci* sobre criação, anjos, humanidade, pecado, igreja, *etc.*, não podem ter sua própria classificação. Contudo, o princípio organizador cristológico está sujeito a um número ainda maior de objeções. Por mais atrativo que ele possa parecer à primeira vista, ainda é inútil. Ele geralmente descansa sobre o falso pressuposto de que, em vez da Escritura, a própria pessoa de Cristo, especificamente, é o fundamento e a fonte epistemológica da dogmática. Contudo, conhecemos Cristo somente a partir e por meio da Escritura. Além disso, embora Cristo certamente seja o foco central e o conteúdo principal da Sagrada Escritura, precisamente por ser seu ponto central ele não pode ser seu ponto de partida. Cristo pressupõe a existência de Deus e da humanidade. Ele não fez seu aparecimento imediatamente no tempo da promessa [no Éden], mas muitos séculos depois. Além disso, está fora de dúvida que Cristo revelou o Pai a nós, mas essa revelação de Deus através do Filho não anula as muitas e variadas formas pelas quais ele falou por meio dos profetas. Não apenas o Novo Testamento, não apenas as palavras de Jesus, mas a Escritura como um todo é a Palavra de Deus, que vem a nós por meio de Cristo. É claro, finalmente, que a divisão cristológica só permite o desenvolvimento dos *loci* sobre Deus, criação, mundo e humanidade através de pressupostos e postulados e, portanto, não na plenitude de sua

[82] G. Voetius, *Disp.* I, 2; Alting, *Theol. Schol. Didact.*, 10.

rica importância.[83] Outras organizações da dogmática, como aquelas forjadas a partir das três virtudes (fé, esperança e amor), sobre o esquema da fé, oração e mandamento, sobre o propósito final e o destino da humanidade, sobre a aliança ou a comunhão entre Deus e o homem, sobre o reino de Deus, sobre os conceitos de vida, amor, espírito, *etc.*, também são inadequadas. Embora tenham muitas vantagens práticas e sejam perfeitamente adequadas a um catecismo, para uma dogmática, que é um sistema do conhecimento de Deus, elas não são apropriadas porque não são suficientemente centrais e abrangentes. Consequentemente, ou elas são introduzidas a partir de fora e não governam o sistema, como no caso de Van Oosterzee, ou são seguidas estritamente como princípio de organização, mas não fazem justiça aos diferentes *loci.*

[35] O conteúdo da dogmática é o conhecimento de Deus como revelado em Cristo através de sua Palavra. O conhecimento dos crentes é único porque eles interpretam toda a vida religiosa e teologicamente, e vêem tudo à luz de Deus, pela perspectiva da eternidade (*sub specie aeternitatis*). Essa é a diferença entre sua visão de mundo e a visão de mundo filosófica ou científica. Na dogmática, são sempre os crentes, os cristãos, que estão falando. Eles não especulam sobre Deus, nem chegam à teologia revelada através da teologia natural. Eles não raciocinam sobre Deus como ele é em si mesmo, pois esse conhecimento é inatingível. Eles apenas descrevem o conhecimento de Deus, que foi revelado a eles em Cristo. Portanto, quando, na primeira parte da dogmática, eles tratam dos assuntos de Deus, seus atributos e a Trindade, eles falam e pensam como crentes, como cristãos, como teólogos, e não como filósofos. Em todo dogma, portanto, bate o coração da religião. A dogmática não é um sistema filosófico, mas teologia. Mas precisamente por essa razão os teólogos dogmáticos não nos falam, em seu sistema do conhecimento de Deus, como eles chegaram à fé e, por meio da fé, subjetiva e sucessivamente, ganharam entendimento das várias verdades da fé. Esse seria o método analítico, que seria perfeitamente adequado a um catecismo, mas não a uma dogmática. Em vez disso, os teólogos dogmáticos explicam o conteúdo de sua fé como ela é exibida objetivamente pelo próprio Deus, diante de seus olhos crentes, na revelação. Eles extraem o princípio de organização e o arranjo do material não de sua própria vida de fé, mas do mesmo objeto que eles têm a tarefa de descrever na dogmática. Eles não são governados pelo sujeito crente, mas pelo objeto da fé.[84] Assim, embora sinceramente concordemos que, na dogmática são os crentes que, sempre e em todo lugar, do início ao fim, pensam e falam, isso é algo muito diferente da ideia de que eles devem extrair de sua própria experiência a forma pela qual estruturam o material da dogmática. Se esse fosse o caso, o caráter da dogmática seria mal interpretado, seria convertido em antropologia e deixaria de ser teológico. Ele permanece sendo teológico somente se o sistema da dogmática for derivado de seu próprio material e conteúdo.

[83] Cf. J.Kaftan, "Zur Dogmatik", 31-47.
[84] *Ibid.*, 36ss.

Se o ponto de partida estiver correto, então há dois métodos de divisão aconselháveis.[85] O esboço básico do sistema dogmático, afinal de contas, está objetivamente diante de nós: na Escritura, na confissão da igreja, na fé da comunidade cristã. O conteúdo da fé cristã é o conhecimento de Deus em seu ser e em suas obras. Existe uma diferença apenas no fato de que algumas confissões, como o Credo Apostólico, em cada estágio menciona as Pessoas divinas primeiro em relação às obras atribuídas a cada Pessoa em um sentido econômico, enquanto outras confissões tratam, primeiro, completamente do dogma de Deus, incluindo a Trindade, e somente depois passam a tratar das obras de Deus. Portanto, o método trinitário que mencionamos primeiro [do Credo apostólico] não é censurável. Há, realmente, grandes atrativos e, por essa razão, ele tem, no decorrer do tempo, encontrado aceitação considerável e exercido grande influência também na filosofia. Ele é recomendado por causa de seu caráter puramente teológico: Deus princípio e fim, alfa e ômega. A natureza e a história são submetidas a ele. Todas as coisas são de Deus e para Deus. O esquema trinitário impede uma uniformidade estéril e garante vida, desenvolvimento, processo. Contudo, mesmo livre das objeções levantadas acima, essa própria descrição sinaliza seu perigo. Ele pode ser facilmente mal interpretado de forma especulativa e, nesse caso, tende a sacrificar a história em benefício do sistema, incorporar a cosmogonia na vida trinitária de Deus e, assim, transformar-se em uma teogonia. As filosofias de Erigena, Böhme, Baader, Schelling e Hegel provam isso.

Consequentemente, a ordem que é teológica e, ao mesmo tempo, possui caráter histórico-genético, merece preferência. Ela também tem seu ponto de partida em Deus e vê todas as criaturas somente em relação a ele. Mas, partindo de Deus, ela desce para suas obras, para, por meio delas, novamente ascender e terminar nele. Portanto, também nesse método Deus é o princípio, o meio e o fim. Dele, por ele e para ele são todas as coisas (Rm 11.36). Mas aqui Deus não é relegado a segundo plano no processo da história, e a própria história recebe um tratamento mais justo. Deus e suas obras são claramente distintos. Em suas obras, Deus age como Criador, Redentor e Aperfeiçoador. Ele é "a causa eficiente e exemplar das coisas por meio da criação, seu Princípio renovador por meio da redenção e seu Princípio aperfeiçoador na restauração" (Boaventura). A dogmática é o sistema do conhecimento de Deus como ele se revelou em Cristo: ela é o sistema da religião cristã. E a essência da religião cristã consiste na realidade de que essa criação do Pai, arruinada pelo pecado, é restaurada na morte do Filho de Deus e recriada pela graça do Espírito Santo no reino de Deus. A dogmática nos mostra como Deus, que é auto-suficiente em si mesmo, se glorifica em sua criação, que, até mesmo quando é separada rispidamente pelo pecado, é reunida novamente em Cristo (Ef 1.10). Ela nos descreve Deus, sempre Deus, do início ao fim – Deus em seu ser, Deus em sua criação, Deus contra o pecado, Deus em Cristo, Deus vencendo toda a resistên-

[85] Simar, *Dogmatik* (1893), 67; Kaftan, *Dogmatik*, §12.

cia através do Espírito Santo e guiando toda a criação de volta ao objetivo que ele decretou para ela: a glória do seu nome. A dogmática, portanto, não é uma ciência tediosa e árida. Ela é uma teodicéia, uma doxologia a todas as virtudes e perfeições de Deus, um hino de adoração e ação de graças, uma entoação de "glória a Deus nas maiores alturas" (Lc 2.14).

Parte II

A História e a Literatura da Teologia Dogmática

3
A formação do Dogma: Oriente e Ocidente

A dogmática surge da reflexão sobre a verdade da Escritura. Essa não é a tarefa de indivíduos, mas de toda a igreja. Contra Harnack, o dogma não é o produto da helenização e, assim, um grande erro. Harnack simplesmente tem uma interpretação diferente daquela mantida pela igreja histórica sobre a essência do Cristianismo: se Harnack é demasiadamente negativo sobre a história do dogma, o Catolicismo Romano comete o erro oposto, dando à tradição um status *quase equivalente ao da Escritura. A Reforma não subestimou nem superestimou a tradição, mas distinguiu entre tradição falsa e verdadeira e insistiu na necessidade do discernimento baseado na Sagrada Escritura. A tradição da Reforma diz respeito ao desenvolvimento do dogma na história da igreja.*

A igreja primitiva articulou seus dogmas em escritos epistolares e credos simples. Durante o tempo dos apologetas, no século 2°, a oposição enfrentada pelos cristãos pressionou a igreja a uma reflexão mais profunda e a uma defesa mais sofisticada da fé. A maior parte dos argumentos perenes lançados contra o Cristianismo foi desenvolvida no 2° século. Os cristãos letrados, como Justino Mártir e, mais tarde, Irineu, usaram as ferramentas de seu treinamento intelectual para defender a fé contra movimentos como o Gnosticismo e ajudaram a criar um vocabulário e uma visão de mundo cristãos. Alguns, como Tertuliano, foram antiteticamente opostos à tradição filosófica grega, enquanto a escola de Alexandria adotou sua linguagem. Para Clemente e Orígenes, a fé cristã era uma forma de gnose e Cristo era o grande pedagogo. Aqui o Cristianismo veio a ser entendido primariamente como um conjunto de ideias. Motivados primariamente por interesses apologéticos e polêmicos, os fundamentos da teologia cristã estavam estabelecidos por volta do fim do 3° século. No entanto, o terceiro e o quarto séculos foram tempos de grande controvérsia sobre doutrinas como a unidade de Deus e a divindade de Cristo.

Com o Edito de Tolerância (a. D. 313), a pressão externa foi substituída pela pressão interna da heresia na igreja. Os maiores desenvolvimentos dogmáticos, especialmente na cristologia, aconteceram no Oriente. Embora os debates cristológicos tenham vigorado do 4° ao 8°

século, a necessidade de catequese levou a numerosos tratados sobre uma ampla variedade de tópicos – Deus, cosmologia, antropologia e questões morais, como a virgindade. As obras dogmáticas mais importantes durante esse período foram os escritos de Pseudo-Dionísio e as obras do sumário ortodoxo de João de Damasco. O damasceno foi também um forte defensor da veneração de imagens, um elemento-chave e controvertido do Cristianismo Ortodoxo do Oriente.

A teologia ocidental focalizou temas diferentes. Enquanto, para o Oriente, a ênfase predominante estava na libertação da humanidade da corrupção do pecado para sermos participantes da natureza divina, o Ocidente enfatizava temas legais, como obediência, culpa e perdão. A morte de Cristo, em vez de sua encarnação, era o centro de gravidade. Isso deu à igreja do Ocidente um impulso agressivo de conquista do mundo. Apesar de todas as diferenças, os dogmas da igreja do Ocidente descansavam pesadamente sobre a obra pioneira feita anteriormente no Oriente.

É na obra magistral de Agostinho que a obra dogmática do Ocidente e do Oriente encontra seu ápice. Em particular, a ênfase de Agostinho sobre a graça e sua interpretação da igreja deixaram uma marca indelével. Um sinal da importância de Agostinho para a igreja é que toda reforma volta a ele e a Paulo. A outra grande figura desse período é o grande teólogo pastoral Gregório I. Ao caminhar para o fim do primeiro milênio, deve-se fazer menção da importância dos monastérios e das escolas para a conservação da ortodoxia. Depois das trevas do século 10, a vida monástica reformada ajudou a criar as condições para os grandes teólogos escolásticos, como Alberto Magno, Tomás de Aquino e Boaventura. A teologia escolástica foi a tentativa, com ajuda da filosofia, de obter conhecimento científico a partir da verdade revelada. O escolasticismo também provocou divergência entre teólogos como Duns Scotus e o surgimento do nominalismo. O importante papel de Pseudo-Dionísio também levou a uma forma mística de teologia escolástica.

[36] A Sagrada Escritura não é dogmática. Ela contém todo o conhecimento de Deus de que precisamos, mas não na forma de formulações dogmáticas. A verdade foi depositada na Escritura como fruto da revelação e da inspiração, em uma linguagem que é a expressão imediata da vida e, portanto, sempre se mantém viçosa e original. Mas ela ainda não tinha se tornado objeto de reflexão e ainda não tinha atingido a consciência pensante do crente. Aqui e ali, por exemplo, na carta aos Romanos, pode haver um começo de desenvolvimento dogmático, mas não mais que um começo. O período da revelação tinha de ser encerrado antes que a reprodução dogmática pudesse começar. A Escritura é uma mina de ouro: é a igreja que extrai o ouro, põe sua estampa sobre ele e o converte em dinheiro circulante.[1]

[1] A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 4ª ed., 3 vols. (Bonn: A. Marcus, 1895-1903), II, 20ss.

A definição e o caráter do dogma

Processar dogmaticamente o conteúdo da Escritura, porém, não é apenas o trabalho de um teólogo individual, ou de uma igreja ou escola em particular, mas de toda a igreja através dos séculos, de toda a nova humanidade regenerada por Cristo. A história do dogma e da dogmática, portanto, deve ser considerada como uma poderosa tentativa da igreja no sentido de se apropriar da verdade de Deus revelada em Cristo e entender completamente a essência do Cristianismo. Ao avaliar esse labor dogmático perene, as pessoas erram tanto à esquerda quanto à direita e tornam-se culpadas tanto de superestimação quanto de subestimação. A história da igreja e do dogma foi menosprezada por todas as escolas de pensamento que, em nome da Escritura, se opuseram a todos os credos, pelos socinianos e remonstrantes, pelos racionalistas e pelos sobrenaturalistas, pelos místicos e pelos teólogos "bíblicos". Especificamente, o primeiro grupo já atribuiu a corrupção da teologia à influência da filosofia platônica.[2] Em tempos mais recentes, essa interpretação foi melhorada por Harnack.[3] Sua *History of Dogma* é uma obra de grande importância. Ele não apenas enriqueceu nosso conhecimento da história do dogma e abriu muitas perspectivas novas, mas, acima de tudo, foi bem-sucedido porque rompeu com o método dos *loci*, estabeleceu geneticamente a origem e o desenvolvimento do dogma, interpretou os dogmas particulares como partes do panorama total do Cristianismo e interpretou o próprio Cristianismo em conexão com todo o ambiente cultural no qual a religião cristã surgiu e se propagou. Contudo, esses grandes méritos são obscurecidos pela definição parcial e errada de dogma. De acordo com Harnack, "o dogma, em sua concepção e desenvolvimento, é uma obra do espírito grego no solo do evangelho",[4] portanto, uma mistura de religião cristã com cultura helênica. Essa interpretação do dogma é errada, antes de tudo, porque, desde o início, a igreja cristã esteve muito atenta para evitar uma mistura da religião cristã com a filosofia pagã, e, mais tarde, condenou decisivamente essa mistura no caso de Orígenes.[5] Mas essa interpretação também resultou na redução de toda a história do dogma a um grande erro, a saber, uma corrupção progressiva do evangelho simples de Jesus, uma interpretação falsa da essência original do Cristianismo.

De acordo com Harnack, essa essência consiste somente na experiência da alma individual de que Deus é seu Pai, na experiência do poderoso amor de Deus como o poder de seu reino dentro de nós, que vem à existência pela operação da imagem de Jesus dentro dela.[6] De acordo com Harnack, esse processo de corrup-

[2] O. Fock, *Der Socinianismus nach seiner Stellung in der Gesammtentwicklung des christlichen Geistes, Nach seinem historischen Verlauf und nach seinem Lehrbegriff* (Kiel: C. Schröder, 1847), 548.

[3] Cf. Auguste Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'historie* (Paris: Fischbacker, 1898), 208ss., 232ss.

[4] Adolf von Harnack, *History of Dogma*, trad. N. Buchanan, J. Millar, E. B. Speirs, W. McGilchrist e org. por A. B. Bruce, 7 vols. (Londres: Williams & Norgate, 1896-99), I, 17.

[5] Cf. *p.e.*, Joseph Mausbach, *Christentum und Weltmoral* (Münster i. W.: Aschendorffschen, 1905).

[6] Adolf Harnack, *What Is Christianity?*, trad. Thomas Bailey Saunders, com uma introdução de Rudolf Bultmann (Nova York: Harper & Brothers Publishers, 1957).

ção do evangelho original só aconteceu a partir do 2º século. Sob a influência de Ritschl, Harnack tentou livrar o Novo Testamento dessa corrupção, atribuindo a ele um lugar próprio. Mas essa, é claro, é uma inconsistência que os proponentes posteriores do método da história das religiões reconheceram e abandonaram. Pois se a Trindade, a doutrina do "logos", a preexistência de Cristo, a encarnação, a satisfação, *etc.*, são elementos estranhos ao evangelho original de Jesus, o processo de corrupção há de ter começado muito antes. Ele há de ter começado no círculo dos apóstolos e na primeira comunidade cristã. Especificamente, o apóstolo Paulo é o homem que, por sua cristologia e sua doutrina da satisfação e dos sacramentos, corrompeu o Cristianismo original de Jesus. Isso é abertamente reconhecido por Wernle, Wrede, Bousset, Weinel e outros. Materialmente, eles concordam com Nietzsche, para quem Paulo foi equivalente ao Anticristo.[7] Obviamente, nessa posição, o que a teologia cristã tem de fazer é livrar-se de toda a história do dogma e de todo dogma e retornar, decisiva e radicalmente, ao evangelho original de Jesus, que deve ser encontrado primariamente no Sermão do Monte. Essa, de fato, na interpretação de Harnack, foi fundamentalmente a importância e o intento da Reforma. Enquanto, no Catolicismo romano, a formação dos dogmas, isto é, a corrupção do Cristianismo, ainda continua, nas igrejas do Protestantismo a história dos dogmas é a história de sua dissolução. Aqui não há mais qualquer lugar para a história do dogma e para a dogmática, apenas a doutrina da fé permanece. É claro, a Sagrada Escritura e a dogmática, ou, se preferir, o Cristianismo original e nossa compreensão desse Cristianismo original, não são idênticos, mas distintos. Portanto, o ponto principal de toda a interpretação de Harnack sobre o dogma é que ele simplesmente coloca sua própria interpretação heterodoxa em lugar do Cristianismo original que a igreja destilou em seus dogmas. Ele não esclarece o campo do dogma. Ele meramente oferece uma interpretação da essência do Cristianismo diferente daquela que a igreja cristã apresentou em todos os tempos. Ele apenas substitui o dogma da igreja pelo seu próprio dogma. Independentemente de qualquer coisa, é mais provável que Harnack, e não a igreja de todos os tempos, esteja errado em sua interpretação da essência do Cristianismo.[8]

[37] Diametralmente oposta a essa subestimação que a história do dogma e o dogma sofrem nas mãos de Harnack, está a superestimação que eles recebem por parte do Catolicismo Romano. No caso do Catolicismo, o conteúdo material do dogma, isto é, a verdade revelada, não foi completamente incorporado na Escritura e na tradição. Além disso, a interpretação do dogma formalmente promulgado pela igreja, ou melhor, *ex cathedra*, pelo papa, é também coroada com autoridade infalível. A igreja católica ainda não progrediu ao ponto de ousar igualar a interpretação eclesiástica à verdade divina. Uma distinção dupla ainda permanece. Em primeiro lugar, a igreja não recebe novas revelações. O papa possui somente

[7] Friedrich W. Nietzsche, *The Anti-Christ*, trad. e introdução H. L. Menchen (Tucson: See Sharp Press, 1999).

[8] Cf. Loofs, "Dogmengeschichte", *PRE*³, IV, 752-64; W. Bousset, *Theologische Rundschau* (julho de 1904): 266; J. Kaftan, *Zur Dogmatik sieben Abhandlugen aus der "Zeitschrift für Theologie und Kirche"* (Tübigen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1904), 56ss; e meu artigo [1906], H. Bavinck, "Het Wezen des Christendoms", republicado em *Verzamelde Opstellen* (Kampen: Kok, 1921), 17-34.

poder interpretativo. Ele pode proclamar como dogma apenas aquilo que esteve, em todas as épocas, implícito na Escritura e na tradição. E, em segundo lugar, ao proclamar os dogmas da igreja, o papa, ao contrário dos profetas e apóstolos, não é o destinatário da *inspiração*, mas apenas da *assistência* especial do Espírito Santo. Consequentemente, o dogma proclamado não é literalmente a palavra de Deus, ele apenas a contém em essência.[9]

Contudo, a infalibilidade do papa rivaliza com a Escritura e com a tradição – rivalidade que só pode terminar com a primeira empurrando a segunda para um canto ou permitindo que ela exista apenas de nome. O papa não apenas declara *o que* é, mas também decide *que* alguma coisa é o conteúdo da revelação. E então os crentes perdem todo o direito de rejeitar ou questionar sua decisão. Isso alimenta uma passividade indigna dos cristãos e, imperceptivelmente, estimula o desejo de relegar a Escritura a um patamar inferior em favor da igreja. Na teologia Católica romana, como se desenvolveu a partir da Reforma, essa tendência se manifesta cada vez mais. A aprovação que o moderno criticismo encontra na obra de muitos teólogos católicos é um testemunho eloqüente desse fato, cuja prova mais forte foi recentemente fornecida por Alfred Loisy.[10] Esse abade fez um uso habilidoso da infalibilidade da igreja com o propósito de unir a interpretação moderna do ensino de Jesus com a ortodoxia católica romana. Sua compreensão do evangelho original coincide virtualmente com a de Harnack. Mas, na obra de Loisy, o Cristianismo original, que consistia em uns poucos elementos simples, é uma semente que encontra seu desenvolvimento normal na igreja católica e, especificamente, no dogma católico. Em outras palavras, ele é um princípio incorporado, em sua pureza, na igreja e um texto sobre o qual a igreja forneceu comentário infalível. Mas essa interpretação corrói tanto a Escritura quanto o dogma. Pois se Jesus não é verdadeiramente Deus, não foi concebido pelo Espírito Santo, não levantou dos mortos e ascendeu ao céu, se – em outras palavras – o dogma não estava materialmente implícito no evangelho original, nenhuma igreja tem autoridade ou direito de proclamá-lo e recomendá-lo à consciência das pessoas como verdade divina. Há uma história do dogma e um dogma somente se houver uma revelação que forneça o material para isso. O veredicto pronunciado sobre Loisy e seus escritos pelo episcopado francês prova que Roma, também, ainda mantém essa posição hoje. Contudo, ela continua a enfrentar o dilema de subordinar a Escritura ao dogma ou o dogma à Escritura.

Desde o início, a Reforma esteve atenta contra essa subestimação e superestimação da história. É verdade que, em seus pronunciamentos públicos, ela pronunciou palavras ásperas contra a filosofia aristotélica e a filosofia medieval. Mas, em princípio, ela se opôs não a toda tradição, mas apenas à falsa tradição. Ela aceitou

[9] *Documents of Vatican Council I, 1869-1870,* selecionados e traduzidos por John F. Broderick (Collegeville, Minn.: Liturgical, 1971), I, IV, c. 3. 4; J. Schwane, *Dogmengeschichte,* 4 vols. (Freiburg im Breisgau: Herder, 1882-95), I, §1-3.

[10] A. Loisy, *Evangelium und Kirche* (Munique: Kirchheim, 1904); *idem, Autour d'un petit livre* (Paris: A. Picard, 1903).

o Credo Apostólico e as afirmações credais dos primeiros concílios. Ela também tirou proveito da teologia dos pais da igreja, especialmente Agostinho. No entanto, em sua avaliação da tradição, a Reforma voltou à Sagrada Escritura. Ela não reconheceu a tradição, exceto aquela que fluiu da Escritura e continuou sujeita às suas normas. A forma como o Espírito Santo conduz a igreja e toda a igreja cristã é essencialmente distinta daquela da qual os apóstolos participaram (Rm 8.14; cf. Jo 16.13). Ela perde o caráter de infalibilidade e possui como sua norma permanente a palavra dos apóstolos, pois o Espírito Santo pegará tudo de Cristo e, pouco a pouco, aplicará sua sabedoria, justiça e santidade à igreja. O que acontece na teologia também acontece, *mutatis mutandi*, nas outras ciências. Embora seu objeto seja dado pela natureza ou pela história, o objeto último de todas as ciências é entender os pensamentos infalíveis de Deus incorporados nas obras de suas mãos. Da mesma forma, o material e o conteúdo da teologia, especialmente da dogmática, são dados na Sagrada Escritura. A igreja é conduzida pelo Espírito Santo de tal forma que, gradualmente, absorve esse conteúdo em sua consciência e o reproduz em sua própria linguagem. A interpretação – formulação e sistematização da revelação divina –, portanto, avança lentamente e não sem muitas aberrações à esquerda e à direita. Mas ela segue em frente. A condução do Espírito Santo é a garantia de que ela seguirá avante. Ele não descansará até que tenha feito a plenitude de Cristo – que inclui a plenitude de sua verdade e de sua sabedoria – habitar na igreja, e ele tem enchido essa igreja com toda a plenitude de Deus (Ef 3.19). Portanto, assim como há unidade e continuidade no desenvolvimento de toda ciência, isso também acontece na teologia e na dogmática. Elas, também, têm uma história – não apenas no sentido de que seu conteúdo material foi revelado gradualmente por Deus ao longo de muitos séculos e não apenas no sentido de que as diferentes verdades foram formuladas com clareza crescente pela igreja e aplicadas à vida humana. A história é refletida também no sentido de que a consciência científica obteve uma compreensão cada vez mais clara do organismo e do sistema da verdade revelada. O caráter científico da teologia e da dogmática penetrou também a história. Deve ser feita uma distinção, portanto, entre a história do dogma e a história da dogmática. Muito embora nestes capítulos históricos a distinção não seja, por razões práticas, estritamente observada, ela existe e deve ser reconhecida.

O DOGMA NA IGREJA PRIMITIVA

A teologia bíblica dos pais apostólicos

[38] O primeiro período, que se estende do 2º século até o 4º século, foi o da formação do dogma, e apresenta a dogmática em seu início mais primitivo. No caso dos pais apostólicos[11] ainda não há algo como um dogma ou uma

[11] Veja *Patrum apostolicorum opera*, orgs. O. Gebhardt, A. Harnack e T. Zahn, 3 vols. (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1876-78); Adolf Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra canonem receptum* (Leipzig: T. O. Weigel, 1866); a tradução holandesa de A. C. Duker e W. C. van Manen, *Oud Christelijke Letterkunde: De Geschriften der Apostolische Vaders*, 2 vols. (Amsterdã: C. L. Brinkman, 1869-71); F. X. Funk, *Die apostolischen Väter* (Tübigen: J. B. C. Mohr, 1901); J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers: A Revised Text with Introductions, Notes, Dissertations, and Translations*, 2ª ed. (Londres e Nova York: Macmillan, 1889-90).

dogmática. Eles ainda agem completamente sobre a base de uma fé ingênua, simples. O Cristianismo não foi o produto de pesquisa e reflexão humana, mas de revelação e, em primeiro lugar, portanto, exigia fé. Eles tentaram, até onde puderam, absorver e reproduzir o ensino oral e escrito dos apóstolos. Eles assumiram os conceitos bíblicos de Deus, de Cristo como Senhor, de sua morte e ressurreição, do Espírito Santo, de fé, arrependimento, igreja, batismo, comunhão, ofícios, oração, vigília, jejum, almas, vida ressurreta, imortalidade, *etc.* Contudo, eles não articulavam, analisavam ou relacionavam uma com a outra. Afinal de contas, o Cristianismo encontrou aceitação principalmente, embora não exclusivamente,[12] entre as pessoas simples e iletradas. Todo o seu foco foi, portanto, converter a verdade cristã em vida e, praticamente, trazer o culto, a vida e a organização da igreja sob sua influência. A ênfase, portanto, não estava na *gnose*, mas em uma vida santa, na prática das virtudes cristãs do amor, mansidão, humildade, obediência, castidade, paz, unidade, *etc.* O círculo de ideias no qual as pessoas agiam era ainda muito pequeno. Muitos conceitos bíblicos estavam completamente ausentes, outros foram modificados, enfraquecidos ou confundidos e combinados com ideias de origem judaica ou pagã. Falando de forma geral, a real essência do Cristianismo, em distinção ao Judaísmo e ao paganismo, ainda não era claramente reconhecida e, de qualquer forma, entendida mais de forma ética do que de forma dogmática. Apesar da forma epistolar que os pais apostólicos, assim como os apóstolos, geralmente empregavam, e embora eles, em parte, se dirigissem às mesmas igrejas, a diferença entre os dois escritos, tanto em conteúdo quanto em forma, é impressionante. "De fato, os escritos cristãos primitivos são especiais, claramente distintos em linguagem e espírito daqueles da literatura posterior. É, acima de tudo, a comparação que nos ensina a apreciar a distância corretamente".[13] A consciência alimentada em um ambiente pagão não podia absorver as ideias cristãs com tanta rapidez.[14]

Os apologetas contra o paganismo

No entanto, a teologia não podia parar nessa repetição simples e nessa aplicação prática da verdade da Escritura. A oposição que o Cristianismo gradualmente veio a experimentar por parte da cultura pagã forçou os cristãos à reflexão e à defesa. No período mais primitivo, as autoridades limitavam-se à perseguição, ou por ódio ou por escárnio, como é dito por Tácito e Luciano em seu *Peregrinus Proteus*.[15] Mas, com o tempo, o mundo pagão teve de levar em consideração o Cristianismo e começou a atacá-lo cientificamente. Heinrich Kellner, em seu *Hel-*

[12] James Orr, *Neglected Factors in the Study of the Progress of Christianity* (Londres: Hodder and Stoughton, 1899).

[13] Ernst von Dobschütz, *Probleme des apostolischen Zeitalters* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1904), 121.

[14] Lübkert, "Die Theologie der apostolischen Väter", *Niedners Zeitschrift für historische Theologie* 1 (1854); J. Sprinzl, *Die Theologie der apostolischen Väter: Eine dogmengeschichtliche Monographie* (Wien: W. Braumüller, 1880); Brehm, "Das christlichen Gesetztum der apostolischen Väter", *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben* 7 (1886). Veja também as obras citadas acima, de Lechler, Harnack, Bardenhewer, Lightfoot, *etc.*

[15] Nota do organizador: a referência de Bavinck a Tácito diz respeito, provavelmente, à sua famosa descrição da perseguição aos cristãos em seus *Annals*, xv.44: Luciano, *Peregrinus Proteus.*

lenismus und Christenthum,[16] descrevendo a reação intelectual do antigo paganismo ao Cristianismo, salienta sua semelhança com a oposição contemporânea ao Cristianismo. Os principais oponentes científicos foram Celso, Porfírio, Fronto, o amigo de Aurélio, e, mais tarde, Juliano [o "Apóstata"] que, como fica evidente a partir da refutação de Cirilo, intitulada *Against Julian*, escreveu um livro contra os cristãos. Todos os argumentos posteriormente lançados contra o Cristianismo podiam ser encontrados nesses escritores – argumentos, por exemplo, contra a autenticidade e verdade de muitos livros da Bíblia (o Pentateuco, Daniel e os Evangelhos) e contra a revelação e os milagres em geral; argumentos contra um grupo de dogmas, como a encarnação, a satisfação, o perdão, a ressurreição e a punição eterna; argumentos também contra normas de moralidade, tais como o ascetismo, o desprezo pelo mundo e a falta de cultura; e, finalmente, acusações escandalosas de adorar uma cabeça de bode e de cometer assassinato de crianças, adultério e todos os tipos de imoralidade.

Essa polêmica científica, porém, não teve sucesso em dominar o Cristianismo. E os pagãos se viram forçados ou a reviver a antiga religião, como os neopitagóricos e os neoplatônicos tentaram, e especialmente como a religião de Mitra desejou fazer,[17] ou a misturar e combinar o Cristianismo com o paganismo, como estava acontecendo no Gnosticismo e no Maniqueísmo. O Gnosticismo foi uma tentativa particularmente poderosa de absorver o Cristianismo (e, assim, privá-lo de seu caráter absoluto) em sua combinação e fusão de vários elementos pagãos: a filosofia neoplatônica, a mitologia siro-fenícia, a astrologia caldaica, o dualismo persa, *etc.* A esse respeito, a principal questão foi como o espírito humano tinha caído nos limites da matéria e podia agora ser liberto desses limites. No Gnosticismo, via de regra, Deus é uma unidade indistinta abstrata. A matéria, a causa do mal, não pode ser explicada como tendo vindo dele. Ela é derivada de uma divindade inferior, o demiurgo, que está entre o Deus supremo e o mundo dos sentidos e é igualada aos Deus do Antigo Testamento. O que procede de Deus – com o propósito de libertar os espíritos sujeitos à matéria – são vários *aeons*, que representam as diferentes religiões e culminam em Cristo. Consequentemente, o Cristianismo não é a única religião, mas a mais elevada. Cristo, no entanto, é entendido de forma docetista. O que importa não é o fato ou a história [de Cristo], mas a ideia. Por essa razão, a bênção mais elevada consiste no conhecimento: o que salva a pessoa é o conhecimento combinado com a ascese. A *pistis* (teologia) pode ser eminente ou iletrada, mas a *gnosis* (filosofia) é suprema e a possessão daquele que é verdadeiramente espiritual (πνευματικοί). Essas ideias foram harmonizadas com a Escritura por meio de uma exegese alegórica e apresentadas em formas e imagens extraídas da mitologia e adornadas pela imaginação fantasiosa. Elas transformaram o Cristianismo em uma forma de filosofia da religião, uma filosofia especulativa, que exerceu sua influência através dos séculos diretamente nos sistemas de Hegel e Schelling.

[16] K. A. Kellner, *Hellenismus und Christentum* (Colônia: M. DuMont-Schauberg, 1866), 431ss.

[17] Franz Cumont, *Die Mysterien des Mythra: ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit* (Leipzig: Teubner, 1903); Julius Grill, *Die persische Mysterienreligion im römischen Reiche und das Christentum* Tübigen: Mohr, 1903).

Era necessário fazer uma defesa para conter esses vários ataques. Os cristãos foram forçados a refletir sobre o conteúdo da revelação e a posicionar a verdadeira *gnosis* cristã contra a falsa. Portanto, a verdade revelada tornou-se objeto de pensamento científico metódico. A teologia surgiu não de dentro e para a igreja, com o propósito de treinar seus ministros, mas induzida e em oposição aos ataques que tinham como alvo o Cristianismo. Naturalmente, o conhecimento da filosofia pagã foi necessário para essa atividade racional. Verdadeiramente, a teologia se originou com a ajuda e uma aliança com a filosofia. Isso também já tinha sido tentado pelos gnósticos, mas houve uma diferença essencial na forma pela qual os gnósticos e os apologetas tentaram fazer essa síntese. Essa diferença não está, como pensa Harnack, no fato de que os gnósticos empreenderam uma helenização repentina, enquanto os apologetas promoveram uma helenização gradual.[18] A verdade é que, no caso dos gnósticos, o conteúdo positivo e absoluto da religião cristã estava perdido, enquanto, no caso dos apologetas, ele estava preservado. Para o primeiro, o uso da filosofia era material, enquanto, para o segundo, ele era apenas formal. Por isso, o primeiro foi recusado pela igreja, e o segundo foi reconhecido. Enquanto os gnósticos apresentavam as diferentes filosofias como um processo religioso no qual o Cristianismo estava incluído, os apologetas tentavam mostrar que a religião cristã, que eles reconheciam e aceitavam como a verdade suprema, é a verdadeira filosofia que une dentro de si todos os elementos de verdade que vêm de fora.

Esse último ponto constitui a ideia fundamental dos apologetas. Eles a desenvolveram da seguinte forma: Deus é único, inefável, espiritual, *etc.*, mas através do Logos ele é também o Criador do mundo, a causa final de tudo o que existe e o primeiro princípio de tudo o que é moralmente bom. O dualismo gnóstico é vencido aqui, pois o mundo, por toda parte, tem o selo do Logos divino e a matéria é boa e criada por Deus. A humanidade foi criada originalmente boa, recebeu razão e liberdade e foi destinada à imortalidade (ἀθανασία). Isso ela tinha de alcançar e podia alcançar pela obediência livre. Mas a humanidade se permitiu ser seduzida por demônios, caiu sob a influência da sensualidade e caiu no erro e na morte. Também nesse ponto o dualismo é evitado, e a causa do pecado é localizada na vontade humana. Novos meios são, portanto, necessários para trazer os seres humanos de volta do caminho da ilusão e da morte e conduzi-los à imortalidade. Desde os tempos mais antigos, Deus se revelou pelo Logos, comunicando o conhecimento da verdade até mesmo a alguns pagãos, mas especialmente aos profetas de Israel e, finalmente, em seu Filho, Jesus Cristo. Nele, toda a verdade anterior é confirmada e aperfeiçoada. Através de Cristo, como o mestre da verdade, a humanidade é novamente conduzida ao seu destino. Portanto, embora os apologetas sejam intelectualistas e moralistas, ainda está presente, como, por exemplo, em Justino Mártir, um esforço para entender Cristo também como Reconciliador e Redentor, por cujo sangue recebemos o perdão dos pecados.[19]

[18] Harnack, *History of Dogma*, I, 227ss.; II, 169ss.

[19] Os escritos dos apologetas estão impressos em J. P. Migne, *Patrologiae Graeca*, vol. 6, e em Gebhardt e

Teologia cristã e/ou filosofia: dois caminhos

[39] O começo da teologia com os apologetas foi não apenas fraco, mas também desfigurado em muitos aspectos pela parcialidade e pelo erro. Os problemas que se apresentaram foram numerosos e imensos. Questões como a relação entre a teologia e a filosofia, a doutrina do Logos em sua relação com Deus, a importância de Cristo e sua morte, *etc.*, foram profundas demais para que tivessem uma solução rápida e correta. Diferenças de compreensão eram freqüentes. A teologia do momento vinha à existência, divergências de tendências e escolas surgiam também. Logo, duas tendências dogmáticas tornaram-se distintas. Por um lado, a representada por Tertuliano, Cipriano, Lactâncio e também Irineu, de quem apenas sua grande obra *Against Heresies*[20] foi preservada. Aqui também incluímos Irineu, discípulo de Hipólito, de Roma, o provável autor de *Refutation of All Heresies*, inicialmente atribuído a Orígenes.[21] Todos esses homens são claramente opostos à filosofia. Irineu

---

Harnack, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristliche Literatur* (Leipzig: Hinrichs, 1882). Para a teologia dos apologetas, veja Karl Werner, *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologiae,* 5 vols. (Schaffhausen: Hurter'sche Buchhandlung, 1861-88); Gregor Schmitt, *Die Apologie der drei ersten Jahrhunderte in historisch-systematischer Darstellung* (Mainz: Rupferberg, 1890). O mais importante dos apologetas foi Justino Mártir. Veja: J. G. Semisch, *Justin Martyr: His Life, Writings and Opinions,* trad. J. E. Ryland, 2 vols. (Edimburgo: Thomas Clark, 1843); Weiszäcker, "Die Theologie des Justin Märtyrer", *Jahrbuch für die Theologie* (1867); Heinrich Veil, *Justinus des Philosophen und Märtyrers Rechtfertigung des Christentums: Apologie I, u. II* (Estrasburgo: Heitz, 1894); Bonwetsch, "Justin der Märtyrer", *PRE*[3], IX, 641-50.

[20] Irineu, *Against Heresies,* II, 25-28, *ANF,* I, p. 396-401.

[21] Aqui segue uma lista abreviada de algumas obras sobre os pais da igreja, escritores eclesiásticos, concílios, *etc.* Os atos dos concílios são coletados por Jean Hardouin, *Acta conciliorum et epistolae decretales* (Paris: 1714-15), 11 vols. em 12 (em 1714); Giovani Domenico Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* 31 vols. (Flor, 1759-98); uma edição mais recente, 53 vols em 60 (Graz: Akademische Druck, 1901; reimpressão, 1960). *Acta et decreta Sacrorum Conciliorum recentorium,* Collectio Lacensis, 7 vols. (Freiburg: Herder, 1870-92) contém os atos conciliares de 1682 até 1870. Os documentos mais importantes dos concílios e papas foram coletados por H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum: Definition um et declarationum de rebus fidei et morum,* 36ª. ed. rev. (Westminster, Mich.: Herder, 1976); a história dos concílios é coberta de forma mais completa por Karl Joseph von Hefele, 5 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1883-96): Andréas Galandi, *Bibliotheca veterum patrum antiquorumque scriptorum ecclesiasticorum, postrema Lugdunesi longe locupletior atque accuratior* (Venetiis: J. B. Hieron fil., 1765-81); J. P. Migne, *Patrologia Graecorum,* 473 vols. (Paris, 1844). Edições-chave das obras individuais dos pais da igreja incluem Tertuliano, por Oehler (Leipzig, 1853); Tertuliano, Cipriano, Lactâncio, cada um deles por Ephraim G. Gersdorf, in *Bibliotheca patrum ecclesiasticorum latinorum selecta,* 13 vols. (Leipzig: sumptibus B. Tauchnitz jun., 1838-47); Irineu, por Stieren (Leipzig, 1853); Orígenes, por Delarue (Paris, 1733); Crisóstomo, por Montfaucon (1718); Agostinho, por Delfau, *e.g.,* (1679-1702); e, finalmente, a excelente edição dos pais latinos, publicada em Viena sob os auspícios da Academia Imperial de Ciência: Corpus *etc.* (Viena, 1866-); e a edição preparada ainda mais cuidadosamente sobre os pais gregos, pela Academia Real Prussiana de Ciência (Church Father Comission), da qual a única obra que apareceu está na obra de Otto Stählin sobre Clemente de Alexandria (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1905).

Nota do organizador: Com a publicação de *De Genesi contra Manichaeos,* de Agostinho, em 1998, o *Corpus Scriptorium Ecclesiasticorum Latinorum* lançou o volume de número 91 dessa série. Bavinck continua sua extensa nota chamando atenção para outras obras, inclusive traduções.

Uma tradução alemã dos textos mais importantes dos pais da igreja apareceu em 80 volumes na *Bibliothek der Kirchenvätter* (Kempten: Kösel, 1869-88). Veja também Belarmino, *De Scriptoribus ecclesiasticis* (Roma, 1673); El. du Pin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclèsiastiques,* 47 vols. (Paris: Chez André Pralard, 1686-1714); W. Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria,* 2 vols. (Londres, 1689; Basiléia, 1714); Johann Georg Walch, *Bibliotheca theologica selecta litterariis adnotationibus instructa,* 4 vols. (Ienae, 1757-); Heirich Ritter, "Geschichte der Christlichen Philosophie", vols. 5-12 em seu *Geschichte der Philosophie,* 12 vols. (Hamburgo: Perthes, 1829-53); F. Ueberweg, *Grundress der Geschichte der Philosophie,* 5 vols. (Berlim: E. S. Mittler & Sohn, 1923-28).

As seguintes ferramentas são úteis para os pais gregos: J. C. Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus,* 2 vols. (Amsterdã: J. H. Westen, 1682); 2ª ed. ampliada (Amsterdã, 1728). Para os gregos medievais: C. Du Fresne Du Cange, *Glos-*

fez fortes advertências contra ela, e Tertuliano baniu-a totalmente e nos termos mais fortes possíveis em sua declaração bem conhecida: "Que comunhão existe entre Atenas e Jerusalém, a academia e a igreja, os cristãos e os hereges?".[22] Não obstante, todos eles fazem o uso mais ingênuo dela. A grande importância de Tertuliano para a teologia está no fato de que ele introduziu vários termos cruciais para os dogmas trinitário e cristológico, tais como *trias*, *trinitas*, *satisfacere*, *meritum*, *sacramentum*, *una substantia* e *tres personae*, *duae substantia in uma persona*, *etc.*, nenhum dos quais ocorre na Escritura. Mas, quando fazem isso, esses homens se posicionam na fé da igreja: eles são históricos, positivos, realistas e não fazem uma distinção qualitativa – quando muito quantitativa – entre fé e teologia, πίστις γνῶσις.[23]

Deve-se admitir que, no caso desses homens, ainda não podemos falar de um sistema dogmático. Em sua obra, os diversos dogmas permanecem desconectados, lado a lado. Procura-se em vão por um princípio organizador específico. Além disso, Tertuliano e Hipólito não foram bem-sucedidos em derrotar completamente o Gnosticismo no debate sobre Cristologia. No entanto, sua teologia, particularmente a de Irineu, foi a dos séculos subseqüentes. Todos os dogmas posteriores podem ser encontrados neles. A unidade de Deus, a unidade essencial entre Pai e Filho, a unidade de Deus na criação e na redenção, a unidade entre o Deus do Antigo Testamento e o do Novo, a criação do mundo a partir do nada, a unidade da raça humana, a origem do pecado na liberdade da vontade, as duas naturezas de Cristo, a revelação absoluta de Deus em Cristo, a ressurreição de todos os seres humanos, *etc.*, tudo isso é claramente afirmado e sustentado por Irineu contra o Gnosticismo. Na obra de Irineu, o Cristianismo, pela primeira vez, revelou sua ciência teológica independente.[24]

A atitude adotada em relação à filosofia e ao Gnosticismo pelos teólogos de Alexandria foi totalmente diferente. Por volta do fim do 2º século e o início do 3º, em vários lugares, mas especialmente em Alexandria, surgiu a aspiração de articular, cientificamente, a verdade do Cristianismo e, assim, comunicá-la à consciência da época. A origem e o estabelecimento da Escola Catequética em Alexandria não são conhecidos por nós, mas essa escola já existia por volta do

sarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis, 3 vols. (Paris, 1678). Para os latinos medievais: *idem, Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, 3 vols. (Paris, 1678). Veja também E. Forcellini, *Totius latinitatis lexicon*, 4 vols. (Pádua: J. Manfie, 1771); para uma edição inglesa, veja F. P. Leverett, org., *A New and Copious Lexicon of the Latin Language; compiled chiefly from the Magnum totius latinitatis lexicon of Facciolati and Forcellini, and the German works of Scheller and Luenemann*, 2 vols. em 1 (Boston: Wilkins, Carter and Co., 1845).

Para nomes de lugares: Johann Wilhelm Muller, *Lexicon manuale, geographiam antiquam et mediam cum Latine tum Germanice illustrans* (Leipzig: Impensis Hartmanni, 1831); e J. G. Th. Graesse, *Orbis Latinus; oder, Verzeichniss der lateinischen Benennungen der bekanntesten Städe, Meere, Seen, Berge und Flüsse in allen teilen der Erde, nebst einem deutsch-lateinischen register derselben* (Dresden: G. Schonfeld, 1861).

Nota do organizador: Para as várias ferramentas lexicais que Bavinck cita no último parágrafo, ele também relaciona várias edições e traduções de várias obras que não são fornecidas nesta extensa nota.

[22] Irineu, *Against Heresies*, II, 25-28, *ANF*, I, p. 350-53; Tertuliano, *The Prescription against Heretics*, c. 7, *ANF*, III, p. 246.

[23] Irineu, *Against Heresies*, II, 25-28, *ANF*, I, p. 350-53.

[24] Harnack, *History of Dogma*, II, 230-318.

ano 190 a. D., e rapidamente aumentou seu *status* e influência.[25] O primeiro mestre do qual temos conhecimento por meio de escritos seus que sobrevivem é Clemente de Alexandria. Mas ele é ofuscado por Orígenes, o teólogo mais influente nos primeiros séculos. Seu objetivo era converter a doutrina da igreja em uma ciência especulativa. De fato, eles defenderam a fé e, em contraste com os gnósticos, basearam-se na doutrina positiva da igreja. Clemente até mesmo chamou a fé de γνῶσις σύντομος (ciência concisa) e valorizou-a mais do que a sabedoria pagã. O Cristianismo é uma forma de salvação para todos os seres humanos, que dele podem apropriar-se somente pela fé. O conteúdo dessa fé foi resumido pela igreja em seu credo, e a única fonte epistemológica da verdade é a revelação, a Sagrada Escritura. Tudo isso é afirmado por Clemente e Orígenes tão firmemente quanto por Irineu e Tertuliano.

A diferença começa com o fato de que os alexandrinos aceitavam uma distinção qualitativa entre a fé e a ciência. A fé pode ser salutar e necessária para o iletrado; para o culto ela não é suficiente. A teologia deve ter como objetivo desenvolver o conteúdo da fé em uma ciência que não se apóia sobre a autoridade, mas encontra sua certeza e validade dentro de si mesma. A *pistis* (fé) deve ser elevada ao nível de *gnosis* (conhecimento). Aqui *gnosis* não é mais um meio com o qual o teólogo resiste e luta contra a heresia, mas torna-se um fim em si mesmo. A *pistis* produz meramente um χριστιανισμος σωματικος (Cristianismo "somático"), mas a tarefa da teologia é desenvolver, a partir da Escritura, um χριστιανισμο πνευματικος (Cristianismo "pneumático"). O que Filo tentou fazer para os judeus, Clemente e Orígenes tentaram fazer para os cristãos: eles continuaram a obra de Justino Mártir. Para alcançar esse objetivo eles tinham, é claro, de estar familiarizados e fazer uso da filosofia. Não que eles adotassem um sistema específico, mas empregaram toda a filosofia grega de Sócrates em diante, especialmente a de Platão e a de Stoa. E, com a ajuda dessas filosofias, Orígenes produziu um sistema que, embora sem dúvida evidencie uma visão genial e um vigor cognitivo profundo, também corre o perigo, repetidamente, de arruinar a teologia em filosofia. A subordinação do Filho, a eternidade da criação, a preexistência das almas, um dualismo entre espírito e matéria, purificação terrena, a restauração de todas as coisas – todos esses são elementos do sistema de Orígenes que entraram em conflito com a fé da igreja e, mais tarde, causaram sua condenação. Uma exegese pneumática, alegórica, serviu para harmonizar tudo isso com a Escritura, mas, na verdade, nessa teologia de Orígenes a religião cristã foi dissolvida em ideias. Ela tentou fazer um acordo entre a igreja e o mundo, a fé e a ciência, a teologia e a filosofia, um compromisso entre a loucura da cruz e a sabedoria do mundo. Dessa forma, Orígenes é o mais impressionante e rico representante da teologia da mediação (*Vermittelungstheologie*) que vem à tona na igreja frequentemente.[26]

[25] Fritz Lehmann, *Die Katechetenschule zu Alexandria* (Leipzig: A. Lorentz, 1896); A. Harnack, "Alexandrinische Katechetenschule und Schule", *PRE*[3], I, 356-59.

[26] Charles Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria* (Oxford: Clarendon Press; Nova York: Macmillan, 1886).

No começo do 3º século, os fundamentos da teologia cristã tinham sido lançados. Contra o paganismo e o Judaísmo, o Gnosticismo e o ebionismo, a igreja tinha assumido deliberadamente uma posição firme e resgatado a independência do Cristianismo. No 3º século, porém, surgiu uma variedade de disputas internas. A grande controvérsia desse século foi sobre a relação do Logos (e o Espírito) com o Pai, e a heresia que tinha de ser combatida era o monarquianismo, em suas duas formas: dinâmico e modalista. No Oriente, do ano de 260 em diante, o partido "dinâmico" (os *alogi*, Theodoto e seu grupo, Artemas *cum suis*, e especialmente Paulo de Samosata, bispo de Antioquia) tentaram manter a unidade de Deus considerando o Filho e o Espírito não como Pessoas, mas como atributos [divinos], e negaram a divindade de Jesus. Jesus, eles diziam, foi um ser humano especialmente aparelhado pelo Logos divino e ungido com o Espírito de Deus. Os monarquianistas modalistas, por outro lado, ensinavam que a divindade em si tornou-se carne em Cristo. Eles, portanto, reconheciam a divindade de Cristo, mas identificavam o Pai com o Filho e, assim, chegaram ao patripassianismo. No 3º século, essa opinião foi muito difundida e ganhou muitos adeptos. Ela foi defendida por Noetus, Epigonus, Cleomenes, Aeschines, Praxeas, Vitorino, Zeferino, Callistus e, especialmente, Sabélio. Ela também foi vigorosamente combatida por Hipólito, Tertuliano, Dionísio de Alexandria, Eusébio, *etc.* Perto do fim do 3º século, estava estabelecido o dogma da divindade de Cristo e o da distinção entre o Pai e o Filho. Três hipóstases, Pai, Filho e Espírito, existiam no ser divino. Essa doutrina foi aceita tanto no Oriente quanto no Ocidente. Os conceitos que iriam ocupar o pensamento teológico no século seguinte, tais como μόνας, τρίας, οὐσία, ὑπόστασις, πρόσωπον, *etc.*, já existiam, mas só mais tarde adquiririam seu firme valor e caráter específico. O fundamento tinha sido lançado, e os limites dentro dos quais a especulação cristã devia testar sua força tinham sido marcados.

Os escritos dogmáticos que viram a luz do dia nesse primeiro período serviram à causa da apologética e da polêmica, e geralmente se restringiam a uma explicação dos pontos doutrinários em questão. Como conseqüência, foi publicado um grande número de tratados que discutiam dogmática particular e assuntos éticos – a unidade de Deus, a realidade da encarnação de Cristo, a ressurreição, o batismo, *etc.* Somente os *First Principles*, de Orígenes – já mencionado – e *Divine Institutions*, de Lactâncio, podem ser considerados como amostras de um sistema dogmático nesse período.

Dogma e teologia no Oriente

[40] Quando o 4º século começou, ocorreu uma grande mudança. O Edito de Tolerância, de 313 a.D., trouxe paz e sossego à igreja, uma paz e um sossego que logo foram seguidos por prestígio e honra. Livres da pressão externa, o desenvolvimento da teologia pôde ser mais vigoroso. De fato, todas as partes da teologia foram cultivadas de forma frutífera. No momento em que os inimigos de fora tinham sido vencidos, os inimigos de dentro começaram a

levantar sua cabeça. O elemento característico desse momento é o desenvolvimento, a fixação e a defesa do dogma, algo que aconteceu particularmente no Oriente. Aqui, o período que vai do 4º século ao 8º século foi quase completamente tomado pelas controvérsias cristológicas. O dogma *par excellence* era a *homoousia* do Filho, que é encarnado em Cristo, com o Pai. O tema religioso em questão aqui é que o próprio Deus teve de se tornar homem para que a humanidade pudesse ser livre da morte, conduzida à imortalidade e à visão de Deus, e feita participante da natureza divina. A divindade de Cristo é a essência do Cristianismo. Ninguém entendeu isso melhor que Atanásio. Sua história é a de seu século. Para ele, o que o Cristianismo essencialmente concede é redenção para a vida eterna, pelo verdadeiro Filho de Deus. Ao afirmar isso, ele está afirmando o caráter específico da religião cristã, apresentando o ensino da Trindade livre das especulações cosmológicas, tais como as que se prenderam a ele em Orígenes e Tertuliano, e livrando-o da secularização.[27] Atanásio foi um cristologista que sentiu profundamente a importância religiosa da divindade de Cristo. Cristo tinha de ser Deus para ser nosso Salvador. Como resultado dessa importância totalmente única do dogma cristológico, nenhum sistema dogmático vigente se desenvolveu. Olhando-se à luz do dia, de fato, houve numerosos tratados dogmáticos importantes, escritos pos Alexandre, Atanásio, Basílio, Gregório de Nazianzo, Gregório de Nissa, Dídimo, *etc.*, sobre a divindade de Cristo, a encarnação, a personalidade e a divindade do Espírito Santo, a Trindade – todos eles direta ou indiretamente dirigidos contra os arianos e os macedônios.

Quando, em 381 a.D., essa controvérsia foi decidida em favor da ortodoxia no Sínodo de Constantinopla, outro ponto de disputa surgiu. No meio da controvérsia sobre a *homoousia* do Filho, a questão a respeito da natureza da união da natureza humana de Cristo com sua natureza divina já tinha surgido. Ao mesmo tempo em que reconhecia que o Redentor tinha de ser Deus, Apolinário afirmava que ele não podia ser totalmente humano, pois, nesse caso, dois seres e duas pessoas estavam unidos, e isso não compunha uma verdadeira unidade. Portanto, em sua interpretação, o Logos assumiu a carne "animada" (σάρξ), ele mesmo constituindo seu *pneuma*, o eu, o princípio de autoconsciência e autodeterminação. Mas ele recebeu oposição da parte de Atanásio e dos dois Gregórios e foi condenado no Sínodo de Roma, em 377, e em Constantinopla, em 381. No momento em que as duas naturezas foram estabelecidas, surgiu a diferença sobre a natureza de sua união. Ela não é substancial e essencial, disse Nestório, mas moral e relativa; em Cristo há duas ὑπόστασις (hypostases), duas pessoas. Mas ele teve um forte oponente na pessoa de Cirilo de Alexandria e foi condenado no Sínodo de Éfeso, em 431. Os sentimentos diametralmente opostos de Êutico foram contestados por Teodoreto de Cirenaica em sua obra *Eranistes* e por Leão, o Grande, em sua *Letter to Flavian* e foi condenado pelo Concílio de Calcedônia, em 451.

[27] A. Harnack, *History of Dogma,* III, 139-44; IV, 26-38.

A fórmula de Calcedônia, porém, não trouxe paz. Como o monofisismo do Oriente era forte, a situação confusa tornou-se ainda mais confusa. Leôncio de Bizâncio (485-543), a quem Harnack chama de o primeiro "escolástico", foi um forte defensor do monofisismo, e ele também foi examinado no Quinto Sínodo de Constantinopla, em 551. Mas os monofisitas não foram persuadidos, nem mesmo pelas intervenções de Justiniano I. Os conflitos monofisitas e monotelistas que surgiram no 7º século terminaram no Sexto Sínodo de Constantinopla (680) com a fixação dogmática das duas vontades em Cristo. E, na Síria, até o dia de hoje, existem cristãos monofisitas que crêem que há apenas uma natureza em Cristo (*ex* não *in* duas naturezas), rejeitam Calcedônia e reconhecem o assim chamado Concílio Pirata de Éfeso. Eles também comem pão levedado na comunhão, fazem o sinal da cruz com um dedo, assumiram a veneração de imagens e santos da Igreja Grega e da Igreja Católica Romana, e são sujeitos ao "Patriarca de Antioquia" (que, no entanto, geralmente vive em Diarbekr). Também há monofisitas no Egito, chamados coptas, sujeitos a um patriarca que vive no Cairo; na Etiópia, sob um Abuna designado pelo Patriarca do Cairo e que reside em Gondar; e na Armênia, sob um "Católico" em Etschmiadsin, um monastério próximo a Erivan.[28]

No entanto, de um ponto de vista dogmático, não apenas os escritos cristológicos precisam ser considerados, mas também os outros tratados. A doutrina de Deus, seus nomes, atributos e sua providência foram tratados em harmonia com os apologetas, que tinham defendido a compreensão cristã de Deus contra o Gnosticismo. Via de regra, o ponto de partida era o conhecimento natural de Deus como um Ser imutável cuja existência pode ser provada psicológica, cosmológica e teleologicamente. Embora Deus não possa ser conhecido em sua essência, ele foi revelado na Escritura como o Deus Triúno.[29] A cosmologia e a antropologia foram tratadas primariamente em conexão com Gênesis 1 – 3 e de uma forma que evitava o Origenismo. Deus criou o mundo através do Logos sobre o modelo de um mundo espiritual sobreterrestre; o pecado surgiu como resultado do livre arbítrio e é contrabalançado pela condenação e pela redenção.[30] Em adição, numerosos tratados foram escritos sobre vir-

[28] E. Nestlé, "Jacobiten", *PRE*[3], VIII, 565-71; H. G. Kleyn, *Jacobus Baradaeüs: de stichter Syrische Monophysietische Kerk* (Leiden: Brill, 1882); Rudolf Hugo Hofmann, *Symboliek of stelselmatige uiteenzetting van het onderscheidene christelijke Kerkgenootschappen en voornaamste sekten* (Utrecht: Kemink en Zoon, 1861), §62-68; Kattenbusch, *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde,* vol. 1 (Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1894), 205-34. O credo de Jacob Baradeus pode ser encontrado em Kleyn, 110s.

Nota do organizador: Jacob Baradeus (c. 500-78) foi um clérigo monofisita que inspirou o apelido "jacobita" para a Igreja Ortodoxa Síria.

[29] Crisóstomo, *On the Incomprehensible Nature of God,* trad. Paul W. Harkins (Washington, D. C.: Catholic University Press, 1984); veja também *John Chrysostomo's On Providence,* tradução e interpretação teológica de Christopher Alan Hall (dissertação de doutorado, Drew University, 1991), livro III; Pseudo-Dionísio, *The Divine Names and Mystical Theology,* tradução, com um estudo introdutório de John D. Jones (Milwaukee: Marquette University Press, 1980); Teodoreto, bispo de Cirenaica, *Divine Providence,* trad. Thomas Halton (Nova York: Neman, 1988), oração X; Harnack, *History of Dogma,* III, 241-47; Wilhelm Münscher, *Dr. Wilhelm Münscher Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte,* org. Daniel von Coelln, 3ª. ed. (Cassel: J. C. Krieger, 1832-38), I, 124ss.

[30] Basílio, *The Hexaemeron,* homilia IX, in *NPNF* (2), VIII, pp. 101-7; Gregório de Nissa, *Explicatio apologetica in hexaemeron en hominis opificio* [*On the Making of Man,* in *NPNF* (2), 387-427]; Ambrósio, *Hexam-*

gindade, monasticismo, perfeição, sacerdócio, ressurreição, *etc.*, como os de Ephraem Syrus, os dois Gregórios e Crisóstomo, juntamente com muitas apologias contra os judeus, os pagãos e os hereges. A obra mais importante para a história da dogmática são as *Theological Institutes*, de Teognosto, que não existem mais, porém cujos primeiros três livros, de acordo com Fócio, tratam de Deus, o Pai e Criador, o Filho, e o Espírito Santo; o quarto, dos anjos e demônios; o quinto e o sexto, da encarnação; e o sétimo da criação.[31] A essa lista também pertence *Catechesis*, de Cirilo de Jerusalém, dezoito lições para os "iluminados" sobre as verdades da fé e cinco para os "recém-iluminados" sobre os mistérios, o batismo, a confirmação e a eucaristia. A obra de Gregório de Nissa, a *Catechetical Oration*, em quarenta capítulos, contém uma argumentação filosófica sobre as principais verdades do Cristianismo: a existência e a essência de Deus, Trindade, criação e queda, redenção, sacramentos (especialmente penitência e eucaristia) e escatologia. Os *Two Catechesis* de Crisóstomo são, na maior parte, discursos morais dirigidos aos catecúmenos. Teodoreto ofereceu um compêndio da fé cristã no quinto livro de seu *Compendium of Heretical Tales. Máximo*, o Confessor, discutiu as doutrinas da igreja em breves capítulos, chamados *Theological Topics* [*Capita theologica*], duzentos dos quais tratam da doutrina de Deus, trezentos tratam da encarnação e do pecado e trezentos do amor.[32]

Contudo, as obras dogmáticas mais importantes nesse período são os cinco escritos por longo tempo atribuídos a Dionísio, o Areopagita, que apareceram no 5º século: *The Divine Names*, *The Celestial Hierarchy*, *The Ecclesial Hierarchy* e *The Mystical Theology*, e também suas dez *Letters*.[33] Eles usaram a filosofia platônica e o misticismo panteísta para explicar e elaborar a doutrina cristã e foram altamente avaliados em uma data primitiva, comentados por Máximo, o Confessor, Pachymeres e outros, usados diligentemente e quase colocados no mesmo nível da Escritura, especialmente nos tempos medievais, por teólogos, místicos, e ascéticos.[34] Por fim, todos os elementos dogmáticos desenvolvidos foram resumidos por João de Damasco em seu *Source of Knowledge*, uma obra composta de três partes. Na parte 1, *tópicos filosóficos*, ele oferece um esboço de filosofia como serva e instrumento da teologia, especi-

eron, Paradise, and Cain and Abel, livro VI, in *The Fathers of the Church;* Agostinho, *On Genesis against the Manichaeans.* Nota do organizador: nenhuma tradução inglesa dessa obra está disponível; veja *De Genesi contra Manichaeos,* livro II, in *PL; De Genesi ad litteram liber imperfectus* [*The Literal Meaning of Genesis,* Ancient Christian Writers, vol. 41]; Johannes Philoponus, *De aeternitate mundi c. Proclum, en de mundi creatione,* 1. VII; Anastácio do Sinai, *Anagogicae contemplationes in hexaemeron,* livro XII; cf. Harnack, *History of Dogma,* III, 247-54; W. Münscher, *Dr. Wilhelm Münschers Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte,* I, 141ss.; Joseph Schwane, *Dogmengeschichte,* 4 vols., (Freiburg i. B.: Herder, 1882-95), II.

[31] Otto Bardenhewer, *Patrologie* (Freiburg i. B.: Herder, 1894), 166. O mesmo título está em inglês; veja *Patrology: The Lives and Works of the Fathers of the Church,* trad. T. J. Shahan (St. Louis: Herder, 1908).

[32] Cf. Máximo, o Confessor, *Selected Writings,* Classics of Western Spirituality (Nova York: Paulist Press, 1985).

[33] Pseudo-Dionísio, *The Complete Works,* Classics of Western Spirituality (Nova York: Paulist Press, 1987).

[34] Cf. Bonwetsch, "Dionísios Areopagita", *PRE*^{3}, IV, 687-96; Hugo Koch, *Pseudodionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen eine literarhistorische Untersuchung* (Mainz: F. Kirchheim, 1900).

ficamente a lógica, de acordo com Aristóteles e Porfírio. A parte 2 é histórica ("Sobre as Heresias") e apresenta um panorama das heresias até Maomé. A parte 3 ("Uma Breve Exposição da Fé Ortodoxa") é a verdadeira parte dogmática em uma centena de capítulos. Nessas páginas, João de Damasco reconhece que ela nada oferece além daquilo que os pais ensinaram e, por isso, cita os pais gregos e o Papa Leão frequentemente.[35]

[41] Ainda não existe uma história da teologia e da dogmática na igreja do Oriente depois de João de Damasco. O período patrístico, no qual ocorreu a formação dos grandes dogmas, terminou aproximadamente com Justiniano (527-565), ou talvez com Fócio (860). Todo esse período que vai do 6º século ao 9º século é uma transição. Nesse período, o evento característico é a controvérsia iconoclasta (726-842).[36] Já antes do 5º século, as relíquias e as imagens eram usadas, mas o dogma cristológico veio lhe dar apoio. A natureza peculiar do Cristianismo parecia consistir no fato de que ele fazia com que o divino estivesse sensorial e fisicamente presente. A imagem era um símbolo, mas logo passou a ser um portador e um órgão do sagrado. O paganismo voltou à igreja cristã. Mas a defesa das imagens estava, acima de tudo, associada com a da liberdade da igreja e com o interesse religioso em jogo naquela época. Contra essa interpretação estava o partido imperial, que se opôs às imagens, mas, ao fazer isso, também tentava sujeitar a igreja ao Estado, deixar ao imperador a determinação de um dogma eclesiástico e, por sua objeção às imagens, satisfazer as objeções de judeus e muçulmanos. A ortodoxia, por outro lado, concentrou-se totalmente na veneração de ícones. Os crentes tentavam possuir e apreciar o divino através dos sentidos. João de Damasco, em suas *Three Apologies on the Divine Images*, emergiu como um dos mais vigorosos defensores da veneração de imagens.[37] Ele relacionou as imagens tão intimamente quanto foi possível com a encarnação de Deus em Cristo, considerando a oposição a elas como Judaísmo e maniqueísmo. A justificação dogmática da veneração de imagens foi o último labor da igreja no Oriente.

Começa então o período bizantino, que se estende do 9º século à tomada de Constantinopla pelos turcos em 1453. Esse foi um tempo de tranqüilidade, de fraqueza na produção. A igreja grega é a igreja da ortodoxia. Ela apenas preserva, e o dogma cristológico é o dogma *par excellence*. Não obstante, até 1453 houve uma vigorosa atividade científica. No *Cursus patrologiae graecae*, de Migne, os escritos dos teólogos bizantinos, de João de Damasco até aqueles que estavam vivos na época da tomada de Constantinopla, formam os

[35] Joseph Langen, *Johannes von Damaskus: Eine patristische Monographie* (Gotha: F. A. Perthes, 1879); Frederik H. J. Grundlehner, *Johannes Damascenus* (Utrecht: Kemink & Zoon, 1876); Kattenbusch, "Johannes von Damaskus", *PRE*[3], IX, 286-300.

[36] Harnack, *History of Dogma*, IV, 317ss.; Karl Schwarzlose, *Der Bilderstreit, ein Kampf der Griechische Kirche um ihre eigenart und um ihre Freiheit* (Gotha: Perthes, 1890); Bonwetsch, "Bilderverehrung und Bilderstreitigkeiten", *PRE*[3], III, 221-26.

[37] João de Damasco, "On the Divine Images", in *Three Apologies against Those Who Attack the Divine Images* (Crestwood, N. Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1980).

volumes 94 – 161.[38] A partir do período bizantino, seguindo João de Damasco, cuja dogmática ainda é o padrão hoje, precisamos mencionar especialmente Fócio, Patriarca de Constantinopla (891), cuja principal obra, Μυριοβιβλος (ou *Bibliotheca*), contém extratos de uma variedade de autores, e que escreveu sua *The Mystagogy of the Holy Spirit* como um teólogo dogmático.[39] Depois há Authymius Zigabenus, no século 12, que, sob as ordens do imperador Alexius I, escreveu a *Dogmatic Panoply of the Ortodox Faith*, ou *The Armory of Dogmas*, e Nicetas Choniates (c. 1220), que suplementou a obra de Euthymius em seu *Thesaurus of Orthodoxy.*[40] A próxima é a obra de Nicolas Cabasilas, *The Life in Christ*, em sete livros,[41] e um tratado escrito por Demetrius Cydones sobre *The Contempt of Death.*[42]

Depois da tomada de Constantinopla pelos turcos, a igreja grega do Oriente teria sido completamente destruída ou reduzida ao nível de uma seita e não encontrou apoio na Rússia, um país que fora cristianizado no 10º século e tinha adotado a fé ortodoxa grega em sua inteireza e sem criticismo. Sobre a literatura teológica depois dessa época, sabemos ainda menos do que sobre aquela do período anterior. A edição de Migne termina aqui, deixando-nos desamparados. Um resumo de nomes e obras aparece em *Neo-Hellenic Philology*, um tratado escrito por Constantine Satha.[43] As tentativas de união com Roma nos concílios de Lion (1274) e Florença (1439) são conhecidas por nós pelas atas desses concílios. A correspondência entre os teólogos de Tübingen (1576) e o patriarca Jeremias II foi publicada em Wittenberg em 1584.[44] Não se pode condensar a história dessa literatura em uma só palavra: petrificação, ortodoxismo ou outras semelhantes.

O centro de gravidade da igreja grega foi transferido para a Rússia, e esse país ainda é muito jovem. Ele não tem passado e está apenas surgindo. Sua vida literária e científica acabou de decolar. No século 18, observamos Theophanes Prokopovitch, que é considerado o pai da teologia sistemática russa. Mais recentemente, parece que três homens têm se destacado especialmente na dogmática. O primeiro é Philaret (m. 1866), que, ao lado de uma *History of*

[38] Migne, *PG*.

[39] Veja *Liber de Spiritus Sancti my stagogia,* de Fócio, org. Joseph Hergenröther (Ratisbone: G. J. Manz, 1857); cf. F. Kattenbusch, "Photius", *PRE*[3], XV, 374-93.

[40] C. Ullman, "Über die dogmatische Entwickelung der griechischen Kirchen im zwölften Jahrhundert", seção 1: "Geistiger Zustland der griechischen Kirchen im zwölften Jahrhundert", seção 2: "Euthymius Zigabenus und Nicetas Choniates"; seção 3: "Nicolaus von Methone", *Theologische Studien und Kritiken* 7, nº 3 (1833): 647-743.

[41] Publicado por Gass em 1849.

[42] Publicado por Kühnol em Leipzig, 1786.

[43] Νεοελλενικη φιλολογια συγγραμμα Κωνσταντινου Σαφα, publicado em Atenas, 1868.

[44] Wilhelm Gass, *Symbolik der Griechischen Kirche* (Berlim: Georg Reimer, 1872), 45ss. Para material sobre Jeremias Bryennias, veja Ph. Meyer, "Joseph Bryennios als Theolog", *Theologisch Studien und Kritiken* (1896): 282-319; sobre Cyril Lucaris [1570-1638], que se correspondeu com muitos teólogos protestantes, veja o artigo de Meyer, "Lukaris", *PRE*[3], XI, 682-90; Kattenbusch, *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde,* I, 141s.; e D. C. Hesseling, "Een Protestantsche patriarch", *Theologische Tijdschrift* 36 (maio de 1902): 218-54.

the Russian Church, também produziu uma *Orthodox Dogmatic Theology*.[45] O segundo é Makari, Metropolitano de Moscou (m. 1882), o autor de uma *Orthodox Dogmatic Theology* em cinco volumes.[46] Ao longo de 1893, essa obra foi reimpressa cinco vezes. Um extrato feito pelo próprio autor foi publicado em alemão (*Manual para o estudo da teologia dogmática cristã ortodoxa*).[47] O terceiro é Sylvester, reitor da Academia de Kiev e autor de um *Essay in Orthodox Dogmatic Theology*.[48] A igreja, o Estado e a sociedade russos, assim como a ciência e a teologia, estão inseridos em um processo crítico que se torna cada vez mais sério na medida em que eles entram em contato com a civilização ocidental. O fim desse processo ninguém pode prever.[49]

Dogma e teologia no Ocidente

Contrastes entre Oriente e Ocidente

[42] Desde o início, a igreja e a teologia no Ocidente tiveram um caráter próprio. Na obra de Tertuliano, Cipriano e Irineu, isso já era claramente evidente. No Oriente, o tema predominante na dogmática era que a humanidade estava subjugada pelo pecado e pela corrupção (φθορα) e, em Cristo, ela é libertada da morte pelo próprio Deus e feita participante da vida, da imortalidade e da natureza do próprio Deus. Em primeiro plano estão as ideias de *substância*, *essência*, *natureza*, ideias que alimentam estagnação e calmaria na doutrina e na vida. No Ocidente, por outro lado, o relacionamento humano com Deus é enfatizado. Esse relacionamento é o de um ser culpado diante um Deus justo, cujos mandamentos foram violados. Contudo, Cristo, por sua obra, obteve a graça de Deus, o perdão de pecados, o poder de obedecer a lei. Isso impulsiona a pessoa para uma vida ativa, em direção à obediência e à submissão.[50] No Oriente, o ponto de gravidade está na encarnação de Cristo; no Ocidente, em

[45] Terceira impressão, 1882; Título alemão: *Rechtgläubig-dogmatische Gottesgelehrtheit.*

[46] Publicado em São Petesburgo, 1849-53.

[47] Título alemão: *Handleitung zum Erlernen der christlichen rechtgläubig-dogmatische Gottesgelehrtheit*, trad. Blumenthal (1875). Nota do organizador: Esse extrato foi reimpresso em uma coleção editada por Karl Konrad Grass, *Geschichte der Dogmatik in russischer Darstellung* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1902).

[48] Uma obra em quatro volumes, publicada em 1884 e seguintes. Cf. Kattenbusch, *Theologische Literaturzeitung* (1903), col. 183-186. Nota do organizador: Um extrato dessa obra também foi impresso em Grass, *Geschichte der Dogmatik.*

[49] Cf. Viktor Frank, *Russische Selbszeugnisse*, vol. I, *Russisches Christenthum* (Paderborn: Russ. Christ., 1889); Hermann von Dalton, *Die russische Kirche* (Leipizig: Duncker & Humbolt, 1892); Nicholas Bjerring, "Religious Thought in the Russian Empire", *Presbyterian and Reformed Review* 3 (Janeiro de 1892): 103-22; A. Leroy-Beaulieu, *Das Reich des Czaren und der Russen*, 3 vols. (Sonderhausen: L. Pezoldund J. Müller, 1887-90); em inglês: *The Empire of the Tsars and the Russians*, trad. da 3ª ed. francesa, com anotações de Zénaïde A. Ragozin, 3 vols. (Nova York e Londres: G. P. Putnam's Son, 1893-96); Hermann Dalton, *Evangelische Strömungen in der russischen Kirche der Gegenwart*, 3 vols. (Heilbronn: Henninger, 1881); C. Nicolaus von Gerbel-Embach, *Russische Sectirer* (Heilbronn: Gebr. Henninger, 1833), que são, respectivamente, os volumes VI e VIII de *Zeitfragen des Christlichen Volkslebens*, 20 vols. (Stuttgart: C. Belser, 1876). Sobre os *stundistas* e outras seitas, veja John Brown, *The Stundists: The Story of a Great Religious Revolt* (Londres: James Clarke, 1893); F. Knie, *Die Russisch-schismatisque Kirche: Ihr Lehre und ihr Cult* (Graz: Verlagsbuchhandlung Styria, 1894); Kattenbusch, 234s.; 542s.; J. Gehring, *Die Sekten der russischen Kirche (1003-1897): Nach Ursprunge und inneren Zusammenhange* (Leipzig: F. Richter, 1898).

[50] Nota do organizador: Veja Krister Stendahl, "The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West", *Harvard Theological Review* 55 (julho de 1963): 199-215.

sua morte. No Oriente, a pessoa de Cristo tem a primazia; no Ocidente, a obra de Cristo. No Oriente, o foco primário é a natureza divino-humana, a unidade das duas naturezas em Cristo; no Ocidente, por outro lado, o que importa é a distinção entre as duas naturezas, o lugar mediatorial ocupado por Cristo, entre Deus e a humanidade. Lá, os elementos místico-litúrgicos predominam; aqui, o elemento jurídico-político.[51] Como essa diferença esteve presente desde o início, o cisma era apenas uma questão de tempo. Com o surgimento de Constantinopla, teve início um combate aberto. Constantinopla, que não podia reivindicar origem apostólica, derivou toda a sua importância da corte imperial, da política, e tentou ser uma segunda Roma. De acordo com o concílio de 381 (cânone 3), o bispo de Constantinopla adquiriu "superioridade de honra" depois de Roma por ter-se tornado uma nova Roma. Com esse *status*, um lugar ao lado de Roma, ela se contentou. O Oriente queria uma igreja, de fato, mas não duas metades, com dois imperadores, duas capitais e dois bispos de mesma categoria. A igreja grega se chama de "ortodoxa", considera-se plena possuidora da verdade, em descanso e felicidade. Ela também se chama de "Anatólia",[52] ligando-se, assim, a uma área geográfica específica, e está contente com isso. Com Roma acontece algo muito diferente. Ela se mantinha e se declarava não como uma cidade política, ao lado de Constantinopla, mas como a sede apostólica (*sedes apostolica*), em um nível muito mais elevado que Constantinopla. Roma representou e defendeu um interesse religioso. Em um estágio primitivo ela baseou suas alegações e direitos em Mateus 16.18 e exigiu um lugar universal (ou *católico*). Há, então, na igreja do Ocidente, um impulso agressivo de conquista do mundo. Essa tendência dual separou o Oriente e o Ocidente. Quando, além disso, surgiram diferenças de costumes, ritos e, especialmente, a questão com respeito ao *filioque*, as duas se aproximaram cada vez mais de um cisma, que ocorreu em 1054.

Não obstante, de muitas formas, o Ocidente foi dependente do Oriente. Aqui, afinal de contas, a igreja tinha se estabelecido primeiro. Aqui os pais apostólicos escreveram suas obras, e aqui ocorreu a imensa luta contra o Gnosticismo e o Maniqueísmo. Aqui, nos concílios, os dogmas teológicos e cristológicos foram formulados e fixados. Os sínodos se originaram no 2º século, na Ásia Menor.

[51] Kattenbusch, *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde,* vol. 1, 103s.; veja também R. Sohm, *Kirchenrecht*, 2dl. (Leipzig: Duncker & Humbolt, 1892), 428s. Essa diferença entre a teologia do Oriente e a do Ocidente é grosseiramente exagerada e mal interpretada por Ritschl e especialmente por Harnack. De acordo com Harnack, a divinização é a mais elevada noção da teologia grega. Ele entende essa deificação no sentido de que Cristo, em sua morte, liberta a humanidade da existência temporal e é elevada a uma imortalidade que é característica do próprio Deus. Ainda de acordo com Harnack, essa não é uma noção cristã, mas pagã, que dominou toda a reflexão durante o período de formação do dogma. As doutrinas soteriológicas desenvolvidas na igreja durante o 3º século, segundo Harnack, devem ser explicadas a partir dessa influência pagã, a partir do desejo pagão egoísta de se tornar imortal. Além disso, ele alega que é essa soteriologia pagã que, por sua vez, é responsável pelo desenvolvimento da doutrina da Trindade e da divindade de Cristo. Toda essa representação foi corretamente repudiada por K. B. Bornhaüser, *Die Vergottungslehre des Athanasius und Johannes Damasenus* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1903). A defesa de Harnack em resposta foi muito fraca; veja *Theologische Literaturzeitung* (15 de agosto de 1903). Veja também S. Greijdanus, *Menschwording en vernedering* (Wageningen: Vada, 1903), 158ss.

[52] Nota do organizador: "Anatólia" é o antigo nome da região aproximadamente de mesma extensão da Ásia Menor.

Desde o ano 325 até meados do 9º século, todos os concílios ecumênicos foram reunidos no Oriente, na Ásia Menor ou em Constantinopla e, até o Concílio de 879, foram reconhecidos pelo Ocidente também. Os fundamentos objetivos da doutrina da igreja estão, ao mesmo tempo, no Oriente e no Ocidente. A partir da segunda metade do 2º século, a teologia do Oriente também penetrou no Ocidente. Mário Vitorino, professor de retórica, Hilário, Ambrósio, Jerônimo, Rufino, Marius Mercator e João Cassiano trouxeram grande quantidade do pensamento teológico do Oriente para o Ocidente. A exegese do Antigo Testamento, a filosofia platônica, o monasticismo e o ideal de virgindade fizeram sua estréia no Ocidente e foram unidos à mente ocidental. Ambrósio (m. 397) estudou as obras de Clemente, Orígenes, Dídimo e, especialmente, Basílio, e importou do Oriente a exegese do Antigo Testamento,[53] o ideal de virgindade no sentido do casamento místico da alma com Cristo,[54] e também a doutrina e a cristologia dos capadócios.[55] Hilário de Poitiers (m. 368), que passou os anos de seu exílio (356-359) na Ásia Menor, em sua obra *On the Councils, or the Faith of the Easterners*,[56] informou os bispos da Gália sobre o conflito cristológico no Oriente. Ele defendeu essa doutrina em seu *De Trinitate* em doze volumes, e, em suas obras exegéticas sobre Mateus e umas poucas sobre os Salmos, ele fez amplo uso da exegese tipológica e alegórica. Marius Victorinus, que foi muitíssimo elogiado por Agostinho em suas *Confissões* (livro VIII, c. 2), em várias obras[57] introduziu a filosofia neoplatônica na teologia e, como resultado, exerceu grande influência sobre Agostinho. Rufino de Aquiléia (m. 410) passou muitos anos no Egito e na Palestina, andando em companhia de eremitas, com Jerônimo, com Dídimo em Alexandria, e com João em Jerusalém. Sua importância se deve especialmente ao fato de que ele traduziu muitas obras de Josefo, Eusébio, Orígenes, Basílio, Gregório de Nazianzo, *etc.*, para o latim. Além disso, ele escreveu uma *History of Monks*, biografias de trinta e três "santos do deserto", *Travels to the Holy Places*, vários comentários sobre livros do Antigo Testamento e, finalmente, um *Commentary on the Apostles' Creed*, cujo valor é maior para os estudantes de história do que para os de dogmática. Jerônimo (m. 420) precisa ser particularmente mencionado aqui. Embora tenha sido educado em Roma, passou sua vida principalmente na Síria e na Palestina. Ele merece crédito especialmente por seus numerosos estudos escriturísticos. Em teologia, mostra pouca independência e é muito sensível com sua ortodoxia. Em sua exegese, geralmente emprega o método alegórico de Filo e dos teólogos alexandrinos. Ele está acima de todo panegirismo e ceticismo. Defendeu a virgindade de Maria contra Helvídio, os méritos do jejum e do celibato contra Joviano, e a veneração dos mártires e suas relíquias contra Vigilantius. De acordo com uma

[53] *Hexaemeron, de Paradisio, de Cain et Abel, etc.*, seguindo Basílio.

[54] *Concerning Virgins (de virginatete), liber de Isaac et anima.*

[55] *Libri V de fide, Libri III de Spiritu Sanctu, liber de incarnationis dominical sacramento.*

[56] De Synodes seu de fide Orientalium.

[57] Marius Victorinus, *Liber ad Justinum Manichaeum, contra duo principia Manichaeorum et de vera carne-Christi; liber de geratione divina; Adversus Arium Libri IV.*

declaração de Lutero em seu *Conversas à Mesa* [*Table Talk*], Jerônimo sempre falou de jejum, comida e virgindade, e raramente sobre fé, esperança e caridade.

Oriente e Ocidente se encontram em Agostinho

[43] Todo esse desenvolvimento dogmático no Ocidente e no Oriente culminou em Agostinho. A doutrina da Trindade e a cristologia dos teólogos orientais – a doutrina da humanidade, pecado, graça, fé, satisfação e mérito, na obra de Tertuliano e Ambrósio; o neoplatonismo de Victorinus; a doutrina da igreja e dos sacramentos de Cipriano; o ideal monástico de Jerônimo e de Hilário – tudo isso foi absorvido e, através de uma vida de rica experiência, apropriado internamente por Agostinho. Ele não produziu um sistema teológico dogmático. O material que flui para ele de todas as direções – da Escritura, da tradição e da filosofia – e que ele expandiu e aumentou com sua personalidade ricamente privilegiada, não era tal que se pudesse prontamente obter uma compreensão abrangente sobre ele e organizá-lo. A principal obra que Agostinho produziu nesse sentido foi seu *Handbook on Faith, Hope, and Love*, uma interpretação das principais verdades da fé que segue o Credo Apostólico. Mas não faltam contradições nesse ensino, especialmente as que existem entre sua doutrina da igreja e sua doutrina da graça. Reuter demonstrou que essas contradições não podem ser resolvidas e que as ideias de Agostinho não podem ser resumidas em um sistema. No entanto, não há um pai da igreja que tenha enfrentado todos os problemas de teologia mais profundamente que Agostinho e que tenha se empenhado tanto para chegar à unidade quanto ele. Ele foi a primeira pessoa a tentar claramente levar em consideração todas as questões teológicas que mais tarde seriam tratadas nos prolegômenos da dogmática e a penetrar os maiores problemas psicológicos e noéticos [que surgem no estudo da teologia].

O firme ponto de partida de Agostinho foi o ser humano, sua autoconsciência, seu desejo inerradicável e sua necessidade da verdade, felicidade e bondade, que são uma coisa só. Esse ponto de partida é certo e confiável (contra os céticos), já que a própria dúvida ainda pressupõe a crença na verdade e a autoconsciência é o fundamento final da verdade. O próprio Agostinho foi consumido por seu amor inflamado pela verdade. Reconhecidamente, Agostinho aceitou dois órgãos cognitivos, o sentido e o intelecto. Mas o conhecimento obtido pelo intelecto vai muito além do que é obtido pelo sentido. O que é sensível não é a verdade em si, mas apenas uma imagem dela. A verdade eterna e imutável só pode ser encontrada pela atividade da mente. Agostinho não nega que podemos também ascender ao invisível por meio do visível, mas, como regra, ele procurava o caminho da verdade não fora de nós mesmos, por meio da natureza, mas por meio da atividade do espírito humano. Ali, na razão, na sua própria e na de qualquer pessoa, ele encontra verdades eternas, imutáveis, que novamente se dirigem e convergem para Deus, que é a verdade suprema, o único bem, a razão eterna, a origem de todas as coisas. Portanto, como o próprio Deus é toda a verdade, sendo ele mesmo o bem e a beleza, só há descanso para os seres hu-

manos pensando e trabalhando nele. O conhecimento do eu e o conhecimento de Deus são dois pólos entre os quais oscila todo pensamento humano. Embora o conhecimento da natureza não seja desprezado, ele é subordinado. "Eu desejo conhecer Deus e a alma! Oh! Que eu possa conhecer a mim mesmo! Oh! Que eu possa conhecer a ti!". Deus é o sol dos espíritos. Nós não vemos nem conhecemos a verdade a não ser em sua luz e por sua luz.

Não obstante, a filosofia é insuficiente, não somente como resultado da inabilidade da razão em encontrar o caminho para a verdade, mas também e especialmente porque ela é bloqueada pelo orgulho (*superbia*). Só a humildade é o caminho para a vida. Portanto, há outro caminho para a verdade, o caminho da autoridade, o caminho da fé. Por um lado, a fé pressupõe uma quantidade de conhecimento, mas, por outro lado, ela procura conhecer, ela busca o conhecimento. Agostinho tentou provar a partir da natureza, especialmente a partir da natureza humana, não somente a existência de Deus e a imortalidade da alma, mas também a Trindade. Mas, para ele, Deus não é um ser abstrato, desqualificado, mas o Deus vivo, a verdade suprema e o mais elevado bem, a maior de todas as bênçãos e, portanto, o único ser plenamente capaz de satisfazer o coração humano. Todo o pensamento de Agostinho é religioso, teológico: ele vê tudo à luz de Deus. Nessa luz ele também vê o mundo. Por um lado, ele é inexistente, uma imagem, e, portanto, perecível. Por outro, como criação de Deus, ele é uma obra de arte criada de acordo com as ideias na mente de Deus, pouco a pouco, passo a passo, realizando essas ideias e formando um universo que contém dentro de si mesmo a mais rica diversidade. As coisas diferem uma da outra individualmente quanto à sua natureza e, também, quanto à verdade e bondade que cada uma possui. A criação é um cosmos baseado em ideia, número, ordem e medida e é mantida em conjunto por uma vontade, por um intelecto. A criação é a comunidade mais ampla, mais imensurável na qual os milagres são apenas incidentes contra aquilo que se conhece sobre a natureza, na qual o pecado é meramente uma privação compensada pela punição e um colaborador para a beleza e a harmonia do todo.

Na mais bela canção da criação, essa antítese também é necessária. O pecado é como contrastes em um discurso, como barbarismos na linguagem, como sombras em uma pintura. Agostinho, assim, tenta encaixar o mal na ordem do todo. Mas ele não justifica o pecado. A verdade é que ele não localiza o fim de todas as coisas naquilo que é eticamente bom, mas no fato de que a criação é, e será cada vez mais, uma revelação harmoniosa de todos os atributos e perfeições de Deus. E, a esse fim, pela vontade de Deus, o pecado também está subordinado. Sabemos quão profunda e seriamente Agostinho interpretava o pecado: "Você ainda não considerou quão grande carga é o pecado".[58] Agostinho via o pecado ao seu redor e podia senti-lo: os seres humanos buscam a Deus e precisam dele, enquanto, ao mesmo tempo, não podem e não querem vir a ele. O que é bom na humanidade é apenas o fato de que ela existe. A humanidade como

[58] Nota do organizador: Esse lema específico também é encontrado em Anselmo, *Cur Deus Homo*, c. 21.

um todo é uma "massa de perdição". O pecado é, acima de tudo, arrogância – orgulho (*superbia*) na alma e concupiscência (*concupiscentia*) no corpo. Em Adão todos nós pecamos e, assim, o pecado se tornou a destruição de todos nós. Ele é uma falta de Deus (*carentia Dei*), uma privação do bem (*privatio boni*), não somente um ato, mas uma condição: ele é a natureza viciada, um defeito, uma carência, uma corrupção, uma incapacidade de não pecar. A salvação dessa condição só existe pela graça, que tem sua origem na predestinação e é objetivamente revelada na pessoa e obra de Cristo. A graça objetiva é o fundamento seguro e próprio da fé católica, mas também deve vir a nós subjetivamente, como graça interna, para infundir fé e amor.

Mas, em Agostinho, essa graça só age dentro dos limites da igreja visível. A igreja, para Agostinho, é uma instituição de salvação, uma despenseira da graça, a sede da autoridade, a fiadora da Escritura, o lugar da morada do amor, uma criação do Espírito, de fato, o próprio reino de Deus. Agostinho sentia profundamente a importância da comunidade para a religião: a igreja é a mãe dos crentes. A doutrina da predestinação e da graça não pode ser harmonizada com esse conceito de igreja e sacramento. "Muitos que parecem estar fora estão dentro, e muitos que parecem estar dentro estão fora".[59] Há ovelhas que estão fora do aprisco e há lobos que estão dentro dele. Embora Agostinho ensinasse a perseverança dos santos, ele não se atreveu a colocar em risco a certeza subjetiva. E, precisamente por causa dessa interpretação da igreja e do sacramento, a fé e o perdão não podiam ter seu lugar próprio na teologia de Agostinho. A fé e o amor, o perdão e a santificação, não são claramente distintos em sua obra. É como se a fé e o perdão fossem somente temporários e provisionais: a partir deles, Agostinho imediatamente partiu para o amor, a santificação e as boas obras. Consequentemente, a comunhão com Deus, a religião, torna-se o resultado de um processo, gradualmente realizado pela fé, pelo amor, pelas boas obras, *etc.* A salvação, a vida eterna e o desfrutar de Deus – apesar de tudo o que foi dito antes – novamente se tornam um fruto da vida meritória, e o ascetismo é um dos meios pelos quais os seres humanos alcançam esse objetivo.

Dessa forma, Agostinho se tornou um teólogo da maior importância para os dogmáticos posteriores, um teólogo que predominou nos séculos seguintes. Toda reforma retorna a ele e a Paulo. Para todo dogma ele encontrou uma fórmula que foi assimilada e repetida por todos. Sua influência se estende a todas as igrejas, escolas de teologia e seitas. Roma recorre a ele para embasar sua doutrina da igreja, do sacramento e da autoridade, enquanto a Reforma sentiu semelhança com ele na doutrina da predestinação e da graça. O escolasticismo, ao constrnir sua estrutura conceitual, tirou proveito de sua observação aguçada, da agudeza de seu intelecto, do poder de sua especulação – Tomás de Aquino, de fato, foi considerado o melhor intérprete de Agostinho. O misticismo, por sua vez, encontrou inspiração em seu neoplatonismo e em seu entusiasmo religioso. Tanto a piedade católica quanto a protestante

[59] "Multi qui foris videntur intus sunt et multi qui intus videntur foris sunt".

flutuam sobre seus escritos. O ascetismo e o pietismo encontram nutrição e apoio em sua obra. Agostinho, portanto, não pertence a uma igreja, mas a todas as igrejas. Ele é o mestre universal (*Doctor universalis*). Nem mesmo a filosofia o negligencia, para seu próprio prejuízo. E, por causa de seu estilo elegante e fascinante, sua refinada, precisa, altamente individual e, contudo, universalmente humana forma de se expressar, ele, mais que qualquer outro pai da igreja, ainda pode ser apreciado hoje. Ele é o mais cristão e o mais moderno de todos os pais: de todos eles, ele é o que está mais próximo de nós. Ele substituiu a visão de mundo ascética por uma ética, a clássica pela cristã. Na dogmática, devemos a ele nossos melhores, mais profundos e mais ricos pensamentos. Agostinho foi e é *o* teólogo dogmático da igreja cristã.

O legado de Agostinho

[44] Por mais de um século, o Agostianismo foi objeto de uma disputa intensa que manteve os homens em total desavença. Ele recebeu oposição não apenas de Pelágio, Celéstio, Juliano – os verdadeiros pelagianos – mas também de muitos monges da Gália. Entre eles, merecem menção especialmente os seguintes: João Cassiano, Vicente de Lerins (que, em seu *Commonitorium*, não apenas relaciona as marcas da tradição, mas também, no fim, registra sua oposição a um Agostianismo rigoroso), Euquério de Lyon, Hilário de Arles, Salviano de Massília, Fausto de Reiz e Genádio de Massília.[60] Ao lado de Agostinho, juntamente com Possidius de Colama, na Numídia, Orosius de Bracara, na Espanha, Marius Mercator, em Constantinopla e outros, estavam, em particular, Próspero de Aquitânia, Virgílio de Tapsus, na Numídia, Fulgêncio de Ruspa (autor de um breve resumo das principais verdades da fé),[61] Cesário de Arles, Avitus de Viena, e outros. Nessa disputa, o Sínodo de Orange (529) tomou algumas decisões favoráveis a Agostinho, mas não impediu a disseminação das ideias semi-pelagianas. O Sínodo aceitou a graça preveniente, mas não adotou decisivamente a graça irresistível e, em particular, a predestinação. Nos anos seguintes, muito pouco do Agostinianismo foi deixado intacto.

O Papa Gregório, o Grande (m. 604), às vezes chamado de quarto grande mestre da igreja (ao lado de Agostinho, Jerônimo e Ambrósio), nada produziu de novo, mas apropriou-se, de várias formas, de ideias aplicadas pelos mestres de vida da igreja primitiva. Sua tendência era tanto prática quanto místico-alegórica. Ele nunca elaborou um sistema, mas simplesmente preservou os avanços do passado, esclarecendo os dogmas para benefício do clero e dos leigos. Acima de tudo, ele fez um diagrama dos vários mediadores e meios (anjos, santos, Cristo, esmolas, missas pela alma, purgatório, o sacramento da penitência) que tornavam possível que os seres humanos enfraquecidos fossem libertos da punição do pecado. Em todos esses esforços, ele trabalhou fielmente na criação de novas nações e na formação do clero. Foi ele que

[60] Autor de *De fide seu de dogmatibus ecclesiasticis* em oitenta e oito capítulos.

[61] Intitulado *De fide de regular verae fidei ad Petrum.*

sancionou a religião legal externa da Igreja Católica romana e conferiu ao Catolicismo medieval seu caráter atual. Ele é o ponto crucial do mundo antigo, a pedra fundamental do novo. Através de seus escritos litúrgicos e de sua música de igreja, ele apresentou a forma de culto católica romana aos povos germânicos do Norte. Ao popularizar os dogmas dos pais da igreja, ele tornou a doutrina da igreja útil de forma prática para os povos germânicos pagãos não-civilizados e também promoveu a superstição, o ascetismo e as obras de justiça. Ao lado de Boetio e Cassiodoro, exerceu grande influência sobre a educação e o surgimento da ciência entre os povos germânicos. Cassiodoro (m. aprox. 565) escreveu um livro sobre *The Liberal Arts and Disciplines*, discutindo as sete ciências humanas e, em sua obra *De Institutione Divinarum Litterarum* forneceu uma metodologia para o estudo teológico. Através de suas traduções e exposições da lógica de Aristóteles e do *Isagoge* de Porfírio,[62] Boetio apresentou o conhecimento e o uso da filosofia grega às nações germânicas. E, na igreja, Gregório trouxe a eles a teologia.

Nesse período primitivo, diante da falta de cultura e da agitação causada pela imigração em massa, o esforço científico não teve oportunidade entre os povos germânicos. Os primeiros traços desse esforço são encontrados na confissão ariana de Ulfilas (m. 383). Ostrogodos, visogodos, vândalos, suevi, burgúndios, herúlios, longobardos, *etc.*, tinham sido cristianizados por volta do fim do 5º século, junto ao ramo ariano. Mas foi Clóvis (481-511), juntamente com seu reino da França, que adotou o Cristianismo de Roma. Patrício (m. 465), autor de *Confessions*, foi o apóstolo dos irlandeses, enquanto a Escócia foi cristianizada por Columba (m. 597). Os anglo-saxões foram convertidos por Agostinho e seus quarenta monges enviados à Bretanha pelo Papa Gregório I, em 596. Fridolinus e Columbanus (m. 615), e vários outros, trabalharam na França e na Itália. Columbanus deixou cartas importantes e uma regra monástica. Alemanha, Bavária, Turíngia, Frísia, *etc.*, foram cristianizadas nos séculos 6º e 7º. No 8º século, Bonifácio (m. 755) foi o apóstolo dos frísios. Os saxões foram os últimos a serem trazidos para o aprisco, por Carlos Magno, através de guerras travadas de 772 a 804, e o Norte foi trazido especialmente por Ansgar (m. 865).

Um dos primeiros teólogos dogmáticos foi Isidoro de Sevilha (m. 636). Seus escritos, que abrangem tudo o que havia para ser conhecido na época, são gramáticos, históricos, arqueológicos, dogmáticos, morais e ascéticos por natureza. Ele trouxe o ensino clássico e patrístico para seu povo, oferecendo extratos de obras pagãs e cristãs, mas nada original. Em suas *Etymologies* (em vinte livros)[63] ele fala, no livro 6, sobre a Escritura; no livro 7, sobre Deus, anjos, profetas, apóstolos, clero e crentes; no livro 8, sobre a igreja; e, no livro 9, sobre as nações.

[62] Nota do organizador: Porfírio (c. 232-300 a.D.) nasceu em Tiro, estudou em Atenas e se juntou à escola de Plotino em Roma. Porfírio é um dos fundadores do neoplatonismo; ele publicou as lições de Plotino e defendeu e desenvolveu as ideias de Plotino em seus próprios escritos.

[63] *Originum – Sive etynologiarum libri XX.*

Seus *Three Books of Sentences concerning the Supreme Good*[64] são extraídos especialmente de Agostinho e Gregório e foram um modelo para os colecionadores de sentenças dos tempos medievais. O livro I trata de Deus, criação, tempo, mundo, pecado, anjos, humanidade, alma, Cristo, Espírito Santo, igreja, heresia, lei, Escritura, velha e nova aliança, oração, batismo, martírio, milagres, Anticristo e o fim do mundo. Os livros II e III têm conteúdo ético. A obra de Isidoro é um compêndio que entregou o capital teológico dos séculos anteriores ao povo germânico. Mas um tratado independente desse legado não foi alcançado.

Reconhecidamente, Carlos Magno tentou introduzir pela força a cultura da Antigüidade no reino da França. E, de fato, não havia falta de homens de grande erudição no período carolíngeo. Não obstante, o ajuntamento diligente e a reprodução sem originalidade continuam sendo os elementos característicos desse período, que começa com o 7º século e só termina com as cruzadas. *As* autoridades eram Agostinho e Gregório. Entre os teólogos carolíngeos, o mais importante foi Alcuin (m. 804), que resistiu ao adocianismo de Elipandus de Toledo e Félix de Urgel.[65] Em todas as obras relacionadas aqui (nota 65), Alcuin demonstra sua familiaridade com as obras dos pais da igreja, refutando os erros adocionistas com os mesmos argumentos que foram lançados contra o nestorianismo, ou seja, por Cirilo, em uma época anterior.

No 9º século, o estudo de Agostinho levou Gottschalk a confessar a dupla predestinação. Embora encontrasse apoio em Prudêncio de Tróia, Remídio de Lion, Ratramnus, Lupus de Ferrières e outros, ele recebeu, ao mesmo tempo, oposição por parte de Rhabanus, Hinkmar e Erigena. A fórmula *filioque* entrou no reino da França vinda da Espanha e foi incorporada ao credo. Já no Sínodo de Gentilly (767), as pessoas estavam convencidas de que ela era credal. Ela foi habilidosamente defendida pelos teólogos de Carlos Magno, Alcuin e Theodulf de Orleans. O Sínodo de Aachen (809) decidiu que a fórmula *filioque* pertencia ao credo. A veneração de imagens encontrou resistência no reino da França. O sétimo concílio ecumênico, que exigiu o culto (*sevitium*) e a adoração (*adoratio*) de imagens não foi reconhecido, mas, depois do 9º século, a oposição diminuiu gradual e silenciosamente. Finalmente, o período carolíngeo viu o desenvolvimento da missa, especialmente por Radbert Paschasius (*De corpore et sanguine domini*, 831), que encontrou oposição de Rhabanus e Ratramnus. Radbert também é conhecido como o autor do compêndio *De fide, spe et caritate*, que resume as verdades da fé em um conjunto um pouco organizado. Merece atenção especial nesse período John Scotus Erigena (m. aprox. 891), embora ele pertença mais à filosofia que à teologia. Ele não é o pai do escolasticismo, mas da teologia especulativa. Ele se associou com a gnose de Orígenes e com o misticismo de Pseudo-Dionísio. Seu princípio fundamental é a doutrina neoplatônica da emanação. Em sua obra *De divisione naturae*, ele primeiro afirma que a

[64] *Libri III Sententiarum s. de summo bono.*

[65] Os títulos são *Liber contra haeresin Felicis, Libri VII contra Felicem en Libri IV adv. Elipandum; De fide sanctae et individuae Trinitatis Libri III, de Trinitate ad Fredegisum quastiones en Libellus de processione Sp. Si.*

teologia e a filosofia são realmente uma. A razão reta (*recta ratio*) e a verdadeira autoridade (*vera autoritas*) não estão em conflito. A fé localiza sua verdade como teologia *afirmativa* na Escritura e na tradição, mas a razão, como teologia *negativa*, tira essa verdade de sua embalagem e procura sua ideia. Assim, ele transforma a verdade dogmática em doutrina filosófica de um processo cósmico e teogônico. Ele classifica tudo o que existe sob um título, *viz.*, *natureza*, que, em quatro estágios de existência, se manifesta no mundo dos fenômenos através do Logos e depois volta para Deus.

4
Dogmática Católica Romana

Depois do século 10, graças, em boa medida, às reformas monásticas e às cruzadas, nova vida agitou a igreja do Ocidente. O nascimento das universidades levou a uma teologia científica fazendo uso do método escolástico. Embora o escolasticismo tenha trazido importantes benefícios para o estudo da teologia, ele também desenvolveu um caráter que o deixou desacreditado. Negativamente, o escolasticismo negligenciou o estudo da Escritura e outras fontes originais; positivamente, ele esteve muito associado à metodologia filosófica de Aristóteles. Perdendo sua conexão com a fé viva da igreja, a dogmática se tornou um sistema filosófico.

A teologia escolástica passou por três fases, que começam com o desejo sincero de Anselmo de aprofundar o entendimento dado pela fé. A forma de Anselmo estava mais próxima dos diálogos de Platão do que do método escolástico aristotélico. Na obra de Pedro Lombardo e de Alexandre de Hales, a teologia se moveu para além dos tratados individuais, para manuais sistemáticos sobre dogmática e ética. Apesar da oposição de alguns platonistas, o método aristotélico, nas mãos de Alberto Magno, Tomás de Aquino e Boaventura tornou-se o modo aceito de defender a doutrina da igreja. O escolasticismo não mantém esse alto nível, mas, na obra de Duns Scotus, e especialmente no nominalismo, a teologia perdeu sua certeza. Como resultado, tanto o ceticismo quanto o misticismo de Erigena, Eckhart e Böhme floresceram, apesar da condenação eclesiástica.

Sob a influência em particular do neoplatonismo oficialmente aprovado de Pseudo-Dionísio, o misticismo se associou aos esforços monásticos para alcançar Deus através da contemplação, e o conhecimento teológico foi frequentemente menosprezado.

Os tempos medievais também deram origem a importantes movimentos de protesto, incluindo os cátaros, os valdenses e os precursores "protestantes", tais como John Wycliffe e John Huss. Muito embora o movimento conciliar na igreja atraísse muitos, pouca reforma real foi realizada. A Igreja Católica Romana resistia à reforma e agiu assim também por ocasião da Reforma Protestante do século 16. A Igreja Católica Romana pós-tridentina foi novamente moldada por Tomás de Aquino, com a diferença principal sendo o estudo diligente da Escritura e da tradição por escolás-

ticos como Suarez. Ocupados como estavam os neo-escolásticos com as polêmicas com os teólogos da Reforma, a teologia escolástica assumiu forma, método, linguagem e articulação mais simples.

A teologia neo-escolástica surgiu e floresceu na Espanha através dos (primeiramente dominicanos) seguidores de Francis Vithona, Melchior Canus e Pedro de Soto. Mas foram especialmente os jesuítas, como Belarmino, Pedro Canisius e Fr. Suarez, que contribuíram para seu reavivamento e fluorescência. Graças ao seu Pelagianismo, os jesuítas divergiram de Aquino sobre as doutrinas do pecado, do livre arbítrio e da graça. A obra de dominicanos agostinianos, como Baius de Louvain e, mais tarde, Cornelius Jansen, bispo de Ypres, finalmente foi condenada, pela frequentemente reafirmada bula ***Unigenitus*** *(1713). O Pelagianismo triunfou na dogmática, no probabilismo, na ética e no curialismo papal na igreja.*

O neo-escolasticismo foi submetido a um ataque severo pelo racionalismo moderno de Bacon e Descartes. Estudos históricos e críticos empurraram a teologia para o lado e o escolasticismo se retirou para as escolas. O deísmo e o naturalismo surgiram e influenciaram, ou relegaram a segundo plano, a teologia católica romana. Em 1773, a ordem jesuíta foi suprimida pelo Papa Clemente XIV. O conflito com os teólogos protestantes foi empurrado para segundo plano, e a luta foi travada contra os livres-pensadores e os incrédulos. Com filósofos como Jacobi, Schelling e Hegel revisando a doutrina cristã e a teologia em termos de filosofia especulativa, alguns foram levados a uma posição conciliatória e mediadora, unindo a teologia cristã e a filosofia especulativa.

Contudo, esses esforços não foram satisfatórios, e o século 19 testemunhou o renascimento do neo-escolasticismo. A ordem jesuíta foi restaurada em 1814, e a autoridade papal foi aumentada pela proclamação do dogma a respeito da concepção virginal de Maria, em 1854, pela publicação do Syllabus de Erros, em 1864, e, finalmente, pela aprovação da infalibilidade papal no Concílio Vaticano I, em 1870. Em 1879, o Papa Leão XIII, em sua encíclica ***Aeterni Patus****, aclamou Aquino como o doutor do ensino da igreja e o tomismo readquiriu força na teologia católica romana. Restrito, como estava, à vida escolar, o tomismo não teve a capacidade de alimentar ou renovar a piedade católica romana. É mais provável que a Reforma do Catoliscismo ou o americanismo católico romano, com sua aceitação de muita coisa que é boa na vida moderna, conduza a igreja romana a uma séria auto-avaliação.*

Escolasticismo

[45] Depois do século 10, o século das trevas (*saeculum obscuram*), nova vida despertou por toda parte. Começando no monastério de Cluny, teve início uma reforma religiosa que continuou nas ordens mendicantes do século 12. A piedade foi concebida como uma imitação e uma cópia literal[1] da vida de Jesus, especialmente em seus sete dias de paixão. As cruzadas trouxeram novas ideias e expan-

[1] Nota do organizador: Os termos de Bavinck são: *navolgen* e *nabootsen.*

diram os horizontes. O poder dos papas aumentou e tinha como objetivo nada menos que o ideal de um governo mundial. Nas universidades, a ciência recebeu sua própria "alimentação" e se manifestou na teologia na forma de escolasticismo.

A teologia escolástica, em distinção à teologia positiva, que apresenta os dogmas de uma forma proposicional simples, significa que o material dos dogmas é processado de acordo com um método científico, o método seguido nas escolas. Em si mesmo, o escolasticismo nada mais é que teologia científica. Ele começa onde a teologia positiva termina. Esta se contenta em afirmar e provar os dogmas. A teologia escolática, por sua vez, tem esses dogmas como seu ponto de partida[2] e tenta, pelo raciocínio, estabelecer sua conectividade, penetrar mais profundamente no conhecimento da verdade revelada e defendê-la contra toda oposição. Nos tempos medievais, contudo, como resultado de várias circunstâncias, o escolasticismo ganhou um caráter que o tornou desacreditado. Em primeiro lugar, o estudo das fontes originais foi abertamente negligenciado. Embora, em teoria, a observação como o primeiro princípio do conhecimento não fosse negada, na prática, a tradição foi simples e passivamente aceita na crença de que as gerações anteriores tinham observado adequadamente e já tinham registrado completamente os resultados em livros. Física, medicina, psicologia, *etc.* – tudo foi estudado a partir dos livros. Em teologia, o material essencial está pronto e completo diante dos olhos da pessoa, na Escritura, e especialmente na tradição, nos pais da igreja, nos concílios, *etc.* O escolasticismo não observou essa grande quantidade de material de forma crítica e cética, mas com fé ingênua. A fé foi o ponto de partida do escolasticismo. Os teólogos buscavam material dogmático na Escritura e na tradição e o aceitaram de forma acrítica. No entanto, como o hebraico e o grego eram desconhecidos, a Escritura não foi muito aproveitada. A noção gramatical e histórica estava quase totalmente ausente. O material para a teologia era extraído principalmente dos pais da igreja, de Agostinho, Hilário, Ambrósio, Jerônimo, Gregório, Isidoro, Pseudo-Dionísio, João de Damasco e Boécio.

Em segundo lugar, o escolasticismo foi desacreditado porque dependia metodologicamente da lógica de Aristóteles para processar o material dogmático de forma dialética e sistemática. Inicialmente, só eram conhecidos dois livros de Aristóteles sobre lógica em latim (*Categorias e Da Interpretação*), além de *Introdução às Categorias*, de Porfírio, e vários comentários, especialmente de Boécio. Dos escritos de Platão, só estavam disponíveis uma parte de *Timeu*, em tradução, e algumas citações em Agostinho, Pseudo-Dionísio e outros. Fora da teologia, a obra científica estava dividida em *trivium* e *quadrivium*, e corporificada na obra enciclopédica de Cassiodoro. O *Organon* de Aristóteles só se tornou completamente conhecido em meados do século 12, e só a partir do início do século 13 suas outras obras – sobre metafísica, física, psicologia e ética – se tornaram disponíveis. A partir dessa filosofia, os estudiosos extraíram o método dialético, mas também uma grande variação de problemas e questões sobre a relação entre fé e razão, teologia e filosofia, sobre a realidade dos universais, sobre os atributos

[2] Tomás de Aquino, *Summa Theol.* I, perguntas 2 e 8.

de Deus, criação a partir da eternidade, a alma, *etc.* Nos assuntos da natureza, Aristóteles tornou-se o precursor de Cristo, assim como, nos assuntos da graça, o precursor de Jesus foi João Batista. Consequentemente, uma grande variedade de material cosmológico, (natural-) científico, psicológico e filosófico foi incorporado à dogmática. A dogmática deixou de ser a doutrina da fé e tornou-se um sistema de filosofia, uma enciclopédia de conhecimento científico, à qual todos os tipos de material filosófico foram assimilados, mas no qual a religião frequentemente deixou de receber o que lhe era devido.

Finalmente, todo esse sistema escolástico foi apresentado em uma forma que ocasiou uma apreensão cada vez maior. O material era geralmente apresentado de uma forma tão dialética, tão minuciosamente esgravatado e tratado de forma tão jurídica que sua conexão com a vida religiosa da igreja foi totalmente rompida – isso para não falar sobre as várias questões levantadas sobre anjos e demônios, céu e inferno, *etc.*, que os teólogos fantasiavam. Além disso, a forma de perguntas e respostas em que o material era organizado alimentava dúvidas, permitindo que a autoridade e a razão seguissem direções totalmente distintas e acabassem em oposição. Frequentemente o assunto de um dogma parecia completamente perdido, mas um simples recurso a um texto ou a um pai da igreja compensaria tudo novamente. A impressão que ficava era a de que, de um ponto de vista científico, a questão do dogma era irreparável. No decorrer do tempo, a linguagem empregada juntamente com o conteúdo do sistema, provou ser insatisfatória. De acordo com a observação feita por Paulsen, embora o latim "bárbaro", com o qual as pessoas escreviam, fosse um sinal de que eles pensavam de forma independente e ajustavam livremente as palavras necessárias para comunicar suas ideias, ele não as satisfaria no momento em que eles obtivessem levemente uma noção da beleza do latim clássico.

[46] O escolasticismo passou por três períodos: o antigo, o médio e o novo. Ele começa com Anselmo, que ainda trabalhava na confiança ingênua de que a fé podia ser elevada ao nível do conhecimento. Para a existência de Deus, ele tenta demonstrar isso em seu *Monologium;* para a encarnação e expiação, em seu *Cur Deus homo.* Ele ainda não faz isso na forma escolástica aristotélica, mas na forma dos diálogos de Platão. Não obstante, a especulação escolástica começa com ele. Lombardo, em suas *Sentences* (quatro livros), não oferece, como Anselmo, tratados sobre apenas um tema, mas um manual completo sobre dogmática e ética. Ele produziu o texto para a teologia escolástica, e ele mesmo fez amplo uso da filosofia com o propósito de esclarecer e defender a verdade. Alexandre de Hales escreveu uma *Summa* de teologia universal, verdadeiramente um comentário primitivo sobre a obra de Lombardo. No entanto, enquanto este último usa um tópico e razões para alcançar seu objetivo em um só movimento, Hales organiza suas ideias em uma forma rigorosamente dialética e silogística. Com isso, o método escolástico foi estabelecido de uma vez por todas. Isso, porém, não ocorreu sem conflitos. Muitos se opuseram ao uso de Aristóteles na teologia. E sempre houve platonistas que consideravam que Platão está muito mais em harmonia com a doutrina da igreja. João de Salisbury, Gerhoch, Walter de São Vítor, Pedro Cantor,

Alanus de Insulis, William de Auvergne e outros, todos apontaram os perigos da filosofia, dos quais Abelardo parece ter sido o exemplo mais combativo.

Não obstante, o método escolástico, sancionado por nomes famosos, ganhou aceitação. Logo a filosofia de Aristóteles, modificada aqui e ali, foi considerada a melhor defesa da doutrina da igreja. A dogmática foi mais completamente praticada por esse método por Alberto Magno (m. 1280), Tomás de Aquino (m. 1274) e Boaventura (m. 1274). Cada um deles escreveu um comentário sobre a obra de Lombardo e foi, posteriormente, seguido nisso por muitos outros. Claude Fleury (1640-1723), em seus dias, já contava 244 deles. Além disso, Alberto Magno escreveu uma *Summa theologica* (incompleta) e uma *Summa de creaturis;* Tomás de Aquino escreveu uma *Suma Theologica* (incompleta) e uma *Suma contra os gentios;* Boaventura escreveu um *Breviloquium.* Todos os três obtiveram aclamação universal para o escolasticismo, asseguraram para a teologia um lugar de honra entre as ciências e trataram os problemas mais profundos com extraordinária inteligência.

Mas o escolasticismo não foi capaz de se manter nesse nível. Na obra de Duns Scotus (m. 1308), a confiança nele já estava grandemente diminuída. Embora rejeite o nominalismo, ele se opõe a Tomás de Aquino sempre que pode. O estudioso franciscano de Rada (m. 1608), em seu *Theological Controversies between Thomas and Scotus* (Colônia, 1620), enumerou não menos que oitenta e seis pontos de disputa entre eles. Desses pontos, os mais importantes eram aqueles que se referiam à cognoscibilidade de Deus, a distinção entre os atributos divinos, pecado original, os méritos de Cristo, *etc.*, e particularmente a imaculada concepção de Maria. Embora Scotus seja um realista, ele também é cético e coloca a teologia e a filosofia lado a lado. A filosofia não alcança Deus, enquanto a teologia apenas repousa sobre autoridade, revelação.

Mas foi, acima de tudo, o nominalismo que contribuiu para o declínio do escolasticismo. Ele já tinha vindo à tona em Roscellin e Berengarius, mas ganhou terreno especialmente nos séculos 14 e 15. Pedro Aureolus (m. 1321), o autor de um comentário sobre Lombardo e de *Quodlibeta* (Miscelânea), afirmou que os universais não existem objetivamente e não são mais do que ideias – o real é sempre individual. William Durand de São Porciano (m. 1332) negou a existência dos universais e o caráter científico da teologia. Ela não é um todo coerente, ele argumentava, nem pode demonstrar a verdade dos dogmas ou refutar as objeções contra eles. Guilherme de Occam (m. 1349) – que, negando que o papa possuísse algum poder sobre os governantes seculares, apoiou-os em sua resistência ao papa e, em troca, pediu que o protegessem – atacou tanto a escola de Aquino quanto a de Scotus. Ele tinha prazer em demonstrar a inconstância da teologia. De acordo com Occam, a existência, unidade e onipotência de Deus, a finitude do mundo, a imaterialidade da alma, a necessidade de revelação, *etc.*, tudo isso é improvável. Tudo é somente como é porque Deus deseja assim. Não há verdades de razão. Deus pôde se tornar um homem, mas podia ter-se tornado uma pedra. O agostianismo e o platonismo desapareceram da teologia. Tudo tornou-se arbitrário. A teologia se dis-

solveu em ceticismo. Embora o realismo continuasse a predominar nas escolas, ele não tinha mais vitalidade criativa: a forma tornou-se mais rígida, a linguagem mais bárbara e o método mais sofisticado. A ardilosidade substituiu a perfeição, a ostentação tomou o lugar da seriedade científica, e a dogmática se degenerou em uma argumentação sem fim. O nominalismo de Occam também ganhou adeptos: Adam Goddam, Armand de Beauvoir, Robert Holkot (que recebe o crédito de ter originado a máxima de que algo pode ser verdadeiro na teologia e falso na filosofia), John Buridan, Pedro de Alliaco e Gabriel Biel (m. 1495), o último escolástico.

O misticismo foi uma forma especial de escolasticismo. Em um período anterior, o misticismo foi visto por alguns [estudiosos] como hostil ao escolasticismo, mas ele agora é melhor compreendido. Os místicos nunca se opuseram à teologia escolástica. Homens como Hugo e Ricardo de São Vítor trataram várias partes da teologia com o mesmo método que Lombardo tinha usado. Inversamente, escolásticos como Alexandre de Hales, Alberto Magno, Tomás de Aquino e Boaventura deixaram um legado de escritos místicos também. O misticismo está até mesmo incorporado na teologia escolástica.[3] Portanto, não há conflito e antagonismo entre eles. Além disso, a igreja e a teologia, em todas as épocas, distinguiram entre o verdadeiro e o falso misticismo. O neoplatonismo, o Gnosticismo, Erigena, Almarich, Eckhart, Molinos, Böhme, *etc.*, foram consistentemente condenados, mas os escritos de Pseudo-Dionísio, Alberto, Boaventura, *etc.*, sempre foram aplaudidos e aprovados pela Igreja Católica Romana.

Somos, assim, levados à distinção entre misticismo ortodoxo e misticismo panteísta. O primeiro, deve-se dizer, embora não seja oposto ao escolasticismo, foi, contudo, distinto dele – em primeiro lugar, em *método.* Seguindo o método analítico de Aristóteles, o escolasticismo tentou, pelo raciocínio, ascender do finito para as coisas de Deus. O misticismo seguiu o método sintético de Platão e tentou obter compreensão das verdades da fé a partir da perspectiva mais elevada que a alma atingia pela graça. Segundo, havia uma distinção de *origem.* Acima de tudo, o escolasticismo originou-se dos escritos de Aristóteles que se tornavam conhecidos e tinha as *Sentences* de Lombardo como seu objeto. O misticismo, por outro lado, originou-se especialmente quando as obras de Pseudo-Dionísio – que, no Ocidente, foram lidas na tradução de Erigena – encontraram aceitação. Finalmente, havia uma diferença de *essência.* O escolasticismo é uma tentativa, com a ajuda da filosofia, de se obter conhecimento científico da verdade revelada. O objeto da teologia mística, porém, é a comunhão mística com Deus, concedida por graça especial a um pequeno número de pessoas privilegiadas. O misticismo descreve como e de que forma a alma pode alcançar essa comunhão com Deus e que luz pode ser lançada sobre as verdades da fé a partir desse ponto. Nesse sentido, o misticismo tem e sempre teve seus representantes na igreja cristã e ocorre em maior ou menor grau em todos os pais da igreja. Ele está relacionado mais intimamente com o ideal monástico e parte do pressuposto de que há um duplo conhecimento de Deus, o conhecimento da mente e o conhecimento da experiência do coração e da comunhão

[3] Aquino, *Summa Theologica,* II, pergunta 2, 179ss.

com Deus. Nos tempos medievais, o misticismo estava especialmente associado a Agostinho, que, sendo o primeiro a fazer isso, examinou as profundezas da vida da alma e comunicou suas descobertas em linguagem inimitável. Ele também utilizou Pseudo-Dionísio, que tinha esboçado os passos e os marcos pelos quais a alma podia ascender da existência finita para o Deus infinito. Por exercícios práticos, como os do ascetismo, purificação, autoflagelamento, fuga do mundo, *etc.*, ou por reflexão teórica [θεωρια, uma contemplação atenta], como escuta [escutar a voz de Deus], leitura [da Escritura], oração, pensamento lógico, contemplação e meditação,[4] a alma sobre a terra já podia entrar em um estado de contemplação ou de fruição de Deus. É assim que o misticismo é concebido e descrito nas várias obras de Bernardo de Claraval, Hugo e Ricardo de São Vítor, Boaventura, Aquino, Gerson e Thomas à Kempis. Mas era natural, considerando-se a ênfase que o misticismo dava à contemplação, que ele menosprezasse o conhecimento. No deleite do coração, a clareza de mente e o valor do conhecimento foram perdidos. Geralmente, o misticismo caía sob a influência do neoplatonismo e, no caso de Eckhart (m. 1327) e outros, adquiriu um tempero panteísta.

PROTESTO E RESPOSTA

[47] A direção à qual a igreja e a teologia foram conduzidas, como esboçado na discussão anterior, não foi universalmente aceita. Nos tempos medievais não faltaram protestos contra ela. Surgiram várias seitas – cátaros, albigenses, os seguidores de Amalrik de Bena, Davi de Dinant, Ortlieb, a seita do Espírito livre, *etc.* – e renovaram os antigos erros maniqueístas e gnósticos.[5] Os valdenses entraram em conflito com Roma sobre sua liberdade para pregar. Em muitos círculos houve um retorno a Agostinho e a Paulo. Thomas Bradwardine (m. 1349), em um escrito chamado *The Case of God against Pelagius* (*De Causa Dei contra Pelagium*), emergiu como um corajoso defensor da graça de Deus. John Wycliffe (m. 1384) foi tão dependente dele quanto John Huss (m. 1451) foi dependente de Wycliffe. O ensino de Wycliffe pode ser melhor entendido a partir de sua *Summa* em doze livros, condensado e resumido em seu *Trilogus*, e também em seu tratado *Christ and his Adversary the Antichrist*, seu *On the church*, e *The church of Sacred Scripture*. O fato de que Huss foi totalmente dependente de Wycliffe foi demonstrado por Loserth.[6] Até mesmo dentro da igreja, surgiram muitas pessoas que desejavam uma reforma de "raiz e ra-

[4] Nota do organizador: Latim: *auditio, lectio, oratio, cogitatio, consideratio, meditatio.*

[5] H. Reuter, *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter*, 2 vols. em 1 (Berlim: W. Hertz, 1875-77); C. U. Hahn, *Geschichte der Ketzer in Mittelalter* (Stuttgart: J. F. Steinkopf, 1845). J. H. Kurtz, *Lehrbuch der kirchliche Geschichte*, 2 vols. (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1885), §108; traduzido para o inglês como *Text-Book of Church History*, 2 vols. em 1 (Filadélfia: Lippincott, 1886-90); J. J. I. Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, 2 vols. (Munique: Beck, 1890).

[6] Johann Loserth, *Hus and Wiclif, [Anteriormente e logo acima apareceu Huss e Wycliffe.]* trad. M. J. Evans (Londres: Hodder e Stoughton, 1884); reimpresso como *Wiclif and Hus* (Nova York: AMS Press, 1980).

Nota do organizador: Bavinck especifica os seguintes editores para as obras de Wycliffe: as obras de Wycliffe pela Wycliffe Society, de Londres; *Trialogus*, por Lechler; *De Christo et suo adversario Antichristo*, por Buddensieg; *Die ecclesia*, por Loserth; *De veritate Sacrae Scripturae*, em 3 vols., por Buddensieg e impresso em Leipzig por Dietrich (1904).

mos". Pedro d'Ailly (m. 1425), Gerson (m. 1429), Nicolau de Clémanges, Nicolau de Cusa (m. 1464) e outros, todos defensores de um sistema episcopal; e os concílios de inclinação reformista de Pisa (1409), Constança (1414) e Basiléia (1431) se pronunciaram como sendo favoráveis a ele. O Concílio de Constança afirmou, na quarta e na quinta seções, que um concílio ecumênico derivava sua autoridade diretamente de Cristo e que o papa também estava sujeito a essa autoridade. Mas todas essas reformas tiveram pouco sucesso. Elas criticavam o *status quo* com base em um princípio idêntico ao desse mesmo *status quo*.[7]

E quando, no século 16, surgiu a Reforma protestante, a Igreja Católica Romana logo se pronunciou contra ela também. Auxiliando o concílio de Trento estavam os mais eminentes teólogos: Cajetan (m. 1534), John Eck (m. 1543), Cochlaus (m. 1552), Sadoleto (m. 1547) e outros. Eles se distinguiam também pelo fato de admitirem francamente as falhas da igreja, mas, de resto, polemizaram agudamente contra os reformadores. O documento mais notável é o *Enchiridion of commonplaces against Luther and other enemies of the church*, de John Eck, 1525, reimpresso quarenta e seis vezes até 1576.[8] A teologia – especialmente como resultado da zombaria humanista – estava desacreditada. Os eruditos olhavam para os tempos medievais como um período de barbarismo gótico, e os devotos também ansiavam por mais simplicidade e verdade, por um Cristianismo mais prático. Foram necessários coragem e tempo para que os teólogos católicos retomassem o fio do escolasticismo. Embora Trento tenha tomado várias decisões para reformar a igreja, ele se posicionou tão fortemente quanto possível contra a Reforma. Os dogmas sobre os quais ele diferia da Reforma, como a doutrina da tradição, pecado, livre arbítrio, justificação e sacramentos, foram definidos clara e radicalmente em termos católico-romanos, mas as diferenças internas foram deixadas em paz. As questões sobre a autoridade do papa *versus* a autoridade dos concílios, Tomismo *versus* Scotismo, *etc.*, ou não foram discutidas ou foram tratadas tão cautelosamente quanto possível.[9] Durante uma discussão em Trento a respeito de dar lições sobre a Escritura em todos os monastérios, um abade beneditino propôs adicionar a isso uma proibição ao escolasticismo. Mas o dominicano de Soto assumiu a tribuna, refutou todas as objeções, exaltou a utilidade do escolasticismo e obteve apoio geral.[10]

Gradualmente o escolasticismo reconquistou sua posição de honra, mas com algumas modificações. Melchior Canus (m. 1560), em sua obra *de locis theologicis*, dedicou um livro inteiro (livro VIII) à defesa do escolasticismo ("A autoridade dos mestres escolásticos"). Embora admitisse que muitos escolásticos cometeram erros e censurasse seus defeitos, Canus defendeu vigorosamente o método esco-

[7] Adolf von Harnack, *History of Dogma*, trad. Neil Buchanan, J. Miller, E. B. Speirs e W. McGilchrist e org. A. B. Bruce, 7 vols. (Londres: Williams & Norgate, 1896-99), VI, 136-37; VII, 10ss.

[8] Hugo Lämmer, *Die vortridentinisch-katholische Theologie des Reformations-Zeiltalters* (Berlim: Sclawitz, 1858).

Nota do organizador: a tradução inglesa do *Enchiridion*, de Eck, feita por Ford Lewis Battles (Grand Rapids: Baker, 1979).

[9] Harnack, *History of Dogma*, VII, 35ss.; Paul Tschadert, "Trienter Konzil", *PRE*², XVI, 4 e a literatura citada acima.

[10] J. Kleutgen, *Die Theologie der Vorzeit*, 2ª ed., 5 vols. (Münster, Theissing, 1867-74), IV, 80.

lástico. Ele foi simplificado e despojado do exagero, mas foi preservado. Uma segunda mudança foi que Lombardo foi gradualmente cedendo lugar a Tomás de Aquino. Nos tempos medievais, as *Sentences* de Lombardo tinham sido *o* manual de dogmática e, até mesmo depois da Reforma, de Soto (m. 1560), Maldonado (m. 1583), Estius (m. 1608) e outros ainda escreveram comentários sobre ele. Mas o renomado Cajetan escreveu um comentário sobre a *Summa* de Aquino. E Francis Vittoria (m. 1566), Jerônimo Perez (m. 1556), Bartolomeu de Torres (m. 1558) e outros seguiram seu exemplo. Caminhando-se para o fim do século 16, Lombardo tinha sido substituído por Tomás de Aquino na maioria das escolas. Aquino era mais confiável, mais extenso, mais metódico e mais profundo em sua penetração dos dogmas que Lombardo. Outra diferença entre o antigo escolasticismo e o novo foi que o novo se associou mais estreitamente à teologia positiva. Nos tempos medievais, a dogmática positiva, *i.e.*, a prova da verdade do dogma a partir da Escritura e da tradição, tinha sido quase totalmente negligenciada, mas agora esse ramo da teologia era incorporado à própria dogmática e praticado com grande erudição. Canus escreveu uma obra sobre as fontes de prova, que ele chamou de *loci theologici.* Todos os neo-escolásticos – Gregório de Valência, Suarez, Bañez, Diego Ruyz, *etc.* – se dedicaram diligentemente ao estudo da Escritura e da tradição. A exegese, a história da igreja, a patrística, a arqueologia, *etc.*, receberam o *status* de disciplinas independentes. E, finalmente, como os novos escolásticos não tiveram a calma desfrutada pelos teólogos medievais, mas foram atacados por todas as direções e tinham que defender a doutrina católica em todos os pontos, não houve muito tempo ou espaço para questões sutis e distinções elaboradas. A forma, método, linguagem e articulação da teologia escolástica tornaram-se mais simples. As obras de Canisius, Canus, Petavius, Belarmino, *etc.*, são escritas em puro latim e em um estilo agradável e são distintamente superiores, nesse aspecto, às obras dos teólogos medievais. Mas, independente de qual tenha sido a mudança e o aperfeiçoamento, o espírito permaneceu o mesmo. Roma não tinha negado seu próprio caráter ou aprendido alguma coisa com a Reforma. O caráter verdadeiro da doutrina católica até mesmo emergiu mais claramente a partir e como resultado da Reforma. Depois do Concílio de Trento, o pelagianismo e o curialismo desenvolveram-se ainda mais e obtiveram vitória completa.

A CONTRA-REFORMA E O NEO-ESCOLASTICISMO

[48] A teologia neo-escolástica surgiu na Espanha e foi praticada especialmente nas universidades de Salamanca, Alcalá (Complutum) e Coimbra. Francis de Vittória (1480-1566), natural de Vitória da Calábria, um dominicano, foi enviado por sua ordem para Paris para estudar teologia. Ali ele se concentrou no estudo de Tomás de Aquino. Ao voltar para a Espanha, tornou-se professor em Salamanca, onde propagou o ensino de Aquino, sobre cuja *Summa* escreveu um comentário. Entre seus estudantes estavam os mais renomados teólogos da Espanha: Melchior Canus (m. 1560; *Loci theolog.*, 1563); Domingo de Soto (m. 1560; *Comm. in 4 librum Sent.* [1557-60] e *De natura et gratia* [1547], libri II, contra

o scotista Catharinus); Bartolomeu Medina (*Espositio in 1, 2 Thomae*, 1576). A teologia tomista foi estudada especialmente pelos dominicanos, aos quais, além dos que foram citados acima, devem-se acrescentar: Pedro de Soto, professor em Dillingen (m. 1563, *Insitutiones christ.*, 1548; *Methodus confessionis*, 1553; *Compendium doctrinae cathol.*, 1556; *Defensio cathol. Confessionis*, 1557 contra Brenz); Dom. Bañez (*Comm. in I Thomae*, 2 tomi, 1584, 88); Didacus Alvarez (*de auxiliis gratia div. Et humani arbitri viribus et libertate*, Lud. 161; *de incarn. Verbi div.*, Lud, 1614); Vincentius Contenson (*Theologia mentis et cordis*, 2 tomi Colon., 1687); J. Baptista Gonetus (m. 1681, *Clypeus theol. Thomist.*, 1659-69; *diss. Theol. De probailitate casuistarum*); Natalis Alexander (*Theol. Dogm. Et mor. Sec. Ordinem catech. Conc. Trid.*, Paris, 1703); Billuart (m. 1757, *Summa S. Thomae hodiernis academiarum moribus accomodata*, 19 tom. Leodii, 1747-59; nova edição, Paris, em 8 vols.); e também Fr. De Sylvestris, Joh. Viguerius, Joh. Gonsalez, Martin Ledesma, Joh. Vicentius, Balt. Navarretus, Raphael Ripa, Francis e Dominicus Perez, Gazzaniga (m. 1799, *Praelect. Theol.*, Bononiae, 1790). Unidos aos dominicanos estavam os carmelitas, que foram autores do famoso *Salmanticensis collegii Carmelitarum discalceatorum cursus theol. In D. Thomam* (10 vols. Lud., 1679 ss.). Mas a teologia scotista, nesse período, ainda tinha defensores: Ambrósio Catarino (m. 1553), Fr. Lychetus (*Comm. In I, II, III, librum Sent. Scoti*, Venet., 1589); Frassenius (m. 1711, *Scottus Academicus*, 4 tom. Paris, 1662-77); Dupasquier (m. 1718, *Summa theol. Scotitiscae*); Barth. Durandus (*Clypeus Scoticae doctrinae*); Thomas de Charmes (*Theol. universa*); Brancatus, Mastrius, Faber (m. 1630), Boaventura Bellutus (m. 1676); Lucas Wadding (m. 1657), editor das obras de Scotus em Lyon, 1639ss., e outros. O franciscano de Rada, bispo de Trani (m. 1608), na obra citada acima, produziu um panorama das controvérsias entre tomistas e scotistas.

Contudo, a teologia escolástica foi praticada, acima de tudo, pelos jesuítas, que mais que quaisquer outros contribuíram para seu reavivamento e florescência. Metodicamente e com talento extraordinário, iniciaram e promoveram a Contra-Reforma. Entre eles, como polemistas contra a doutrina protestante, estavam os seguintes: Possevinus (m. 1611); Belarmino (m. 1621, *Disput. De controv. Christ. Fidei adv. Hujus temporis haereticos*, Ingolstadt, 1581); Gretser (*Opera omnia* em 17 tomi, Regensburg, 1734s.); Becnaus (*Manuale controversiarum*). Os teólogos jesuítas mais famosos são: Pedro Canisius (m. 1597, *Summa doctrinae et institutiones christ.*, 1554, reimpressa 400 vezes em 130 anos; e um catecismo menor: *Institutiones christ. Pietatis*, 1566); Franc. Toletus (m. 1596, *In summam S. Thomae*, tom. 4, novamente publicado em Roma, em 1869); John Maldonado, pupilo de Toletus e de Soto em Salamanca (m. 1583), famoso exegeta e autor de numerosos tratados dogmáticos (*de sacramentis, de libero arbitrio, de gratia, etc.*,); Leonh. Lessius, professor em Leuven (m. 1623, *Disput. de gratia decretis divinis, libertate arbitrii et praescientia Dei conditionata*, Antuérpia, 1610; *De perfectionibus divinis libri* 14, Antuérpia, 1620; *Theologia*, 1651, *etc.*); Lud. Molina, professor em Évora, depois em Madri (m. 1600, *Li-*

beri arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, provid. Praedest. et reprob concordia, 1588; *de justitia et jure*, e um comentário sobre a primeira parte de Tomás de Aquino); Gregório de Valência, professor em Dillingen, Ingolstadt, Roma (m. 1603, *Analysis fidei cathol.*, 1585; *Theol. Comment. in Summam S. Thomae* [1602], tomi IV); Mart. Becanus, professor em Mainz (m. 1624; *Theol. Scholastica*, 3 partes [1612-22]); Roderich Arriaga, professor em Valadolid, Salamanca, Praag (m. 1667; *Disputationes theol.*, 8 tomi [1643 sq.]); Franz Suarez (m. 1617; *Commentaria et disputationes in Thomam*, tomi V, e numerosos tratados, como *De gratia, etc.*); um breve extrato de sua teologia é *Theologiae R. P. Fr. Suarez S. J., Summa seu compendium auctore*, T. Noel, S. J. tomi II (Paris: Migne, 1858); Gabr. Vasquez (m. 1604, *Comm. in Summam S. Thomae, Ingolstadt*, 7 vol., 1609ss.); Didacus Ruyz de Montoya (m. 1632, *Comment.* sobre vários *loci* de Aquino; *Theol. Scholastica*, 1630; *Clavis Theol.*, 1634); Antoine (*Theologia universa speculativa et dogmatica*, Paris, 1713); Dion. Petavius (m. 1652, *De theol. dogmatibus*, 5 tomi, incompleta, Paris, 1644); e também Melchior de Castro, Lusitanus, Zunniga, Tannez, Hurtado, Ripalda (m. 1648), Mendoza, Lugo (m. 1660), Arriago, Gotti (m. 1742), Zaccaria (m. 1795) e outros. Merece menção especial *Theologia Wirceburgensis, dogmatica polemica scholastica et moralis* 14 vol. Wirceburgensi, 1766-71; nova edição em 10 vols. Paris, 1880, autorizada pelos professores jesuítas de Würzburg.

Geralmente, os jesuítas seguiam Aquino, mas, por causa de seu pelagianismo, divergiam dele nas doutrinas do pecado, livre arbítrio e graça. Esse fato ocasiou uma disputa muito longa, que começou com Baius, professor em Louvain (m. 1589), que defendia a doutrina agostiniana do pecado e a escravidão da vontade e rejeitava a concepção imaculada de Maria. Várias proposições de Baius foram rejeitadas pela Sorbone já em 1560, e o Papa Pio V condenou setenta e nove proposições de Baius na bula *Ex omnibus afflictionibus* (1567). Baius se retratou. Mas isso não colocou fim ao conflito. Ele foi reaberto novamente em 1588, como resultado da obra de Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis... concordia.* Os tomistas, a maioria deles dominicanos, atacaram-na, especialmente pela voz de seus representantes mais renomados, Domingo Bañez (m. 1604), que ensinava uma predeterminação natural. Durante anos, tomistas (Bañez, Sylvester, Alvarez, Lesmos, Reginaldi, *etc.*), agostinianos (Noris [m. 1704], Laur. Betti [m. 1766], Bertieri) e jesuítas (molinistas ou congruistas [Belarmino]) se opuseram uns aos outros. Uma grande quantidade de panfletos sobre pecado, livre arbítrio e graça foi publicada.[11] Uma comissão designada em Roma foi dissolvida em 1607 sem tomar uma decisão. O papa afirmou que faria um pronunciamento mais tarde e que, até esse momento, nenhum partido deveria manchar a honra do outro, chamando-o de herético. Em 1640, quando a obra *Agostine*, de Cornelius Jansen, bispo de Ypres, surgiu, mais combustível foi jogado na fogueira, prolongando o conflito até o século 18. Os homens de Port Royal ficaram ao lado de Jansen, Arnauld (m. 1694),

[11] J. G. Walch, *Bibliotheca Theologia selecta*, 4 vols. (Jenae: vid. Croeckerianal, 1757-65), I, 179ss.

Pascal (m. 1662), Nicole (m. 1695), Sacy (m. 1684), Tillemont (m. 1698) e Quesnell (m. 1719). Mas a erudição e a eloqüência não foram úteis. Em uma série de bulas (1653, 1656, 1664, 1705, 1713), o Jansenismo e, por implicação, Agostinho e até mesmo Paulo, foram condenados, sendo a bula *Unigenitus* (1713) reafirmada muitas vezes depois. Assim como o Pelagianismo triunfou na dogmática, o probabilismo triunfou na ética e o curialismo, ou o sistema papal, triunfou em questões eclesiásticas.

O Catolicismo Romano e a modernidade

[49] No início do século 18, a época em que o neo-escolasticismo floresceu tinha ficado no passado. Em toda a Europa, um espírito nacionalista se levantava. A filosofia de Bacon e Descates substituiu a de Aristóteles. Até mesmo os teólogos que aceitavam as premissas do escolasticismo criam na necessidade de outros métodos. Entre eles estavam Bossuet (m. 1704), o famoso defensor do sistema galicano e oponente dos protestantes, que escreveu *Exposition de la doctrine de l'église cath. sur les matières de controverse* (1671), *Histoire des variations des églises protest.*, 2 vols. (Paris, 1688); Fénélon (1715); e Thomassinus (m. 1695, *Dogmata theol.*). Os estudos históricos e críticos realizados especialmente na França forçaram a teologia para segundo plano. Muitos estudiosos mauristas e oratorianos até mesmo caíram na incredulidade. Nas escolas, reconhecidamente, o escolasticismo continuou a dominar até o início do século 18. Várias escolas continuaram a existir lado a lado: tomistas (*e.g.*, Peri, *Quaest. Theol.*, 5 vol., 1715-32); scotistas (*e.g.*, Krisper, *Theol. scolae scotisticae*, 4 tom., 1728-48); molinistas (*ie.g.*, Anton Erber, *Theol. specul. tractatus octo*, 1787); e agostinianos (*e.g.*, Amort, *Theol. eclestica moralis et scholastica*, 23 tomi, Augsburgo, 1752). Não obstante, o escolasticismo se retirou cada vez mais para as escolas. Outros partidos – deísta, naturalista – surgiram, alcançaram superioridade e influenciaram a teologia católica romana. Na França, a teologia escolástica foi colocada de lado por Descartes; na Alemanha, por Leibniz e Wolff. Na Áustria, a doutrina peripatética foi proibida em 1752 e, em 1759, a liderança nos estudos teológicos e filosóficos locais foi tomada dos jesuítas. Em 1773, a ordem foi suprimida por [papa] Clemente XIV. Em 1763, o sistema galicano foi defendido por Nic. de Hontheim, bispo sufragâneo de Trier, em uma obra chamada *de statu ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificio* e introduzido como lei eclesiástica por [Imperador do Sacro Império romano] José II, em 1781. As diferenças confessionais foram esquecidas. Em lugar do conflito com os protestantes, surgiu a disputa contra os livres pensadores, incrédulos e outros semelhantes, na obra de Klüpfel, Fahrman, Stattler, Storchenau, Burkhauser. A teologia caiu completamente sob a influência da filosofia inconstante. O Iluminismo tem seu representante na pessoa de Ad. Wieshaupt, professor em Ingolstadt, fundador da ordem dos *iluminati*. A influência de Kant pode ser percebida na obra de Ildefons Schwarz, Peutinger e Zimmer. A filosofia de Jacobi encontrou apoio na obra de J. Salat e Cajetan Weiller. Tanner foi submetido à influência

de Schelling. O teólogo mais importante, aquele que, no século 18, firmou sua posição contra todos os erros, foi Alphonsus Liguori (m. 1787), incluído pelo Papa Pio IX, em 1871, entre os doutores da igreja.

Até mesmo no século 19 o racionalismo continuou a predominar nos círculos católicos. Na Alemanha havia um grande grupo de pessoas que tentava harmonizar a organização e o ensino da Igreja Católica com as exigências da época: Dalberg (m. 1817), Wessenberg (m. 1860), Werkmeister e outros. Georg. Hermes, professor em Bonn (m. 1831) e autor de *Einleintung in die Christkatholische Theologie* (1819, 1829), e *Christkatholische Dogm.* (1834, 1836), tentou basear na razão a revelação e a autoridade. Ao avaliar a questão de o que é a revelação, ele deu à razão os mesmos direitos que a filosofia de Wolff tinha atribuído a ela. Inicialmente, Hermes teve muitos adeptos (Achterfeldt, que publicou sua dogmática, Braun, von Droste-Hulfshof, professor de lei em Bonn, Spiegel, arcebispo de Colônia), mas depois que o hermesianismo foi condenado pelo Papa Gregório XVI (26 de setembro de 1835), sua influência se abateu. Anton Günther (m. 1863) em Viena, autor de *Vorschule zur specul. Theol.* (1828); *Peregrius Gastmahl* (1830), *etc.*, adotou a tese hegeliana de que a filosofia e a teologia especulativa são realmente a mesma coisa. Não há dois tipos de verdade e certeza. Mas o ato de crer é o início e a premissa de todo conhecimento, e toda crença, também a crença na revelação, pode ultrapassar o conhecimento e chegar ao nível de evidência. Günther também teve muitos adeptos (Pabst, Merten, Veith, Gangauf, Baltzer, Knoodt), mas foi condenado em 1857. Franz von Baader (m. 1841), autor de *Vorlesungen über speculatieve Dogmatik, Sammtliche Schriften*, 15 vols. (Leipzig, 1850-57), buscou refúgio, sob a influência de Böhme e Schelling, não no retorno, mas no desenvolvimento das antigas verdades, na renovação dos dogmas antigos, e tentou elevar a crença ao nível de conhecimento através da teosofia. Seus adeptos foram Schaden, Lutterbek, Hoffmann, Hamberger, Sengler, Schlüter, mas Baader foi censurado por causa de sua oposição à primazia papal. J. Frohschammer, autor de *Einleitung in die Philosophy and Grundriss der Metaphysik* (1858) e outras obras, rejeitou a filosofia escolástica e idealista e tentou edificar a metafísica, ou a teologia, não sobre o fundamento da razão abstrata, mas sobre o fato concreto, universal, histórico, da consciência de Deus presente na humanidade. Consequentemente, para ele, a teologia e a filosofia têm o mesmo conteúdo, diferindo apenas em método: o natural e o sobrenatural não podem ser distinguidos rigorosamente. Em uma carta ao Arcebispo de Munique, datada de 11 de dezembro de 1862, o Papa Pio IX condenou essa filosofia. Suas obras foram inseridas no *Index*, e ele mesmo foi suspenso em 1863. Frohschammer não cedeu, porém, e em numerosos escritos continuou a batalha, defendendo a liberdade acadêmica e opondo-se às alegações do papa. Dessa forma, por um lado, Roma combatia a independência e, por outro, reconhecia sua liberdade relativa.

O tradicionalismo – o ensino de que as mais elevadas verdades metafísicas não podem ser descobertas pela razão, mas podem ser alcançadas somente atra-

vés da revelação, uma revelação que, desde o primeiro ser humano, foi transmitida pela tradição e preservada na linguagem – veio à tona na França depois da Revolução Francesa. Essa teoria foi habilidosamente defendida por de Bonald, autor de *Recherches philosophiques sur les premiers objects des connaissances morales* (Paris, 1817); Lamennais, *Essays sur l'indifférence en matière de religion*, 2 vols. (Paris: Le Clère, 1817); e Bautain, *de l'enseignement de la philosophie em France au 19e siècle* (1833), *Philosophie du Christianisme* (1835). No entanto, ela não encontrou favor aos olhos de Roma. Em 1840, Bautain assinou seis proposições que lhe foram apresentadas, retratando-se de seu ensino por meio delas. O ontologismo de Gerdil (m. 1802), Gioberti (m. 1852), Rosmini (m. 1855), Gratry (m. 1872), Ubaghs e outros, arraigado no idealismo de Malebranche, que extraiu toda verdade elevada da percepção imediata de Deus e das ideias, foi igualmente condenado.

Todas essas condenações provam que, seguindo o racionalismo dos séculos anteriores, Roma tornou-se cada vez mais autoconsciente e alerta. Depois da revolução [francesa], a igreja e a teologia católica experimentaram um reavivamento. O romantismo, que beneficiou o catolicismo, fez muitos convertidos: Winckelmann, Stolberg, Schlegel, Ad. Müller, Z. Werner, Schlosser, Haller, *etc.* Na França, uma reação contra a revolução e a incredulidade teve início como resultado da obra de Chateaubriand, autor de *Génie du Christianisme*, Joseph de Maistre (m. 1821), de Bonald e Lamennais. O puseísmo, ou tractarianismo, que começou em 1833 em Oxford, sob Pusey e Newman, levou muitas pessoas à Igreja Católica e fortaleceu a ritualização da alta igreja e o movimento de romanização na Igreja Anglicana (Episcopal). A teologia católica acionada pela fé, que nasceu na Alemanha, em muitos aspectos estava ligada a Schleiermacher. Sua doutrina sobre a Escritura, novo nascimento, justificação e igreja continha muitos elementos católicos que podiam ser usados em seu favor. De fato, isso foi feito com energia e habilidade por Görres, Baader, Philips e Döllinger em Munique; por Klee em Bonn; por Möhler, Hirscher e Drey em Munique e Tübingen; por Staudenmaier e Kuhn em Giessen, *etc.* Reconhecidamente, os homens que escolheram esse caminho ainda não eram totalmente agradáveis a Roma e aos jesuítas. Todos eles ainda buscavam a mediação e buscavam a conciliação entre fé e conhecimento. Por um método especulativo, eles tentaram provar os dogmas, foram liberais demais diante dos protestantes e, de tempos em tempos, faziam importantes concessões em sua direção. Mas eles foram magníficos arautos da teologia católica e contribuíram muito para seu reavivamento.

Não obstante, essa tendência conciliadora e mediadora deixou de satisfazer. Gradualmente surgiu o movimento neo-escolástico. Em 1814, a ordem jesuíta foi restaurada e sua influência sobre o papado aumentou com grande vigor. Seu poder se expandiu em todos os países. Ela combateu a "liberdade acadêmica" com todos os meios à sua disposição. Todas as condenações acima mencionadas culminaram na famosa encíclica de 8 de dezembro de 1864,[12] e no Concílio

[12] Nota do organizador: Bavinck está se referindo aqui ao "Syllabus de Errors", do Papa Pio IX, que condenou,

Vaticano de 1870, no qual foi promulgada a infalibilidade papal. Especialmente, defendendo essa tendência neo-escolástica na Itália, estavam o filósofo Sanseverino, *Philosophia christiana*, 7 vols. (1878) e o teólogo J. Perrone, *Praelectiones theologiae*, 9 vols. (1838-43); na Alemanha, J. Kleugten, *Theologie der Vorzeit* (Münster, 1867) e *Philosophie der Vorzeit* (Innsbrück, 1878), e A. Stöckl, em várias obras. O Papa Leão XIII, em 4 de agosto de 1879, colocou seu selo sobre essa tendência ao recomendar o estudo de Tomás de Aquino em sua encíclica *Aeterni Patris.* Desde essa época há um esforço universal muito forte para se restaurar a autoridade de Aquino em cada área da ciência. A ciência política e legal, a psicologia e a ética, a teologia e a filosofia, tudo isso vem sendo estudado a partir de uma perspectiva tomista.[13] A dogmática foi tratada pela mesma perspectiva por Franzelin, Scheeben, Heinrich, Bautz, Ottiger, Hunter, Pesch, Jansens, Pohle, *etc.;* na Holanda, por M. Jansen, professor em Rijsenburg, *Praelect. theol. fundam.* (Ultraj. 1875-76); *Theol. dogm. esp.* (1877-79); Mannens, professor em Roermond (*Theol. dogm. institutiones*, 3 vols., 1901-3); G. van Noort, professor em Warmond, que publicou vários tratados (*De vera religione de ecclesia Christi, De Deo Creatore, De Deo Redemptore, De Sacramentis*).[14]

No entanto, a recomendação para se estudar Tomás de Aquino não produziu a unidade desejada na igreja e na teologia católica. Por um lado, tornou-se evidente novamente que o tomismo permanecia restrito ao círculo de homens cultos, aos centros de estudo e obras de erudição, e não controlava a vida religiosa dos crentes católicos. Embora a doutrina estabelecida ainda fosse reconhecida, ela não nutria a piedade católica. Esta, pelo menos em parte, não nasceu do dogma, mas veio à existência e foi sustentada pelos sacramentos e boas obras, rosários e relíquias, peregrinações e milagres, amuletos e escapulários. Dependendo da época, do lugar e das circunstâncias, a devoção católica cria consistentemente novas formas e, geralmente, alimenta, em medida cada vez maior, a veneração aos santos, a devoção a Maria e a adoração ao coração físico de Jesus. A superstição e a idolatria, que são cada vez mais alarmantes entre os católicos,[15] não recebem oposição do clero, em vez disso são até mesmo favorecidas e encorajadas por papas como Pio IX e Leão XIII. Com uma visão dessa corrupção contínua do Cristianismo original, não é de estranhar o surgimento de uma corrente como o americanismo ou Reforma do Catolicismo. Esse movimento é, em geral, caracterizado pelo fato de que, contrário ao Sylabus de 1864, ele reconhece muita coisa boa na cultura, ciência, filosofia, arte

inter alia, o panteísmo, o naturalismo, o racionalismo, o socialismo, as sociedades secretas e o latitudinarianismo.

[13] Friedrich Nippold, *Die jesuitischen Schriftsteller der Gegenwart in Deutschland* (Leipzig: F. Jansa, 1895).

[14] Publicado por van Langenhuyzen em Amsterdã. Literatura adicional pode ser encontrada em H. Kihn, *Encyklopädie und Methodologie der Theologie* (Freiburg im B.: Herder, 1892), 412ss.

[15] Notavelmente o trágico "incidente Taxil", de 1897 fornece evidência disso. Veja P. Bräunlich, *Der neueste Teufelsschwindel in der romisch-katholischen Kirche* (Leipzig: Braun, 1897).

Nota do organizador: Bavinck está se referindo a Leo Taxil, um artista que alegou conhecer os segredos da maçonaria e foi encorajado por Leão XIII a expô-los publicamente. Taxil depois revelou publicamente que sua exposição era um embuste planejado para caçoar da piedade católico-romana. Para um estudo mais recente, veja Eugene Joseph Weber, *Satan franc-maçon la mystification de Léo Taxil* (Paris: René Julliard, 1964).

e literatura modernas, nas correntes e movimentos dos tempos modernos. Ele também requer que a igreja se reconcilie com esse fato através de uma série de concessões em doutrina e vida, em organização e prática.

O Protestantismo positivo não deve ter grandes expectativas sobre esse movimento, não mais do que sobre o velho Catolicismo. Ele não parte de um princípio profundamente religioso-moral, como fez a Reforma, e carece de um padrão firme pelo qual possa avaliar verdade e erro na doutrina e na vida do Cristianismo católico. Não se pode dar um relato da base, caráter e limite das reformas propostas por ele, e sua semelhança com o febronianismo e o josefismo[16] fazem com que seja provável que, assim como esses movimentos, ele será um fenômeno passageiro e se mostrará sem poder para dar um direcionamento diferente ao desenvolvimento da igreja e da teologia católicas.

Não obstante, a Reforma do Catolicismo é um movimento que tem uma mensagem para Roma e a resume a uma auto-avaliação e revisão. Nos Estados Unidos, na Inglaterra, na França, na Alemanha, na Áustria e na Itália, ele está se espalhando com grande força, trabalhando para ganhar a lealdade de um grande número de pessoas, e propagando suas ideias em brochuras, livros e periódicos. Ele, assim, declara e reforça em grandes círculos – especialmente o do clero – a profunda insatisfação sentida na Igreja Católica com sua própria condição, organização e desenvolvimento. Nem mesmo a condenação do americanismo pelo papa em uma comunicação ao Cardeal Gibbons, datada de 22 de janeiro de 1899, interrompeu seu progresso.[17] A seriedade do movimento de libertação de Roma não consiste no número de convertidos que ele acrescenta aos róis do Protestantismo negativo ou positivo, mas no conflito profundo que ele torna obviamente visível dentro da Igreja Católica, entre a fé antiga e a consciência moderna.[18]

[16] Nota do organizador: o febronianismo e o josefismo foram movimentos reformistas surgidos no fim do século 18 na Alemanha e através de Joseph II, Imperador do Sacro Império Romano, respectivamente. Seus princípios incluíam tolerância religiosa e restrição ao poder temporal do papado.

[17] Nota do organizador: cf. "Americanism" in *New Catholic Encyclopedia*, I, 443.

[18] I. T. Hecker, *The Church and the Age: An Exposition of the Catholic Church in view of the Needs and Aspirations of the Presente Age* (Nova York: Catholic World, 1887); Herman Schell, *Theologie und Universität* (Würzburg: A. Göbel, 1896); *idem, Der Katholizismus als Princip des Fortschritts* (Würzburg: A. Göbel, 1899); *idem, Die neue Zeit und der alte Glaube* (Würzburg: A. Göbel, 1898); Georg Hertling, *Das Princip des Katholizismus und die Wissenschaft*, 4ª ed. (Freiburg im Breisgau; St. Louis: Herder, 1899); Josef Müller, *Der Reformkatholizismus*, 2ª ed. (Zurique: C. Schmidt, 1899); *idem, Reformkatholizismus im Mittelalter und zur Zeit der Glaubenspaltung* (Estrasburgo i. E.: C. Bongard, 1901); Albert Erhard, *Der Katholizismus und das Jahrhundred im Lichte der Kirchliche Entwicklung der Neuzeit* (Stuttgart e Viena: J. Roth, 1902); J. E. Alaux, *La religion progressive*, 2ª ed. (Paris: G. Baillère, 1872); Albert Houtin, *L'Americanisme* (Paris: E. Nourry, 1904); Anton Vogrinec, *Nostra maxima culpa* (Viena: C. Fromme, 1904). Entre os escritos de oposição: P. Einig, *Katholischer "Reformer"* (Trier: Paulinusdruckerei, 1902); Carl Braun, *Amerikanismus* (Würzburg: Göbel & Scherer, 1904); Albert M. Weisz, *Die religiöse Gefahr* (Freiburg im B.: Herder, 1904), 246ss.

5
Dogmática Luterana

Martinho Lutero não foi realmente o primeiro teólogo luterano. Essa honra pertence a Philipp Melanchthon, com seu Loci Communes *(1521). Depois de décadas de debate sobre a Ceia do Senhor, a lei e a descida de Cristo ao inferno, entre outras coisas, a ortodoxia luterana alcançou sua forma definitiva na* Fórmula de Concórdia *(1577-80). O século 17 testemunhou um refinamento do escolasticismo luterano e uma reação ao seu objetivismo. No século 18, o sujeito humano se afirmou em diferentes formas. O Pietismo e o Racionalismo, cada um ao seu próprio modo, corroeram a autoridade da ortodoxia luterana mudando seu centro de gravidade para o sujeito. O Iluminismo conferiu autoridade suprema à razão autônoma, elevando-a a um lugar de predominância sobre a verdade objetiva da Escritura. A crítica de Kant à razão mudou o foco da teologia para a moralidade: a religião se tornou um meio para alcançar a virtude. O romantismo forneceu outra alternativa ao racionalismo e ao deísmo: a experiência imediata do sentimento humano é vista como o lugar do divino em cada pessoa. Essa tendência encontrou seu ápice na teologia de Schleiermacher. A volta ao sujeito também encontrou expressão no idealismo de Hegel. A história da religião é a história das ideias. A encarnação é importante porque expressa a* ***ideia*** *da união de Deus com o homem. Ao divorciar o Cristianismo de sua base histórica particular, a ênfase hegeliana repudiou o Cristiansimo ortodoxo. A insatisfação com essas correntes deu origem a um reavivamento do interesse na teologia luterana clássica no fim do século 19, quando teólogos como Kaftan e Seeberg tentaram elaborar uma "teologia da mediação", que tinha o objetivo de unir a ortodoxia e o modernismo em um tipo de síntese. Ao mesmo tempo, uma resistência à mistura de teologia e filosofia levou a um movimento de "retorno a Kant". A teologia, de acordo com Ritschl, se refere a juízos de valor: o reino de Deus é uma comunidade moral. A teologia do evangelho social de Ritschl teve uma influência profunda para além da própria Alemanha. Embora Ritschl separasse teologia e filosofia, ciência e religião, em dois campos distintos, surgiram objeções contra esse comprometimento apriorístico com o isolamento do Cristianismo de toda investigação científica. Quando o século 19 chegou ao fim, a superioridade,* a priori, *do Cristianismo foi*

colocada de lado por muitos eruditos, e a teologia cristã foi abandonada em favor de uma história universal das religiões que inclui a fé cristã. Essa história da abordagem religiosa, da qual Ernst Troeltsch é o melhor exemplo, significa o fim da dogmática cristã. É impossível para o teólogo cristão, ou para qualquer pessoa, no que diz respeito ao assunto, colocar de lado o comprometimento com a fé e tratar todas as religiões com objetividade e neutralidade.

O início da teologia luterana

[50] Lutero não era do tipo sistemático. Ele não deixou uma dogmática. Mas ele foi – acima de tudo – um pensador criativo e original. Ele redescobriu o Cristianismo de Paulo e Agostinho. Ele novamente compreendeu o evangelho como uma mensagem gloriosa de graça e perdão e trouxe a religião de volta para a religião. O resultado provou ser frutífero para todo o empreendimento teológico e dogmático. Até mesmo ao incorporar os velhos dogmas ao seu pensamento, ele infundiu neles nova vida religiosa.[1] Antes que a Reforma luterana tivesse uma confissão própria, ela teve uma dogmática: os *Loci* de Melanchthon (1521). Essa obra, que se originou de uma interpretação da Carta aos Romanos, era prática, simples, soteriológica, isenta de escolasticismo e verdadeiramente mais uma confissão que uma dogmática. Por um longo tempo, a Reforma alemã encontrou sua unidade nessa obra. Mas, já em 1526, Melanchthon mudou de opinião com respeito a uma interpretação vigorosa da predestinação e, há muito tempo ele tinha divergências com Lutero sobre outros pontos, particularmente sobre a Ceia do Senhor. Essa divergência com Lutero veio claramente à tona pela primeira vez nas novas edições do *Loci*, em 1535 e 1543, e depois na revisão da Confissão de Augsburgo (1540 e 1542), e finalmente se precipitou no Ínterim de Leipzig e na controvérsia adiaforística.[2] Dois partidos contrários surgiram nessa controvérsia. De um lado estavam os seguidores de Melanchthon, os philipistas, encontrados especialmente nas academias de Wittenberg e Leipzig, como G. Major, Paul Eber, John Pfeffinger, Victor Strigel (m. 1569), cujos *Loci Theologici*, se originaram das lições sobre os *Loci* de Melanchthon e foram publicados por Pezel em quatro volumes (1582-85); Chr. Pezel (m. 1604), autor de *Argumenta et objectiones de praecipuis articulis doctrinae Christianae* (1580-89); Sohnius, *Opera* (1609) e outros. Do outro lado estavam os gnesio-luteranos, especialmente em Weimar e Jena, como Nich. von Amsdorf (m. 1505); Matt. Flacius (m. 1575), autor de *Solida confutatio et condemnatio praecipurum sectarum* e de numerosos outros escritos polêmicos; John Wigand (m. 1587); John Marbach (m. 1581); Joachim

[1] Th. Harnack, *Luthers Theologie*, 2 vols. (Erlangen: T. Blaesing, 1862-66; reimpresso, Amsterdã: Edições Rodopi, 1969); J. Köstlin, *Theology of Luther*, trad. Charles E. Hay, 2 vols. (Filadélfia: Lutheran Publication Society, 1897); S. Lommatzch, *Luthers Lehre vom ethische-religiöse Standpunkt* (Berlim: L. Schleiermacher, 1879); J. Köstlin, "Luther", *PRE*[3], XI, 720-56.

[2] Nota do organizador: O Ínterim de Leipzig (1548) foi uma fórmula doutrinária mais rigorosamente protestante do que o Ínterim de Augsburgo, do mesmo ano. O Ínterim de Leipzig levou à controvérsia adiaforística sobre o grau a que os luteranos poderiam admitir algumas práticas católicas, sem violar a doutrina protestante. A controvérsia foi concluída pela Fórmula de Concórdia (1577).

Westphal (m. 1574), que se opôs particularmente à doutrina de Calvino sobre a Ceia do Senhor; Tileman Heshusius (m. 1588), *etc.* As variadas disputas dogmáticas que surgiram entre os teólogos luteranos nesse primeiro período (sobre a lei, com Osiander; sobre a justificação, com Agrícola; sobre a descida de Cristo ao inferno, com Aepinus; sobre a obediência ativa de Cristo, com Parsimonius; sobre a adiáfora, o sinergismo e o cripto-Calvinismo com Melanchthon e contemporâneos de mesma opinião; sobre as boas obras, com Majeor; sobre o pecado original, com Flacius) finalmente levaram à *Formula Concordiae* de [1577-] 1580, em que foram resolvidas.[3] Essa foi uma obra especialmente de Jacob Andreae (m. 1590) e de Martin Chemnitz (m. 1586), o mais proeminente teólogo luterano desse século, autor de *Examen Concilii Tridentini*, de quatro volumes (1565-73), um tratado *de duabus naturis in Christo* (1571), e *Loci Theologici*, publicado depois de sua morte, em 1592.

O dogma luterano, tendo, então, recebido sua forma definitiva, foi discutido e desenvolvido escolasticamente no século 17. Partindo daqui, temos Heerbrand (m. 1600, *Compendium theologiae*, 1573, significativamente aumentado em 1578) e Hafenreffer, *Loci Theologica certa methodo ac ratione in libros tres tributi* (1603). Esse tratamento escolástico foi continuado por Leonard Hutter (m. 1616, *Compendium locorum theol. ex Scriptura sara et libro Concordiae collectum*, 1610) e Joh. Gerhard (m. 1637, *Loci Communes theologici*, 9 tomos, 1610-22; sendo a melhor edição a de Cotta, 1762-87, reimpressa em Berlim-Leipzig, 1864-75), e culminou em Dannhauer (m. 1666, *Hodosophia christiana*), Hülsemann (m. 1635, *Breviarium theologiae*, 1640), Calovius (m. 1686, *Systema loc. theol.*, 1655-77), Quenstedt (m. 1688, *Theologia didact-polem.*, 1685), Hollaz (m. 1713, *Examen theol. acroamaticum*, 1707) e König (m. 1664, *Theol. positiva acroamatica*, 1664). O poder dessa dogmática está em sua objetividade. Os dogmas foram pouco originais e o sujeito humano foi submetido a eles sem criticismo. Eles eram apenas desenvolvidos e aplicados de forma exegética, dogmático-histórica, polêmica, escolástica e prática. Mas, já no século 17, surgiu uma reação contra esse método. O filipismo não tinha sido vencido pela Fórmula de Concórdia. Ele continuou a ter seus expoentes, particulamente em Altdorf e Helmstadt. Georg Calixtus, professor em Helmstadt (m. 1656), como resultado de seu estudo de Aristóteles, de sua familiaridade com teólogos católicos e reformados e de sua aversão à ortodoxia escolástica, desenvolveu uma teologia moderada e conciliatória. Em suas obras *de praecipuis religionis christianae captibus* (1613), *epitome theologiae* (1619), e *de immortalitate anime et resurrectio mortis* (1627), ele defendeu uma marcada separação entre filosofia e teologia. Ele também retornou ao Cristianismo original do 1º século para encontrar uma base para a união entre luteranos, reformados e católicos naquilo que todas as confissões cristãs têm em comum.

[3] Franz H. R. Frank, *Die Theologie der Conkordienformel*, 4 vols. (Erlangen: T. Blaesing, 1858-65). Nota do organizador: A Fórmula de Concórdia foi concluída em 1577 e o *Livro de Concórdia* foi publicado em 1580.

Pietismo e Racionalismo

Naturalmente, Calixto, com seu sincretismo, encontrou muita oposição. Mas a era da objetividade tinha passado. No século 18, o sujeito humano se afirmava, reclamando seus direitos e resistindo ao poder do objetivo. No Pietismo do período entre 1700 e 1730, a piedade subjetiva foi desenvolvida como o ponto de partida, o ponto de gravidade sendo transferido do objeto para o sujeito. Spener, o pai do Pietismo (1635-1705), exerceu enorme influência através de sua personalidade e de suas obras (*Pia desideria*, 1678; *Allgemeine Gottesgelehrtheit aller gläubigen Christen und rechtschaffenen Theologen*, 1680; *Tabulae Catecheticae*, 1683; e *Theolog. Bedenken* 1712). Em Halle, os pietistas mais proeminentes foram Francke (m. 1727), Breithaupt (m. 1732), Freylinghausen (m. 1739), Joachim Lange (m. 1744) e Rambach (m. 1735). Em Wurtemberg, nas obras de Hedinger (m. 1704), Bengel (m. 1752) e Oetinger (1782), o pietismo se uniu a um tipo de realismo bíblico e a expectativas apocalípticas. A ortodoxia como representada, por exemplo, por Löscher, em Dresden (m. 1749), naturalmente tomou uma posição muito hostil em relação ao pietismo. Mas a ortodoxia tinha tido sua oportunidade. Nos anos 1730-60, através de Buddeus (m. 1729), *Institutiones theologiae dogmatics et moralis*, Weismann (m. 1760), Crusius (m. 1775), J. G. Walch, *Einleitung in die dogmatischen Gottesgelehrheit* (1749) e seu filho, Ch. W. F. Walch, *Breviarium theol. dogm.* (1775), a ortodoxia se uniu ao pietismo. A ortodoxia se moveu na direção de um pietismo avivado, enfatizou a prática da fé, foi aversa à sutileza escolástica, moderada em suas polêmicas e dedicou suas energias a investigações históricas. Semelhante ao pietismo foi o moravianismo, semelhantemente uma reação da emoção contra um ramo intelectual da ortodoxia. O pai de Nicolau von Zinzendorf foi um seguidor de Spener. Mas, enquanto o pietismo tentava levar as pessoas à conversão por meio de uma crise penitencial, o moravianismo tentava alcançar a conversão por meio da pregação de um Salvador amável. Não havia lugar para a lei, só para o evangelho. A graça, aqui, impede de tal forma a entrada da natureza que Jesus até mesmo toma o lugar do Pai: Jesus é o Criador, Governador, Pai, o Yahweh do Antigo Testamento. Sob a influência católica, Zinzendorf concebia a pessoa e o sofrimento de Jesus com tal *pathos* que, especialmente no primeiro período romântico (1743-50), a semelhança entre misticismo e sensibilidade claramente ficou em aberto.

Em paralelo com o pietismo estava o Racionalismo. Ambos – cada um à sua maneira – corroíam a autoridade da ortodoxia, transferindo o ponto de gravidade para o sujeito humano. O Racionalismo foi disseminado pela filosofia de Descartes (m. 1650), Spinoza (m. 1677), Leibnitz (m. 1716) e Wolff (m. 1754). Eles fizeram da clareza – clareza matemática – o padrão da verdade. Jacob Carpov, professor de matemática em Weimar, em sua *Theologia revelata, dogmatica scientifica adornata* (1737-65), tentou demonstrar matematicamente a doutrina da igreja. A essa escola de Wolff petenceram Canz, Reusch, Schubert, Reinbeck, especialmente S. J. Baumgarten, em Halle (m. 1757), autor de *Evangelische Glaubenslehre* (1759-60), e

J. L. von Mosheim, em Göttingen (m. 1755). Em sua maior parte, esses homens eram ortodoxos, mas já não sentiam a importância religiosa da verdade e transformaram a doutrina da igreja em um objeto de erudição histórica e demonstração intelectual. Não é de espantar que outros adeptos da escola de Wolff, como Töllner (*Syst. der dogm. Theol.*), Heilmann (*Compendium theol. dogm.*, 1761), J. P. Miller (*Instit. theol. dogm.*, 1761) e Seiler (*Theol. dogm. polem.*, 1774) já adotassem uma atitude mais livre em relação à doutrina da igreja.

Depois de 1760, quando a corrente racionalista foi alimentada e reforçada por agentes externos, a saber, o deísmo britânico e a incredulidade francesa, o Iluminismo (*Aufklärung*) surgiu na Alemanha, um movimento que buscava trazer o intelecto do indivíduo para uma posição de predomínio sobre a verdade objetiva. Em cada frente, o positivo, o tradicional, aquilo que tinha vindo à existência historicamente, tinha de se render ao racional, ao claramente inteligível. Wolff e seus seguidores ainda achavam que a revelação era racional. O Iluminismo, porém, era deísta e racionalista. Frederico, o Grande, foi seu rei, Berlim foi seu centro, o periódico *Allgemeine Deutsche Bibliothek* (1765-1805) seu meio de comunicação. A dogmática foi elaborada dentro dessa mentalidade racionalista por W. A. Teller, *Lehrbuch des Christliche Glaubens* (1764), *Religion der Volkommneren* (1792); Henke, *Lineamenta instit. fidei christ.* (1793). Eckermann, *Compend. theol.* (1791); e especialmente por Wegscheider, *Institutiones theologiae Christianae dogmaticae* (1815, 8ª. ed., 1844). Contra o Racionalismo, a ortodoxia assumiu a forma enfraquecida do sobrenaturalismo. Ela não tinha mais coragem – positiva e afirmativamente – de tomar sua posição na fé, mas compartilhou com seus adversários o fundamento da razão. A partir desse fundamento ela ainda tentou chegar à revelação, cuja necessidade, possibilidade e realidade ela defendeu, mas nesse esquema seu conteúdo gradualmente perdeu espaço. Os dogmas foram, tanto quanto possível, tosquiados de seus elementos ofensivos e ajustados para a razão pela assim chamada representação bíblica. Essa posição foi sustentada por Doederlein, *Instit. theol.* (1780); Morus, *Epitome Theol. Christ.* (1789); Knapp, *Vorlesungen über die Christliche Glaubenslehre* (1827) e especialmente por Reinhard, *Vorles. über die Dogmatik* (1801); e Storr, *Doctrinae Christ. pars theoret.* (1793), entre outros. Uma tentativa de conciliar o racionalismo e o sobrenaturalismo foi feita por Tzschirner, von Ammon, Schott e especialmente C. G. Bretschneider, *Dogmatik der evangelischlutheranischen Kirche*, 1814.

O TRIUNFO DA FILOSOFIA

[51] No século 19, a dogmática luterana foi caracterizada pelo fato de ter caído quase completamente sob a influência da filosofia.[4] Como resultado do Raciona-

[4] As obras a seguir devem ser consultadas para a história da dogmática luterana. Nota do organizador: Por causa do espaço, apenas nomes e títulos das obras da extensa bibliografia de Bavinck serão citados aqui. Para ver os dados completos, consulte a bibliografia, no fim deste volume. Ao contrário do original de Bavinck, os itens serão separados aqui em livros e artigos, e incluem os itens relacionados no parágrafo 5.E da *Gereformeerde Dogmatiek*, 4ª. ed., p. 134. Os itens já indicados em notas anteriores deste capítulo não estão incluídos aqui.

Livros: I. A. Dorner, *Geschichte der protestantischen Theologie besonders in Deutschland;* G. Ecke, *Die*

lismo, ela quase perdeu seu ponto de partida, método e conteúdo. Ela tinha se tornado um compêndio de ideias racionais sobre Deus, virtude e imortalidade. Immanuel Kant foi o primeiro que, por sua crítica aguda à razão pura, corroeu totalmente essa base racional da dogmática. Sua crítica foi desencorajadora, até mesmo devastadora para o Racionalismo e o eudemonismo do Iluminismo. Mas, em sua crítica da razão prática, ele tentou readquirir o que havia perdido como resultado da razão pura. O imperativo categórico – nossa consciência moral – nos dá o direito de postular a existência de Deus, da liberdade e da imortalidade. A dogmática é edificada sobre um fundamento de moralidade. A religião se torna um meio de alcançar a virtude, e Deus se torna um reforço de emergência para os seres humanos. O conteúdo da religião e da dogmática, como Kant o desenvolve em seu *Religion within the Limits of Reason Alone*,[5] é puramente racionalista. Kant ainda está completamente situado no século 18. O histórico e o positivo não têm valor para ele, e ele isola os seres humanos de todas as influências [externas]. Para Kant, somente a religião da razão autônoma é a verdadeira religão. Mas, por sua crítica à razão, por seu apelo à consciência moral e por sua rigorosa interpretação da moralidade – uma interpretação que fez com que ele falasse até mesmo do mal radical nos seres humanos e da necessidade de um tipo de novo nascimento – ele teve grande influência sobre a teologia. Não somente o destino moral do homem, mas também a inabilidade da razão em alcançar o que é supersensível tornou-se um argumento para a necessidade de revelação, fé e autoridade. A dogmática foi tratada por essa perspectiva kantiana por J. H. Tieftrunk em seu *Dilucidationes*

theologische Schule Albrecht Ritschl und die evangelische Kirche der Gegenwart; idem, Die evangelische Kirchen Landeskirchen Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert; Otto Flügel, *Die spekulative theologie der Gegenwart;* F. H. R. Frank, **Geschichte der protest. Theologie; idem, Geschichte und Kritik der neueren Theologie;* G. Goyau, *L'Allemagne religieuse, vol. 1, Le Protestantisme; vol. 2, Le Catholicisme;* W. Gass, *Geschichte der protestantischen Dogmatik, 4* vols.; K. R. Hagenbach, *Über die sogennante Vermittelungstheologie;* Harnack, *History of Dogma* (vol. VII); E. Von Hartmann, *Die Krisis des Christenthums in der modernen Theologie;* H. Heppe, *Dogmatik des deutschen Protestantismus im sechzehnten Jahrhundert;* K. F. Kahnis, *Der innere Gang des deutschen Protestantismus;* E. Kalb, *Kirchen und Sekten der Gegenwart;* Kattenbusch, *Von Schleiermacher zu Ritschl;* L. Lemme, *Die Vertreter der systematischen Theologie;* F. A. Lichtenberger, *Histoire des idées religieuses en Allemagne depuis de milieu du XVIIIe siècle jusqu'à nos jours,* 3 vols.; A. Mücke, *Die Dogmatik des neunzehnten Jahrhunderts;* C. M. Pfaff, *Introductio in historiam theologiae literariam notis amplissinis...* 3 vols.; Otto Pfeiderer, *Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Grossbritannien seit 1825* (em inglês, *The Development of Theology in Germany since Kant, and Its Progress in Great Britain since 1825*); A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus,* 3 vols.; R. Seeberg, *Die Kirche Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert;* Carl Schwarz, *Zur geschichte der neuesten Theologie;* C. A. Thilo, *Die Wissenchaftlichkeit der modernem spekulativen Theologie in ihren Prinzipien;* A. Tholuck, *Vorgeschichte der Rationalismus,* 4 vols. em 2; vol. 1, *Das akademische Leben des siebzehnten Jahrhunderts*; vol. 2, *Das kirchliche Leben des siebzehnten Jahrhunderts; idem, Geschichte des Rationalismus; idem, Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs im Verlaufe des 17 Jahrhunderts;* T. Ziegler, *Die geistigen und sozialen Strömungen des neunzehnten Jahrhunderts;* para Dinamarca, veja Jessen, *Die hauptströmungen des religiösen Lebens der Jetztzeit in Dänemark;* Zöckler, *Handbuch der theologischen Wissenschaften in enzyklopädischer Darstellung,* 5 vols. (Nordlingen: C. H. Beck, 1889-90), volume suplementar, 144ss.

Artigos: O. Ritschl, "Studien zur Geschichte der Protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert", *ZThK* 5 (1895): 486-529; Zöckler, *Handbuch der theologischen in enzyklopädischer Darstellung,* 5 vols. (Nordlingen: C. H. Beck, 1889-90), volume supl., 144s; Para Escandinávia, veja Conrad E. Lindberg, "Recent Dogmatic Thought in Scandinavia", *Presbyterian and Reformed Review* 4 (outubro de 1893): 562ss.

[5] Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone,* trad. Theodore M. Greene e Hoyt H. Hudson (La Salle, Ill.: Open court Publishing Co., 1934; reimpressão, Nova York: Harper & Brothers, 1960).

ad theoreticam religionis christ. partem (1793), e também por Stäudlin, J. E. C. Schmidt, Ammon, *etc.*

Uma reação diferente contra o Iluminismo veio do lado do sentimento. A sentimentalidade foi uma característica peculiar da segunda metade do século 18. Assim como na Inglaterra Shaftesbury se opôs a Hume e Rousseau se opôs a Voltaire, na França, assim também, na Alemanha, em homens como Hamann, Claudius, Lavater, Stilling, Herder e Jacobi, o sentimento afirmou seus direitos contra o frio Racionalismo. A premissa da qual todos eles partem é a experiência imediata, o poder e a interioridade das emoções. De acordo com esses homens, a emoção é a parte mais essencial, a sede da humanidade, o local onde está a raiz da religião, onde a fé se origina, onde o homem percebe o divino. E, a partir desse centro, ele vê e descobre o divino ao seu redor – na natureza, na história e, acima de tudo, em Cristo, o mais humano de todos os seres humanos. O conteúdo da fé difere muito em cada um desses homens – tanto mais porque todos eles se opõem ao sistema –, mas para todos eles o fundamento da fé é o mesmo. O sentimento, a fé, a razão, a inspiração, o entusiasmo, a experiência – seja qual for o nome que se dê – é o fundamento e a norma da verdade em todos eles. Contra o criticismo que avançava, Jacobi apontou para o sentido imediato no qual outro, objetivamente mais elevado, permanece verdadeiro. Dessa forma ele chegou a um dualismo consistente entre cabeça e coração, filosofia e fé, mundo sensível e mundo espiritual. Na dogmática, esse dualismo foi aplicado por De Wette, *Bibl. Dogmatik*, 3ª. ed., 1831, *Dogm. der prot. Kirche*, 3ª. ed., 1840, *Ueber Religion und Theol.*, 2ª. ed., 1821, *Das Wesen des Christl. Glaubens vom Standpunkt des Glaubens*, 1840; e, depois dele, por Hase, *Evang. Dogm.*, 1826, 6ª. ed., 1870. Comum a todos é a separação entre fé e conhecimento, entre o mundo estético (ético, religioso) e o intelectual, entre o mundo ideal e o sensível. A verdade, requerida pela consciência ou sentimento religioso, é inviolável pelo intelecto porque ela pertence a outro mundo, não-perceptível.

A teologia de Schleiermacher está intimamente relacionada com essa corrente. Em seu *Speeches on Religion* (1799) e *Monologues* (1800), ele está totalmente sob a influência do romantismo. Religião é sentimento, sentimento pelo universal, uma percepção do infinito, um foco emocional sobre a eternidade, como o conhecimento intuitivo de Deus segundo Spinoza (*cognito Dei intuitiva*). Portanto, Schleiermacher também tomou seu ponto de partida no sujeito, não somente no intelecto ou na vontade, mas no sentimento. Para ele, Deus é a unidade do mundo, não um objeto do pensamento (pois o pensamento sempre se move entre opostos) a ser desfrutado pelo sentimento. E a religião é o desfrutar de Deus por meio do sentimento. Schleiermacher, porém, imediatamente concecta isso com a ideia de comunidade. Do coração da religião flui o desejo pela comunidade, o desejo de trocar aquilo que foi experimentado. As religiões diferem porque o infinito determina o sentimento diferentemente, e forma comunidades diferentes. Em seu *The Christian Faith*, as ideias filosóficas básicas são as mesmas, mas aqui o sentimento é definido como dependência absoluta, Deus é concebido como causalidade absoluta e o Cristianismo é descrito como uma religião ética na qual

tudo está relacionado com a redenção através de Cristo. Os dogmas, portanto, são descrições de estados subjetivos de consciência, não obstante esses estados serem determinados pela comunidade cristã e, assim, pela pessoa de Cristo. Com essas três ideias – a consciência imediata do eu como a fonte da religião, a comunidade como forma necessária de sua existência e a pessoa de Cristo como centro do Cristianismo – Schleiermacher exerceu influência incalculável. Toda a teologia subseqüente depende dele. Embora ninguém tenha aceitado sua dogmática, ele fez sentir sua influência em todas as orientações teológicas – liberal, mediadora e confessional e em todas as igrejas – católica, luterana e reformada. Os que mais se aproximam dele são os chamados teólogos da mediação: Nitzsche, Twesten, Neander, J. Müller, Rothe, Dorner, Martensen, Schenkel, *etc.* O que distingue todos esses homens e o que todos eles têm em comum é o ponto de partida subjetivo. Todos eles partem não de uma autoridade externa, mas dos sentimentos, da consciência religiosa. Inicialmente eles aceitam a verdade como o conteúdo da experiência cristã subjetiva. Mas eles não param por aí. Eles querem ir além de Schleiermacher, e para que isso seja possível eles combinam o ponto de partida religioso subjetivo de Schleiermacher com a especulação hegeliana. Os elementos agnósticos de Schleiermacher, que ele compartilha com Kant, foram substituídos pela teoria da cognoscibilidade do absoluto. A verdade, inicialmente aceita como o conteúdo da experiência religiosa, deve, então, ser entendida na forma de especulação como conceitualmente necessária e legitimada perante o tribunal da filosofia. Assim, de acordo com esses teólogos, fé e ciência, o natural e o positivo, igreja e cultura, a autoridade da Escritura e o criticismo, a visão de mundo antiga e a moderna, são reconciliados e cada uma dessas duas alternativas é satisfeita.

Esse também foi o objetivo de Hegel. Hegel é o idealista superlativamente consistente: nele, a premissa cartesiana encontra sua expressão máxima. O pensamento produz o ser; todo ser, portanto, é lógico, racional. Mas ele une essa ideia à ideia de devir, de evolução. A realização da ideia no ser ocorre passo a passo, gradualmente. Esse tipo de pensamento alcança primeiro a consciência no ser humano. Mas no estágio inferior, como mente natural, finita, o homem se sente separado de Deus. Na religião, especialmente a religião cristã, essa separação é superada: Deus e o homem são um. Essa unidade de Deus e homem, embora seja a essência de toda religião, não é expressa na religião com perfeita adequação, mas é velada na forma de representação pictórica e sentimento. Somente na filosofia a ideia encontra expressão proporcional em forma conceitual e torna-se conhecimento absoluto, conhecimento de Deus, conhecimento que Deus tem de si mesmo. Hegel tentou explicar todos os dogmas cristãos (Trindade, encarnação, expiação, *etc.*) em termos dessas ideias filosóficas. Muitos estudiosos creram na conciliação hegeliana entre teologia e filosofia. A assim chamada ala direita (Marheinecke, Daub, Göschel, Rosenkranz), embora tratasse os dogmas ao longo de linhas hegelianas, tentou unir a especulação hegeliana com a teologia ortodoxa. Mas, no decorrer do tempo, ficou claro o perigo de espreitar os dogmas do Cristianismo na filosofia de Hegel. Feuerbach, Strauss, Vatke e Bruno

Bauer extraíram as implicações, abandonando a representação – o disfarce da religião – e retendo somente a ideia abstrata. Strauss via as narrativas do Evangelho como condensações simbólicas inconscientes da verdade ideal e afirmava que o infinito se despeja no finito, não, porém, no indivíduo, mas na humanidade como um todo. A humanidade é o verdadeiro filho de Deus, o Cristo ideal. Em seu *Glaubenslehre* (1840), ele tentou mostrar que a história de cada dogma é simultaneamente sua crítica e dissolução. Como a religião e a filosofia diferem em forma, elas também diferem em conteúdo. A filosofia substitui a religião. Embora os neo-hegelianos (Biedermann, Pfleiderer, *etc.*) tenham sido mais cautelosos, eles pegaram de Hegel a teoria de que o pensamento é de uma ordem superior à consciência religiosa e é, portanto, incumbido de despir a representação religiosa de sua casca sensorial temporal, para representar sua essência ideal e colocar essa essência em harmonia com toda a nossa visão de mundo. Percebe-se o mesmo objetivo nas palestras ministradas em Hamburgo pela Sociedade Protestante, em 1902, e publicadas posteriormente.[6]

Ao mesmo tempo em que a filosofia de Hegel levava ao repúdio do Cristianismo, tornou-se conhecido – especialmente nos anos seguintes a 1830 – que Schelling gradualmente abandonou o sistema de identidade [entre filosofia e teologia] de Hegel e desenvolveu uma filosofia positiva na qual não a necessidade, mas a liberdade exercia influência e na qual a vontade e o ato têm lugar no processo lógico. Assim como Hamann, Lavater e outros tinham feito, um século antes, Schelling gradualmente chegou à convicção de que há uma outra forma, mais profunda, de ser e viver que não a do intelecto lógico, *viz.*, a da vontade, do ato, da liberdade. Mas todo viver é tornar-se, uma inter-relação de opostos. Como é em Deus, assim também é no mundo. Inicialmente há em Deus somente o fundamento sombrio da natureza, depois o intelecto, e, desses dois, nasce a vontade. No mundo, há primeiro o caos, depois o espírito, e daí vem o cosmos. Da mesma forma, na religião há primeiro o instinto natural no paganismo, depois o Verbo ou a luz em Cristo, e, finalmente, o ser de Deus em todos. Com essas ideias, sob a influência de Böhme e Oetinger, Schelling combinou um sortimento de noções teosóficas. A teosofia sempre se ocupa de dois problemas: a relação entre Deus e o mundo e entre a alma e o corpo. O primeiro problema é resolvido buscando-se o fundamento do mundo na natureza de Deus e pela ideia de que a teogonia, o processo trinitariano em Deus, é mais ou menos igual ou pelo menos paralelo à cosmogonia. O próprio Deus chega ao pleno desenvolvimento de seu ser somente em processo cósmico e por meio dele. O segundo problema é resolvido de forma semelhante pela ideia de corporalidade espiritual. O espiritual – Deus, a alma – não é estritamente incorpóreo – embora seja reconhecidamente imaterial – mas transmaterial, e, assim, a tarefa do Espírito é eterificar e espiritualizar o corpo e o mundo, cuja materialidade grosseira é resultado do pecado. Essa especulação teosófica de Schelling

[6] **Christliche Glaubenslehren im Lichte der liberalen Theologie,* notas de J. W. Hintze etc. com introdução de Curt Stage (Hamburgo: 1903).

também encontrou aceitação na teologia: Baader, Görres, Windischmann, J. F. von Meyer, Steffens, Wagner, Stahlf, Rothe, Hamberger, Fr. Hoffmann, Koerl, Osiander, Lange, Delitzsch, Bähr, Kurtz e Splittgerber foram, em algum grau, influenciados por Schelling.

Resistência e revisão da ortodoxia luterana

[52] Pelo lado da ortodoxia da igreja, surgiu naturalmente resistência contra essas várias combinações de teologia e filosofia. Depois da teologia da mediação, uma teologia da separação tinha de surgir. O estudo das confissões da igreja e a dogmática histórica de De Wette, Bretschneider, Hase, Schmid e Schneckenburger fortaleceram a consciência confessional. Os velhos luteranos, como Guericke e Rudelbach; os neoluteranos, como Harms, Hengstenberg, Keil, Philippi, Vilmar, Kliefoth, Höfling, Thomasius e Hofmann; e os homens da união positiva, como Kahnis, Luthardt, Zöckler, H. Schmidt, Frank, Grau, *etc.*, todos trabalharam para restaurar a velha teologia luterana. Não obstante, todos eles eram filhos de seu tempo. Há um crepúsculo de pietismo em homens como Hengstenberg e Tholuck. Vilmar, Löhe, Münchmeyer e outros não estavam isentos do exagero católico romano em sua interpretação do sacramento e do ofício de igreja. Os teólogos alemães do Sul, em Erlangen e Thomasius, assim como os teólogos positivos de hoje, adotaram uma interpretação mais moderada da confissão em pontos importantes – cristologia, satisfação e Escritura –, afastada das velhas dogmáticas luteranas. Até mesmo um luterano tão ortodoxo quanto Philippi baseou sua teologia, como Hoffmann e Frank, na consciência religiosa subjetiva e, portanto, derivou seu ponto de partida de Schleiermacher. A influência das novas ideias surgira de forma ainda mais conspícua na obra de von Oetingen. Em sua *Lutherische Dogmatik* (2 vol., Munique, 1897-1902), ele oferece muita coisa excelente, opõe-se fundamentalmente à teologia de Ritschl e em vez de colocar lado a lado, dualisticamente, o conhecimento religioso e o científico, ele os associa muito estreitamente. No entanto, ele considera a fé – o Cristo conosco – como a fonte noética da dogmática, adota um ponto de vista soteriológico de forma que considera todos os *loci* – também o de Deus e o do mundo – exclusivamente a partir desse ponto de vista, e permite que todo o seu sistema, especialmente a cristologia, seja controlado pela ideia de autolimitação de Deus.

Em anos recentes, um empenho mediador tem sido observado em vários teólogos. Embora Schnedermann seja um aluno de Frank, ele mostra claramente propensão em direção à escola de Ritschl.[7] Ele é orientado pelo desejo de tornar frutífera a antiga verdade evangélica para as exigências do presente. Por essa razão, ele enfatiza muito o caráter condicionado pelo tempo do Novo Testamento, tenta separar o evangelho de seu contexto histórico e persegue o objetivo de

[7] Georg Schnedermann. *Der Christliche Glaube im Sinne der gegenwärtigen evangelischen lutherischen Kirche*, 3 vols. (Leipzig: A. Deichert, 1899-1902). No presente, apenas três volumes surgiram: *Introduction, Doctrine of God, Doctrine of the World* e *Humanity*. Cf. seu *Von dem Bestande unserer Gemeinschaft mit Gott durch Jesum Christum* (Leipzig: F. C. Hinrichs, 1888).

produzir "uma versão alemanizada do evangelho". Semelhantemente, Theodor Kaftan, superintendente de Schleswig, está tentando construir uma "teologia moderna da fé antiga", e Reinhold Seeberg, apoiado nisso, especialmente por R. H. Grützmacher, pesquisa uma "moderna teologia positiva". O que todos eles estão tentando é uma conciliação de dois princípios básicos, princípios que estão em claro conflito um com o outro em termos de *revelação* e *desenvolvimento.*[8] Contudo, as lições que Seeberg ministrou aos estudantes sobre "as principais verdades da religião cristã" no inverno de 1901-2 não foram tão favoravelmente recebidas pela ortodoxia,[9] e ainda é preciso ver se essa tentativa de "mediação" terá melhor sorte mais tarde. Entre os antigos, W. Rohnert pode ser considerado o mais puro representante da velha tradição luterana. Ele é contrário a qualquer comprometimento com as ideias modernas e coloca-se honestamente sobre a base da confissão da igreja.[10] Posicionando-se ao longo dessa escola moderada ou rigorosamente confessional de teologia estão os teólogos "bíblicos" (Beck, K. J. Nitzsch, Kübel, Reiff, Gess e, em parte, Kähler), que desejam extrair as verdades da fé, não da consciência que crê, e tampouco da confissão da igreja, mas somente da própria Escritura. Mas Beck, o mais proeminente representante dessa escola, concebeu a Escritura em termos da teosofia mística praticada em Zwaben desde os dias de Oetinger e Michael Hahn. Ele interpretou a Escritura como um sistema de verdades celestiais, verdades que são expressões de forças celestiais que, por obra do Espírito Santo, foram instiladas na alma dos homens. Como resultado, ele chegou a uma exegese muito arbitrária e produziu um sistema que, embora seja profundo e original, não está isento de ascetismo unilateral e individualismo.

A oposição à mistura de teologia e filosofia surgiu ainda de um outro lado. Na filosofia, Liebmann, através de sua obra *Kant und die Epigonen* (Stutgart, 1865), e F. A. Lange, em seu *Geschichte des Materialismus* (1866), lançaram o *slogan:* "Volte para Kant". A especulação de Hegel e Schelling tinha dado em nada. O intelecto deve novamente vir à percepção de sua própria finitude e limitações e não presumir ter conhecimento daquilo que é supersensível. Lado a lado com isso, deve-se reservar lugar para a fé ou a imaginação. A razão fica restrita à esfera da percepção dos sentidos. Na dogmática, esse neokantianismo foi adotado por Lipsius e Ritschl – com uma importante diferença entre eles. Lipsius reconhece, enquanto Ritschl nega, o elemento místico na religião. Lipsius vê a religião como um poder independente, enquanto Ritschl permite que ela seja virtualmente obscurecida pela ética. Lipsius considera a religião como

[8] Th. Kaftan, *Vier Kapitel von der Landeskirche* (Schleswig: J. Bergas, 1907); *idem, Moderne Theologie des alten Glaubens* (Schleswig: J. Bergas, 1905); R. Seeberg, *Grundwarheiten der christliche Religion* (Leipzig: A. Deichert [Georg Böhme], 1903), traduzido para o inglês como *The Fundamental Truths of the Christian Religion,* trad. G. E. Thomson e Clara Wallentin, a partir da 4ª ed. (Nova York: G. P. Putnam's Sons, 1908); R. H. Grützmacher, *Studien zur systematische Theologie,* 3 vols. (Leipzig: A. Deichert, 1905-9); *idem, Modern-positive Vorträge* (Leipzig: A. Deichert, 1906).

[9] A. H. Cremer, *Die Grundwahrheiten der christlichen Religion nach Dr. R. Seeberg* (Gütersloh: Bertelsmann, 1903). Cf. Juízos semelhantes no periódico *Die Studierstube* (1905).

[10] W. Rohnert, *Die Dogmatik der evangelischen lutherischen Kirche* (Braunschweig: H. Wollermann, 1902).

primariamente uma questão do indivíduo; Ritschl a considera uma questão da comunidade. Lipsius ainda tenta, em todo caso, conciliar as noções religiosas com os resultados da ciência; Ritschl separa totalmente os campos da teologia e da ciência. Para Lipsius, a graça de Deus-em-Cristo é o principal conteúdo da revelação, mas para Ritschl é o reino estabelecido por Cristo; e assim por diante. Ambos, porém, concordam com a aversão de Kant à metafísica e com sua doutrina dos limites das capacidades cognitivas da humanidade. Por essa razão Ritschl busca uma separação completa entre a metafísica (filosofia, ciência) e a religião (teologia). A religião e a teologia pronunciam juízos não ontológicos, mas de valor. A religião não diz nada sobre a essência incognoscível das coisas, apenas expressa o valor e o significado que elas têm para nós. Com uma separação desse tipo, Ritschl tenta garantir para a religião e para a teologia um lugar que seja inviolável pela ciência. A religião não é apoiada pela ciência, mas baseada em um único *princípio* próprio: a natureza moral da humanidade. Ela tem um *conteúdo* próprio, *viz.*, juízos de valor, *i.e.*, declarações puramente ético-religiosas, não juízos ontológicos. Ela tem um *propósito* próprio, *viz.*, fazer com que os seres humanos sejam eticamente independentes do mundo.

Por um longo tempo a teologia de Ritschl exerceu muita influência não apenas na Alemanha, mas também muito além de suas fronteiras. Essa popularidade teve vários motivos. A aparente conciliação entre fé e conhecimento, a interpretação ético-religiosa da religião, sua harmonia com a revelação de Deus-em-Cristo, a Sagrada Escritura e a teologia de Lutero e Melanchthon, a rejeição de toda teologia natural e da dogmática escolástica, *etc.*, tudo isso contribuiu para a inesperada expansão e para a extraordinária popularidade dessa teologia. Acrescente a isso a associação com um grande número de homens, Herrmann, Kaftan, Häring, Harnack, Schürer, Gottschick, Kattenbusch, Stade, Wendt, Schulz, Lobstein, Reischle, O. Ritschl, Rade, *etc.*, que aplicaram seus princípios em toda a extensão da erudição teológica. Não obstante, a teoria de Ritschl sobre a capacidade humana de conhecer, a completa separação entre teologia e metafísica, a interpretação moralista da religião, a restrição da religião à elaboração de juízos de valor, e assim por diante, é insatisfatória. A longo prazo, essa escola também falhou em satisfazer o intelecto ou o coração humano.[11]

[53] Na própria escola se desenvolveu uma ruptura entre a ala direita e a ala esquerda.[12] O legado de Ritschl não foi um sistema completo e simétrico. Ele deixou de se pronunciar sobre muitos assuntos e nem sempre foi igualmente claro ao definir a relação entre a teologia e a metafísica. Como resultado, o princípio básico e o método de Ritschl, embora fossem amplamente defendidos, permitiu todo tipo de diferenças sobre o pecado, a pessoa e a obra de Cristo, o Espírito Santo e suas operações, a oração, o misticismo, *etc.* Dessa forma, alguns de seus seguidores tomaram uma postura mais conservadora, e outros

[11] Cf. Herman Bavinck, "Die Theologie van Albrecht Ritschl", *Theologische Studien* 6 (1888): 369-403.

[12] Cf. Gustav Ecke, *Die theologische Schule Albrecht Ritschl und die evangelische Kirche der Gegenwart*, 2 vols. (Berlim: Reuther & Reichard, 1897-1904).

se alinharam ainda mais estreitamente com a teologia da Sociedade Protestante.[13] Uma diferença surgiu especificamente sobre a relação entre a teologia e a metafísica. Hermann tentou sustentar até o fim a separação entre juízos teóricos e convicções práticas, e foi seguido nisso por Harnack, O. Ritschl, Reischel, Rade e outros.[14] Kaftan, por outro lado, via cada vez com maior clareza a impossibilidade dessa separação e, pelo menos de modo informal, buscou pontos de contato na dogmática ortodoxa e ganhou apoio para isso de Kattenbusch, Häring, Wobbermin e outros.[15]

Mas isso não foi o fim. Em anos recentes, um número crescente de teólogos voltou as costas para a orientação intelectual e a escola de Ritschl. Assim como Schleiermacher e Hegel, Ritschl ainda afirmava o caráter *sui generis* da religião e o caráter absoluto do Cristianismo e, ainda mais firmemente que Schleiermacher, colocou a teologia a serviço da igreja. Portanto, falando de forma geral, ele não abandonou o fundamento eclesiástico, confessional e reformado da dogmática. Schleiermacher, Hegel e também Ritschl sabiam, é claro, que, em muitos pontos, eles se separavam da confissão da igreja e até mesmo da Escritura. Não obstante, todos eles tinham a característica singular de que – em nome de uma melhor compreensão da confissão e da Escritura, em nome do Lutero autêntico, em nome dos princípios originais puros da Reforma – se opuseram à doutrina e à prática em vigor na época. Consequentemente, todos eles tinham inclinação reformista, aceitando amplamente a posição da teologia da mediação (*Vermittelungstheologie*) e buscando restaurar o evangelho original e relacioná-lo com toda a cultura. Ritschl também foi apanhado por esse esforço, embora tentasse alcançar seu objetivo de uma forma diferente da dos antigos teólogos da mediação. Estes se esforçaram para conciliar a fé e a ciência, elevando a fé especulativamente ao nível de conhecimento. Mas Ritschl, vivendo sob o impacto das ciências exatas, que eram supremamente poderosas em seus dias, e sendo profundamente contrário a toda especulação e filosofia, buscou refúgio, com a ajuda de Kant e Comte, não na mediação, mas na separação. Se a ciência e a religião se limitassem ao seu próprio campo de atividade, não haveria conflito.

Mas essa separação entre metafísica e teologia tornou-se o próprio primeiro ponto de ataque. Cada vez mais as pessoas começavam a ver que essa separação não era possível: os juízos ontológicos e de valor (*Seins-und Werthurtheile*)

[13] Nota do organizador: A assim chamada *Protestantenverein* (fundada em 1863) representava amplamente a ala liberal da igreja luterana e seu objetivo de conciliar a igreja com as ideias modernas e recuperar seus membros afastados.

[14] W. Hermann, *The Communion of the Christian with God,* trad. J. S. Stanyon, 2ª ed., rev. R. Wallace Stewart (Nova York: G. P. Putnam's Sons, 1906); A. Harnack, *What Is Christianity?* (Nova York: G. P. Putnam's Sons, 1901; reimpressão, Filadélfia: Fortress Press, 1986); Max Reischle, *Werturteile und Glaubensurteile* (Halle: Max Niemeyer, 1900).

[15] Julius Kaftan, *Dogmatik* (Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, 1897); *idem, Zur Dogmatik* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1904); Th. Häring, "Zur Verständigung in der systematischen Theologie", *ZThK* 9 (1899): 97-135; Georg Wobbermin, *Zwei akademische Vorlesungen über Grundprobleme der sysmatische Theologie* (Berlim: A. Duncker, 1899); *idem, Theologie und Metaphysik* (Berlim: A. Duncker, 1901).

não podem ser colocados lado a lado de forma dualística.[16] Acrescentada a essa há uma objeção mais séria. O isolamento no qual o Cristianismo (a pessoa de Cristo, a revelação especial, a fé da igreja) foi colocado por Ritschl teve um caráter apriorístico. Muitos teólogos mais jovens começaram a perceber que a teologia estava dessa forma muito isolada e apoiada sobre um fundamento instável e indemonstrável. A prova para o lugar exclusivo e o caráter absoluto do Cristianismo era derivada somente da experiência religiosa e era, portanto, cada vez mais subjetiva. A mais recente tendência na teologia, portanto, deseja abandonar esse ponto de vista apriorístico e deixar de lado todo preconceito em favor do Cristianismo. Ela, então, procura incorporar o Cristianismo na história universal da religião, tratá-lo conforme o mesmo método usado para todas as outras religiões e harmonizar a teologia com um caráter rigorosamente científico, convertendo-a em uma ciência da religião.

Esses teólogos mais jovens, buscando alcançar esse objetivo, apelam cada vez mais ao próprio Ritschl. Qual, afinal, era a ideia básica de sua teologia? Era, lembre-se, que a religião e a ciência não são coisas totalmente diferentes, que nada têm em comum. Agora, então, esse princípio deve ser aplicado com maior consistência do que quando foi aplicado pelo próprio Ritschl. Ele, lembre-se, parou na metade do caminho, não ampliou suficientemente as linhas de separação, manteve na religião elementos teóricos unificadores e científicos e, portanto, não limitou a religião estritamente àquilo que ela realmente é. Por essa razão Ritschl, também, ainda foi parcial e preconceituoso. Ele ainda fez com que a exegese e a história do dogma fossem subservientes ao seu sistema. Ele ainda era um dogmático, e esse dogmatismo tinha de ser descartado. Por um lado, a religião deve ser vista exclusivamente por aquilo que é – piedade puramente subjetiva, a experiência interna da alma – como fez Harnack em seu *What Is Christianity?*. Por outro lado, todo o empreendimento teológico (exegese, história do dogma, dogmática, *etc.*) deve se tornar estritamente científico, livre de todo preconceito, seja ele baseado na autoridade escriturística, na autoridade eclesiástica ou na experiência religiosa. Isso só pode ser proveitoso para a religião. Na verdade, Ritschl tinha uma visão muito rasa da religião. Ele permitiu que ela fosse quase totalmente obscurecida pela moralidade. Mas a essência da religião é o misticismo, o entusiasmo, algo pessoal, misterioso e profundo que está escondido por trás de todas as formas de religião e emerge mais claramente nos profetas, visionários, entusiastas e fanáticos. Ritschl fez a Schleiermacher uma injustiça, e ela precisa ser reparada: o conceito de religião de Schleiermacher deve ser preferido com ampla margem ao de Ritschl.

[16] *Luthardt, *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliche Leben* (1881): 621; Ludwig von Haug, *Darstellung und Beurteilung der Ritschl'schen Theologie* (Stuttgart: D. G. Bundert, 1895), 75; Leonhard Stählin, *Kant, Lotze, Albrecht Ritschl* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1884), 224; o mesmo título em inglês, *Kant, Lotze, and Ritschl: A Critical Examination* (Edimburgo: T. & T. Clarke, 1889); R. Wegener, "Kurze Darstellung und Kritik der philosophischen Grundlage der Ritschl-Herrmann'schen Theologie", *Jahrbuch für Prot. Theologie* 11/2 (1884): 221; Otto Pfleiderer, "Die Theologie Ritschl's", *Jahrbuch für Prot. Theologie* 16/1 (1889): 42-83 (nota do organizador: a referência de Bavinck é à p. 180ss.); A. L. Biedermann, *Christiliche Dogmatik,* 2 vols. (Berlim: G. Reimer, 1884-85), I, 54; Theobald Ziegler, *Die geistigen und sozialen Strömungen des neunzehnten Jahrhunderts* (Berlim: G. Bond, 1901), 482ss.; F. J. Schmidt, *Der Niedergang des Protestantismus* (Berlim: 1904), esp. 18-23.

Se as pessoas pudessem novamente ver a religião como Schleiermacher a viu, ela residiria seguramente nas profundezas do coração humano. Ela, então, nada teria a temer da ciência. A teologia, isto é, a ciência da religião, examinaria todas as religiões livremente e sem preconceito, faria um rompimento radical com o método dogmático e, em todos os seus ramos, aplicaria o método da história das religiões [alemão: *Religionsgeschichte;* holandês: *godsdienstwetenschap*]. Ela tentaria, finalmente, através do criticismo comparativo, determinar o lugar designado ao Cristianismo na história das religiões. Consequentemente, a Escritura não pode, como o foi no passado, ser estudada e usada somente com a finalidade de uma dogmática, mas deve ser interpretada historicamente e explicada em termos do ambiente no qual se originou.

A religião de Israel deve ser vista no contexto das religiões das nações ao redor, a saber, Babilônia, Assíria, Egito, Pérsia, *etc.* (Wellhausen, Duhm, Smend, Gunkel, Fr. Delitzsch, Zimmern, Wincler, Schürer, *etc.*). O Novo Testamento tampouco deve existir isoladamente, mas forma uma parte constituinte da antiga literatura cristã (Krüger), não se distingue, como afirmou Cremer, por uma linguagem própria (Deissmann). Para entender a religião de Jesus, da igreja primitiva, dos apóstolos, especialmente a de Paulo e João, toda a história cultural da época tem de ser estudada – não somente os conceitos que ocorrem na literatura oficial de judeus e pagãos, mas particularmente a vida religiosa, as disposições, experiências, fantasias religiosas, *etc.*, como são encontradas entre as pessoas. Se esse método for seguido, descobriremos que todas as ideias do Novo Testamento sobre a pessoa de Cristo, sua concepção sobrenatural, seu messianismo, sua natureza divina, seus milagres, sua ressurreição, sua ascenção e assim por diante (Bousset, Pfleiderer), sobre o reino de Deus (Weiss), sobre angelologia e demonologia (Everling), sobre o Espírito Santo e suas operações (Gunkel, Weinel), sobre o pecado (Wrede), sobre o batismo (Heikmüller), sobre a comunhão (Eichhorn), sobre a redenção (Brüchner), sobre espírito e vida (Sokolovski), sobre o anticristo (Bousset), sobre o Apocalipse de João (Gunkel, Vischer), *etc.*, surgiram de todos os tipos de elementos judeus e pagãos. Então o Cristianismo, em sua totalidade, nada mais é que uma "religião sincretista" (Gunkel).[17]

Na história do dogma, Harnack já começou com a prática de relacionar o desenvolvimento da religião cristã com o desenvolvimento da cultura e a explicar o dogma cristão em termos de helenização do Cristianismo. Os eruditos que seguem seu exemplo agora tentam explicar o desenvolvimento da igreja e do dogma em termos da ampla variedade de influências pré- e pós-cristãs e a transformar esse desenvolvimento em uma história ampliada da religião cristã, que

[17] Além das obras escritas pelos autores mencionados acima, que tratam de tópicos específicos, as seguintes podem ser consultadas para um conhecimento geral da abordagem da história das religiões: Paul Wernle, *Die Anfänge unserer Religion,* 2ª. ed. (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1904), traduzida para o inglês como *The Beginnings of Christianity* (Nova York: G. P. Putnam, 1903); Hermann Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments* (Götingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1903); J. Weiss, "Heitmüller, 'Im Namen Jesu'", *Theologische Rundschau* 6 (maio de 1904): 186ss.; Bousset, "Die Religionsgeschichte und das Neue Testament Theologie", *Theologische Rundschau* 6 (maio de 1904): 265-77, 311-18, 353-65.

precede e forma a base da igreja organizada e do dogma formulado (Tischhäuser, Paul Drews, Jüngst, Schian, Sell, *etc.*). Eles propõem tratar a dogmática de acordo com o mesmo método da história das religiões. Embora nenhum manual de dogmática desse tipo jamais tenha visto a luz do dia, Ernst Troeltsch, em Heidelberg, demonstrou com suficiente clareza as conseqüências com as quais o método da história das religiões tem de lidar. Portanto, não é de se estranhar que teólogos de todas as correntes tenham rejeitado esse método e tentem manter a independência da religião e o caráter absoluto do Cristianismo.[18] Não somente ficaremos desiludidos se esperarmos que o Cristianismo possa ser deduzido de todos os tipos de elementos estranhos judaicos e pagãos e entendido como uma religião sincretista, mas o método da história das religiões também acarreta o perigo de querermos ver analogias em todos os lugares, colocá-las em algum contexto histórico, construirmos a história em termos de ideias evolucionistas preconcebidas e, assim, negligenciarmos aquilo que é particular e único em cada religião e nos fenômenos religiosos. Esse método da história das religiões é ainda menos aplicável na dogmática. Certamente, o teólogo dogmático tem a obrigação de estar familiarizado com a história das religiões e tirar proveito da iluminação fornecida por ela. Mas isso é algo totalmente diferente daquilo que os proponentes do método da história das religiões têm em mente. Eles acreditam que a essência da religião e do Cristianismo, o lugar que cada religião ocupa e o valor a ser atribuído a cada uma deve ser determinado e estabelecido somente pela pesquisa histórica comparativa. Essa é uma exigência que não pode ser cumprida. Ninguém pode ou deve se desfazer de sua fé, e essa abordagem teoricamente faz com que a pessoa assuma uma posição altamente sectária com relação ao Cristianismo, porque decreta, de antemão, que a religião cristã, ao contrário de seu próprio testemunho, é uma entre muitas religiões e constitui uma fase passageira no processo religioso da humanidade. Consequentemente, para a dogmática, nenhum outro resultado pode ser esperado desse método a não ser que ele coloque fim à sua existência ou a reduza a um número de generalidades vagas, que não beneficiam ninguém.

[18] Cf. Max Reischle, *Theologie und Religionsgeschichte* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1904); Lemme, *Religionsgeschichtliche Entwicklung oder göttliche Offenbarung* (Karlruhe, 1904); E. Von Dobschütz, *Probleme des apostolischen Zeitalters* (Leipzig: J. C. Hinrich's, 1904), pp. 126ss. Nota do organizador: Veja também E. Von Dobschütz, *The Apostolic Age,* trad. F. L. Pogson (Londres: P. Green, 1909); Carl Clemen, *Die religionsgeschichtliche Methode in der Theologie* (Giessen: J. Ricker, 1904); Karl Girgensohn, *Die moderne historische Denkweise und die christliche Theologie* (Leipzig: A. Deichert, 1904); C. F. Georg Heinrici, *Dürfen wir noch Christen bleiben?* (Leipzig: Dürr, 1901); *idem, Theologie uns Religionswissenschaft* (Leipzig: Dürr, 1902); L. Ihmels, *Die Selbständigkeit der Dogmatik gegenüber der Religionsphilosophie* (Erlangen: Deichert, 1901); *idem,* "Blicke in die neuere dogmatische Arbeit", *Neue Kirchl. Zeitschrift* 13 (julho de 1905): 505-22; Karl Beth, *Das Wesen des Christentums und die moderne historische Denkweise* (Leipzig: Deichert, 1904); F. W. Nösgen, "Die Religionsgeschichte und das neue Testament", *Neue Kirchl. Zeitschrift* 12 (1904): 923-55;F. Kattenbusch, "Die Lage der systematischen Theologie in der Gegenwart", *ZThK* 15 (março de 1905): 103-46; P. Biesterveld, *De jongste methode voor de verklaring van het Nieuwe Testament* (Kampen: Bos, 1905).

6
Dogmática Reformada

Embora concordem em muitas áreas, luteranos e calvinistas desde o início tiveram importantes diferenças entre si – geográfica e teologicamente. No coração da diferença teológica estava uma diferença da ênfase máxima. A questão primária feita pelos luteranos é ***antropológica****: "Como posso ser salvo?". A justiça pelas obras foi vista como um grande afastamento da verdade do evangelho. Os reformados, ao contrário, tentavam explorar os fundamentos da salvação no conselho eletivo de Deus e faziam uma pergunta* ***teológica****: "Como a glória de Deus é promovida?". Evitar a idolatria é a maior preocupação dos reformados. Doutrinas como as da eleição, justificação, regeneração e sacramentos eram mais ricas e mais multifacetadas entre as igrejas reformadas do que entre as luteranas.*

A teologia reformada começa com Zwínglio, cujo ponto de partida na dependência radical que a humanidade tem do Deus soberano e gracioso foi desfigurado por vestígios de ideias filosóficas humanistas. Calvino foi um pensador mais sistemático, e um teólogo completamente bíblico e prático. Graças à influência de Calvino, a fé reformada se espalhou da Suíça para a França, Alemanha, Países Baixos e Ilhas Britânicas. Embora a reforma inglesa tenha tido um forte tom reformado no século 17, a indiferença anglicana levou ao movimento puritano. Foi na Escócia, sob a direção de John Knox, que o Calvinismo floresceu. Embora a teologia reformada do palatinado (Heidelberg) tenha se desenvolvido de forma independente do próprio Calvino, é um erro acentuar as diferenças teológicas com a reforma suíça.

No século 17, teólogos reformados como Junius Zanchius e Polanus se afastaram da "teologia bíblica" de Calvino para uma mais escolástica, que fazia paralelo à teologia desenvolvida nos tempos medievais. A teologia reformada desse tipo alcançou um ponto final em declarações confessionais como os Cânones de Dordt *(1618-19), a* Confissão de Fé *e o* Catecismo de Westminster *(1646), e o* Consenso Helvético *(1675). Contudo, desafios diretos à fé reformada também se desenvolveram. O Racionalismo, o misticismo, o subjetivismo, o anabatismo, o socianismo, o arminianismo e o cartesianismo levantaram suas cabeças. Um aliado dessa última escola foi a teologia federativa de Cocceius (1603-69). Na Holanda, a teologia esco-*

lástica de homens como G. Voetius foi eclipsada pela teologia cartesiana e cocceiana. Afastamentos da fé reformada foram particularmente notáveis na Academia Francesa de Saumur, onde Moisés Amiraldo introduziu o universalismo racionalista na igreja. A confusão sobre o Puritanismo inglês durante a Guerra Civil contribuiu para o crescimento de grupos batistas e do deísmo. Durante o século 18, a teologia reformada declinou, enquanto o racionalismo ganhava terreno.

Ao atingirmos o século 19, um movimento evangélico de renovação (o Réveil) competiu com a teologia modernista pela alma das igrejas reformadas. Experiências como a da Escola Parisiense, representada por Auguste Sabatier, tentaram casar ortodoxia e racionalismo. Aqui a influência do Metodismo wesleyano também merece ser mencionada, assim como o Movimento de Oxford, que levou vários anglicanos para a igreja de Roma. Em tudo isso, um alto nível de tolerância e um forte desejo de unir as igrejas foi um sério desafio para o Calvinismo do século 19. O mesmo deve ser dito sobre a afluência crescente da evolução darwinista. A teologia reformada foi introduzida na América por muitas direções, que incluem Inglaterra, Escócia, França, Holanda e Alemanha. Uma distinção precisa ser feita aqui entre o Calvinismo puritano, que lançou raízes na Nova Inglaterra, e o Calvinismo Presbiteriano Escocês, que foi levado para os estados do sul e do centro. Correntes divergentes incluem os presbiterianos da "velha escola" de Princeton (Archibald Alexander, Charles Hodge, A. A. Hodge, Benjamin Warfield). Além disso, uma corrente reavivalista que dá continuidade ao espírito do Grande Avivamento e uma corrente modernista podem ser observadas. O Cristianismo reformado está em crise na América. Não há um futuro promissor para o Calvinismo na América.

Luteranos e Calvinistas

[54] Apesar de toda a conformidade que há entre elas – que se estende até mesmo à confissão da predestinação – houve, desde o princípio, uma importante diferença entre a Reforma alemã e a suíça. As diferenças nos países e nas pessoas em que Lutero e Zwínglio desempenharam seu papel, as diferenças entre os dois quanto à origem, formação, caráter e experiência contribuíram para separar seus caminhos. Não demorou muito para se tornar evidente que os dois reformadores tinham opiniões diferentes. Em 1529, em Marburg, um acordo tinha sido feito – mas somente no papel. E quando Zwínglio morreu e Calvino, apesar de sua elevada consideração pela abordagem conciliatória de Lutero em relação à doutrina da Ceia do Senhor, basicamente se colocou ao lado de Zwínglio, a divisão entre o Protestantismo luterano e o reformado se aprofundou e se tornou um fato que não pôde mais ser negligenciado. As pesquisas históricas sobre as diferenças características entre eles em anos recentes demonstraram claramente que, na base da separação, há uma diferença de princípio. Em épocas passadas, os eruditos simplesmente resumiam as diferenças dogmáticas sem reduzi-las

a um princípio comum.[1] Max Goebel, ao contrário, foi o primeiro a produzir uma explicação histórica e fundamental da diferença entre eles.[2] Desde então, várias pessoas - Ullmann, Semisch, Hagenbach, Ebrard, Herzog, Schweizer, Baur, Schneckenburger, Guder, Schenkel, Schoeberlein, Stahl, Hundeshagen, para mencionar apenas alguns – continuaram essa pesquisa.[3] A diferença parece ser melhor comunicada dizendo que o cristão reformado pensa teologicamente, e o luterano, antropologicamente. A pessoa reformada não se contenta com um ponto de vista exclusivamente histórico, mas eleva seus olhos para a ideia, para o eterno decreto de Deus. Em contraste, o luterano toma sua posição no meio da história da redenção e não sente necessidade de entrar mais profundamente no conselho de Deus. Para o reformado, portanto, a eleição é o coração da igreja; para o luterano, a justificação é o artigo pelo qual a igreja fica de pé ou cai. Entre os reformados, a questão primária é: Como a glória de Deus pode ser promovida? Entre os luteranos, a questão é: Como o ser humano obtém a salvação? A luta dos reformados é, acima de tudo, contra o paganismo – idolatria; a dos luteranos, contra o Judaísmo – justificação pelas obras. O reformado só descansa quando consegue seguir o curso de todas as coisas retrospectivamente até chegar ao decreto de Deus, indo ao encalço do "motivo" das coisas, e, prospectivamente, fazer todas as coisas serem subservientes à glória de Deus; o luterano se contenta com o "o que" e desfruta a salvação da qual ele, pela fé, é um participante. A partir dessa diferença de princípio, as controvérsias dogmáticas entre eles (com respeito à imagem de Deus, pecado original, pessoa de Cristo, ordem da salvação, sacramentos, governo eclesiástico, ética, *etc.*) podem ser facilmente explicadas.

O INÍCIO DA TEOLOGIA REFORMADA

É muito mais difícil descrever a história da teologia reformada do que a da teologia luterana. A igreja reformada não é limitada a um país e nação, mas se expandiu por vários países e nações. Aquilo que é tipicamente reformado não foi registrado em uma só confissão, mas encontrou expressão em muitos credos. O desenvolvimento dogmático nas doutrinas da eleição, justificação, regeneração, sacramentos, *etc.*, é muito mais rico e mais multiforme nas igrejas reformadas do que nas luteranas. E, finalmente, a história da teologia reformada tem sido muito menos estudada que a das outras igrejas. Esse é um campo de estudo ainda não cultivado.

[1] Por exemplo, Johannis Hoornbeek, *Summa Controversiarum Religionis* (Utrecht, 1653), 618.

[2] Max Goebel, *Die religiöse Eigenthümlichkeit der lutherischen und der reformierten Kirche* (Bonn: Adolph Marcus, 1837).

[3] As obras desses teólogos são discutidas de forma crítica por Heinrich Voigt, *Fundamentaldogmatik* (Gotha: F. A. Perthes, 1874), 307-480; cf. J. H. Scholten, *De Leer der Hervormde Kerk in hare Grondbeginselen*, 2ª. ed., 2 vols. (Leiden: P. Engels, 1861, 1862), II, 309ss.; Paul Losbstein, "Zum evangelischen Lebensideal in seiner lutherischen und reformierten Ausprägung", in *Collected Works: A Corpus of the Monographic Publications of Paul Lobstein (1850-1922)*, 2 vols. (Chicago: University of Chicago, 1977), vol. 2; H. Hastie, *The Theology of Reformed Church in Its Fundamental Principles* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1904), 32-44, 129-77; F. Kattenbusch, "Protestantenverein", *PRE*[3], XVI, 156.

A teologia reformada começa com Zwínglio. Em sua obra, as ideias básicas já estão presentes – o ponto de partida teológico, a dependência absoluta por parte da humanidade, a predestinação, a natureza humana de Cristo, o conceito espiritual da igreja e dos sacramentos, a importância ética e política da Reforma. Mas ainda há muitas lacunas na teologia de Zwínglio. Como resultado de seu humanismo, ele não avaliou as profundezas do pecado e da expiação; como resultado de seu espiritualismo, ele interpretou abstrata e dualisticamente Deus e o homem, a justiça divina e a humana, o sinal e a coisa significada no sacramento, como opostos. A clareza e a lucidez do pensamento de Zwínglio não compensaram sua falta de profundidade. Ele nunca chegou perto de elaborar um sistema fechado, simétrico e coerente. Zwínglio apenas traçou os contornos gerais dentro dos quais vários grupos de igrejas reformadas se desenvolveram. Ele aproveitou o gênio organizacional e a mente sistemática de Calvino para dar à Reforma suíça sua doutrina claramente definida e sua organização estável. A teologia de Calvino já tinha assumido uma forma firme na primeira edição das *Institutas* (1536). Há expansão e desenvolvimento, mas não há mudança. Calvino difere de Zwínglio por banir todas as ideias filosóficas e humanistas e se apegar tão firmemente quanto possível à Escritura. Além disso, de forma mais bem-sucedida que Zwínglio, ele mantém a objetividade da religião cristã, da aliança de Deus, da pessoa e obra de Cristo, da Escritura, da igreja e dos sacramentos, e, portanto, está em uma posição mais forte para resistir aos anabatistas. Além disso, ele supera tanto a antítese de Lutero entre o espiritual e o secular quanto a antítese de Zwínglio entre a carne e o espírito e, portanto, embora seja rigorista, de forma alguma ele é ascético. Finalmente, ele introduziu unidade e sistema a seu pensamento – algo que nem Lutero nem Zwínglio conseguiram fazer – e, contudo, manteve consistentemente a conexão desse pensamento com a vida cristã. No decorrer do tempo, Calvino conquistou toda a Suíça em apoio às suas posições – até mesmo sobre a doutrina da Ceia do Senhor (*Consensus Tigurinus*, 1549) e a predestinação (*Consensus Genev.*, 1552, *Segunda Confissão Helvética*, 1564).[4] Logo as *Institutas* de Calvino eram estudadas em toda parte. Mais tarde, recorreram a Calvino os moradores de Berna, assim como os de Genebra, Zurique, Basiléia e Schaffhausen. Na Suíça do século 16, a teologia era estudada completamente segundo o modelo de Calvino por Beza, *Tractationes theol.* (1570), Pedro Mártir, Vermigli, *Loci Communes* (1576), Musculus, *Loci Communes* (1560, 1567) e Aretius, *Theol. problemata* (1579).

Da Suíça, a teologia de Calvino se espalhou para a França. Com um longo prefácio, ele dedicou suas *Institutas* ao Rei Francisco I, em 1536, e tornou-se a alma da Reforma francesa. Seus ensinos eram geralmente aceitos e suas obras foram traduzidas para o francês e distribuídas por toda parte. As pessoas procuravam nele conselho e conforto, e muitos foram a Genebra para serem treinados para o ministério da Palavra. Os teólogos mais proeminentes da França nessa

[4] Karl B. Hundeshagen, *Die Conflikte des Zwinglianismus, Luthertums und Calvinismus in der bernischen Landeskirche von 1532-1558* (Berna: C. A. Jenni, Sohn, 1842).

época foram: Chandieu (m. 1591), que, sob os pseudônimos de Sadeel e Zameriel, escreveu vários tratados teológicos, *de verbo Dei de Christi sacerdotio, de remissione peccatorum*, etc.; Marlorat (m. 1562), autor de *Thesaurus S. Scripturae in locos comm. rerum et dogmatum*, publicado em 1574 por Feugueraeus; e du Plessis Mornay (m. 1623), conhecido por seu *Traité de l'Église* (1578), *Traité de la vérité de la religion chrétienne* (1581), e, particularmente, por seu *Le mystère d'iniquité c'est à dire l'histoire de la papauté* (1611) (notoriamente impreciso em suas citações).

Por meio dos refugiados que iam para Ost Friesland, Palatinado, Kleefsland e Genebra, e por meio da influência pessoal do próprio Calvino, o Calvinismo penetrou na Holanda muito antes da segunda metade do século 16.[5] Em 1560, as *Institutas* já tinham sido traduzidas para o holandês. Peter Dathenus, Guy de Brès, Moded, Marnix, Caspar Heydanus e outros foram calvinistas rigorosos. Muitos deles fizeram seus estudos em Genebra e Heidelberg. Mas já em 1575 foi fundada a academia de Leiden, seguida pela de Franeker, em 1585. Em Leiden, Feugueraeus, Danaeus, Saravia, Trelcatius Sr., Bastingius e Junius e, em Franeker, Lubbertus, Lydius e Nerdenus foram os professores mais famosos desse século. A atividade teológica consistia primariamente em polêmicas contra Roma e os anabatistas. Não obstante, ainda nessa época, um bom número de manuais dogmáticos viu a luz do dia: Gellius Snecanus, *Methodica descriptio, et fundamentum trium locorum communium S. Scr.* (1584); Bastingius, a primeira Exposição do *Catechism* (1590); Feugueraeus, *Propheticae et apostolicae, i.e., totius divinae et canonicae Scripturae thesaurus* (1574); Trelactius Sr., *Loci Communes* (1587); Junius, *Theses Theologicae* (*Opera Omnia*, I, 1592ss.).

O Calvinismo também encontrou aceitação na Inglaterra e na Escócia. Lá ele se tornou envolvido não somente em conflito com o Catolicismo romano, mas também com a reforma empreendida a partir da elite, pelo Rei Henrique VIII e a Rainha Elizabeth. Homens de mentalidade reformada que sob o reinado da Rainha Mary fugiram para o continente, encontraram ali os ensinos de Calvino (Bullinger, Beza, Martyr, *etc.*) e, em seu retorno, tiveram problemas com a indiferença da Reforma inglesa. A disputa se concentrou, inicialmente, sobre as cerimônias eclesiásticas. Em doutrina, os puritanos e anglicanos estavam, originalmente, de acordo. Até o início do século 17, a teologia inglesa era decididamente calvinista. As *Institutas* de Calvino eram ensinadas nas universidades. Até mesmo o episcopado era defendido por Cranmer, Jewel, Hooker e outros não como a única forma de governo eclesiástico, mas apenas no interesse do bem-estar da igreja.[6] Mas quando, durante e depois de 1567, os não-conformistas se separaram, dentre os quais Pilkington, Whittingham, Thomas Sampson e Humphrey de Oxford eram os mais importantes, surgiu o conflito sobre toda a política da igreja. O mais vigoroso defensor da forma de organiza-

[5] F. L. Rutgers, *Calvijns invloed op de Reformatie in de Nederlanden, voor zooveel die door hemzelven is uitgeoefend* (Leiden: D. Donner, 1899).

[6] Philip Schaff, *The Creeds of Christendom*, 3 vols. (Nova York: Harper, 1881), I, 602ss.

ção eclesiástica presbiteriana foi Thomas Cartwright, professor em Cambridge (deposto em 1570, falecido em 1603). A isso acrescentou-se, no fim do século, a controvérsia sobre doutrina. William Perkins (m. 1602) e William Whitaker (m. 1595), professores em Cambridge, ainda tentaram manter a predestinação nos nove artigos de Lambeth.[7] Eles fizeram essa proposta a Whitgift, conselheiro da Rainha Elizabeth, mas a Alta Igreja e os sentimentos pelagianos ganhavam cada vez maior supremacia. Na Escócia, porém, o Calvinismo foi introduzido com vigor por John Knox (m. 1572) e John Craig (m. 1600) e, finalmente, foi reconhecido também pelo rei em 1581.

Na Alemanha, a igreja reformada e a teologia reformada foram menos dependentes de Calvino. Em muitos aspectos, o *Catecismo de Heidelberg*, a teologia de Pareus, Ursinus, Oleviano, Hyperius e Boquinus, assim como a de à Lasco, exibe um caráter próprio. Hofstede De Groot, Ebrard e Heppe explicaram essa peculiaridade em termos da influência de Melanchthon, mas essa noção não é histórica e foi refutada adequadamente. O Professor Gooszen, em seus dois estudos sobre o *Heidelberg Catechism* (1890 e 1893), e o Dr. Van't Hooft, em seu *De Theologie van Heinrich Bullinger* (1888), explicaram essa peculiaridade de forma mais persuasiva em termos do sucessor de Zwínglio em Zurique. Não obstante, entre a teologia de Calvino e a de Bullinger não há uma diferença material singular, apenas uma diferença formal e metodológica. Trata-se da diferença entre supralapsarianismo e infralapsarianismo, entre um ponto de vista estritamente teológico e um ponto de vista federalista, uma diferença que sempre existiu nas igrejas reformadas e foi reconhecida por ambos os lados como reformada. As pessoas equivocadamente colocam em oposição posições que sempre existiram lado a lado e se tornam antitéticas simplesmente por meio de um exagero unilateral.[8] Consequentemente, em Heidelberg, o calvinista rigoroso Zanchius trabalhou ao lado de Ursinus e Oleviano.

Escolasticismo reformado

[55] O método escolástico surgiu na teologia reformada no fim do século 16. No decorrer do tempo, as pessoas perderam o interesse no estudo simples do dogma como encontramos em Calvino, Hyperius e Sohnius. Em Martyr, Sadeel e Junius, já encontramos familiaridade com as questões discutidas nos tempos medievais pelos escolásticos. Especialmente Zanchius (m. 1590), em suas obras *De Tribus Elohim, de natura Dei, de operibus Dei, de incarnatione* (*Opera Omnia* em 8 volumes, Genebra, 1619), e Polanus e Polansdorf (m. 1610) em seu *Syntagma Theologiae*, provaram estar muito familiarizados com a teologia dos pais da igreja e dos escolásticos. Depois disso, a dogmática foi tratada escolasticamente nas igrejas reformadas nesse século – na Holanda, por Trelcatius Jr., *Scholastica et methodica locorum omnium S. Scr. institutio* (1604); Nerdenus,

[7] Schaff, *Creed of Christendom*, I, 658; III, 523.

[8] Rutgers, *Calvijns invloed*, 32; cf. H. Bavinck, "Calvinistisch en Gereformeerd", *Vrije Kerk* 19 (fevereiro de 1893): 49-71, e a réplica feita pelo Prof. Gooszen em *Geloof en Vrijheid* (dezembro de 1894).

Systema theol. (1611); Macovius, *Collegia theologica* (1623, 3ª. ed., 1641), *Loci Comm. Theol.* (1626); Fr. Gomarus, *Opera theol. omnia* (Amstel., 1664); Gisb. Voetius, *Disputationes sel.* 5 partes (Utrecht, 1648-59) e especialmente por H. J. Alsted, professor em Herborn e Weissenburg (m. 1638), em seu *Theol. scholastica didactica, exhibens locos communes theol. methodo scholastica* (1618). O método escolástico, porém, estava longe de ser elogiado por todos. No Sínodo de Dordt, Macovius foi expressamente admoestado a levar em consideração o Espírito Santo, não Belarmino ou Suarez.[9] O debate de Macovius com Lubbertus e Ames,[10] e o de Maresius com Voetius estavam arraigados no mesmo método escolástico. Maresius chamou Voetius de um "teólogo de paradoxos", contando não menos que 600 paradoxos em sua teologia, e o acusou, em particular, de "desviar o lago imundo dos escolásticos para a fonte pura de Siloé".[11] Mas até mesmo onde as pessoas estavam em alerta contra a terminologia filosófica, distinções escolásticas e questões acadêmicas fúteis e apresentavam a verdade em uma forma mais simples, o século 17 ainda foi o século da objetividade. O material estava pronto e precisava ser organizado. A tradição tornou-se uma força a ser considerada. Não somente a Escritura, mas também o credo, aliás, até mesmo o tratamento dogmático do dogma, recebeu uma aura de autoridade inviolável, fazendo Camero exprimir o lamento de que, em doutrina, não se pode discordar daqueles que "são reputados como pilares"[12] (Gl 2.9) sem ser perseguido. Os teólogos mais importantes da Holanda eram Polyander, Walaeus, Thysius e Rivet (os autores da *Synopsis Purioris theologiae*), Trigland, Hoornbeek em Leiden; Macovius, Acronius, Ames, Schotanus, Bogerman, Clopenburg, Arnold, em Franeker; Ravensperger, Gomarus, H. Alting, Maresius, em Groningen; Voetius, Essenius, Mastricht, Leydecker, em Utrecht; além de Bucanus, em Lausane; Wollebius, em Basiléia, Danaeus, Francis Turretin, B. Pictet, em Genebra; J. H. Heideger e J. H. Hottinger, em Zurique; Chamier, Bérault, Garissoles, em Montauban; Tilenus, Dumoulin, Beaulieu, em Sedan; e também Benj. Basnage, David Blondel, Sam. Bochartus, Jean Mestrezat, Charles Drelincourt, Jean Daillé e especialmente os teólogos de Saumur: Camero, Amyraldus, Cappellus e Placaeus.

Na Inglaterra, a Igreja Alta e as correntes arminianas ganharam influência no século 17. Elas receberam apoio dos Stuarts, dos arcebispos e da nobreza, e foram promovidas por Bancroft (sucessor de Whitgift como arcebispo da Cantuária [1604-10], que, em um sermão pregado em 1589, defendeu o episcopado como necessário), e também por Buckingham (1625-28), arcebispo de Laud

[9] J. Heringa, "De twistzaak van Johannes Maccovius", *Archief voor kerkelijke geschiedenis* 3 (1831): 505-664; A. Kuyper Jr., *Johannes Maccovius* (Leiden: D. Donner, 1899), 82ss.

[10] Heringa, "De twistzaak van Maccovius", 643; H. E. van der Tuuk, *Johannes Bogerman* (Groningen: Wolters, 1868), 229ss.; H. Visscher, *Guilielmus Amesius: Zijn leven en werken* (Haarlem: J. M. Stap, 1894), 125ss.; A. Kuyper Jr., *Johannes Maccovius,* 315ss.

[11] S. Maresius, *Theologus paradoxus retectus et refutatus* (1649); *cf.* a réplica de G. Voetius, *Selectarum Disputationum theologicarum Pars. I-V* (Utrecht, 1648-69), V, 572-716.

[12] Alexander Schweizer, *Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche*, 2 vols. (Zurique: Orell, Fuessli,1854, 1856), II, 237.

(1628-45) e Lord Clarendom (m. 1674). Opostos a eles ainda havia muitos teólogos na Igreja da Inglaterra que, embora defendessem o episcopalismo, continuavam fiéis ao Calvinismo. Isso aconteceu com Whitgift, arcebispo da Cantuária (1583-1604) e conselheiro da Rainha Elizabeth; arcebispo Abbot (1604-33, que em 1622 caiu em desfavor); os delegados ao Sínodo de Dordt: Carleton, Hall e Davenant (professor em Cambridge, depois bispo de Salisbury e autor de *Determinationes quaestionum quarundam theologicarum* [Cambridge, 1634]). Outros incluem Ward, Goad, Balcanqual, Burton, Warton, Prynne, Rouse, Preston, Usher (*Corpus theologiae*[13] [Dublin, 1638]), Morton, Joh. Prideaux (*Lectiones theologicae, Scholasticae theologiae syntagma* [1651]), Saunderson, Hammond, Westfield, Stillingfleet (1709), Tillotson (arcebispo de Cantuária), John Pearson (*Exposition of the Creed* [1659], *Lectiones de Deo et ejus attributes*), Burnet (m. 1715, professor em Glasgow, depois bispo de Salisbury, *An Exposition of the 39 Articles*), Roger Boyle (*Summa theologiae christ.* [Dublin, 1687]), J. Forbesius a Corse (professor em Aberdeen, *Instructiones histor. theol. de doctrina christ.* [1699]), Thomas Pierce (*Pacificatorium orthodoxae ecclesiae corpusculum* [1685]), Foggius (*Theol. speculativae schema* [1712]), W. Beveridge (*Thesaurus theo. or a Complete System of Divinity* [Londres, 1710-11]), Th. Bennet (*Instructions for Studying [1] A General System or Body of Divinity [2] The 39 Articles of Religion* [Londres, 1715]). Os puritanos desse período que obtiveram forte reconhecimento foram Bradshaw, Baynolds, Baynes, Byfield, Rogers, Hooker, White, Archer, Hildersham, Davenport, Lightfoot, Seldenus, Twissus, Calamy, Gataker, Baxter, Bates, Mead, Owen, *etc.*

O arminianismo ganhou influência na Inglaterra entre os dissidentes e entre os anglicanos. Paralelamente a isso, veio da França para a Inglaterra o amiraldismo. As duas correntes geralmente caminhavam juntas e encontraram fundamento comum na teoria neonomiana, que provocou importante e duradouro conflito. Os neonomianos colocavam o fundamento da justificação na fé, como fizeram, por exemplo, os arminianos John Goodwin, amigo de Milton, em seu *The Banner of Justification Displayed, Imputatio Fidei* (1642); Richard Baxter, *Justifying Righteousness;* Dr. Dan. Williams, *Works* (1750); e Benjamin Woodbridge, *The Method of Grace in the Justification of Sinners* (1656). No campo oposto estavam outros – incorretamente chamados antinomianos; eles deveriam ser chamados de antineonomianos – que colocavam o fundamento da justificação exclusivamente na justiça imputada de Cristo. Entre eles estavam Dr. Crisp; Dr. Tully, *Justificatio paulina sine operibus* (1677); Isaac Chauncy, *Neonomianism unmasked* (1692), *Alexipharmacon, a Fresh Antidote against Neonomian Bane* (1700); John Eaton, *The Honeycombe of Free Justification by Christ Alone* (1642); William Eyre, *Vindiciae justificationis gratuitae* (1654); e outros.[14] Em geral, porém, o centro de gravidade da teologia inglesa estava não nos estudos dogmáticos, mas nos

[13] Tradução holandesa feita por Ruytingius, *'t Lichaam der Goddelyke Leer* (Amsterdã, 1656).

[14] Cf. H. Witsius, *Misc. Sacra,* II, 753ss.; James Buchanan, *The Doctrine of Justification* (Edimburgo: Clark, 1867), 176, 464; W. Gass, *Geschichte der protestanischen Dogmatik,* 4 vols. (Berlim: G. Reimer, 1854-67), II, 324; III, 311.

estudos bíblicos, histórico-eclesiásticos, patrísticos, arqueológicos e práticos, aos quais a situação política e eclesiástica naturalmente dava origem.[15]

A vida dogmática na Escócia, em comparação, era mais rica e mais vigorosa. Aqui o Calvinismo encontrou solo receptivo e foi desenvolvido ao longo de linhas mais rigorosas, mais positivas. Os teólogos mais proeminentes desse período foram: Rollock, reitor da Universidade de Edimburgo de 1583 em diante, autor de comentários sobre as cartas de Paulo, os Salmos e Daniel e – especialmente – de um tratado sobre o chamado eficaz; John Welsh de Ayr, que escreveu contra o Romanismo; John Sharp, que publicou uma harmonia dos profetas e dos apóstolos; os irmãos Simpson: Patrick, que escreveu uma história da igreja; William, que escreveu sobre as marcas de ênfase do hebraico, e Archibald, que fez uma exposição sobre os sete Salmos penitenciais. Os seguintes também precisam ser mencionados: Boyd, de Trochrigg, professor em Saumur, reitor da Universidade de Glasgow, famoso por seu comentário sobre a carta aos Efésios, que não é apenas uma interpretação, mas um verdadeiro tesouro que contém numerosos excursos dogmáticos e teológicos sobre Trindade, predestinação, encarnação, pecado, batismo, *etc.*; David Calderwood, que passou um tempo na Holanda e escreveu seu *Altare damascenum* contra o episcopado anglicano; Samuel Rutherford, professor em Saint Andrews, famoso não somente por suas cartas, mas também por muitas outras obras, *Exercitationes apol. pro divina gratia* (1637), *de Providentia*, *Examen Arminianismi*, *The Spiritual Antichrist*, *etc.*; George Gillispie, autor de *Nihil respondes*, *Male audis*, *Aaron's Rod blossoming*, *Miscellanies*; e ainda Baille, Dickson, Gurham, Dr. Strang, James Wood, Patrick Gillespie e Hugh Binning.[16] Esse desenvolvimento positivo da dogmática reformada em um certo sentido alcançou seu zênite e ao mesmo tempo seu fim nos *Cânones de Dordt* (1618-19), na *Confissão de Fé* e no *Catecismo de Westminster* (1646), no *Consenso Helvético* (1675) e nos *Artigos de Walcherse* (1693).

DESAFIOS: RACIONALISMO E MISTICISMO

[56] Já no século 17, porém, estavam presentes os princípios que corroeram a teologia reformada e causaram seu declínio. No século da Reforma não houve apenas uma versão luterana e uma calvinista, mas, ao lado delas, houve outros

[15] Gass, *Geschichte*, III, 297ss.; *A. Ypey, *Beknopte letterk gesch der syst Godgeleerdheid* (1793-98), II, 268ss. Em geral, sobre esse período, veja também: Hermann Weingarten, *Die Revolutionskirchen Englands* (Leipzig: Breitkopf und Härtel, 1868); Daniel Neal, *The History of the Puritans or Protestant Non-conformists* (Londres: J. Buckland, 1754); J. B. Marsden, *The History of the Early Puritans: From the Reformation to the Opening of the Civil War in 1642* (Londres: Hamilton, Adams & Co., 1853); *idem, The History of the Later Puritans: From the Opening of the Civil War in 1642 to the Ejection of the Non-conforming Clergy, in 1662* (Londres: Hamiltom, Adams & Co., 1854); J. Gregory, *Puritanism in the Old World and in the New* (Londres: J. Clarke, 1895); E. H. Byington, *The Puritan in England and New England,* com uma introdução por A. McKenzie (Londres: Sampson Low, Marston, 1896); John Stoughton, *History of Religion in England from the Opening of the Long Parliament to 1850,* 8 vols. (Londres: Hodder and Stoughton, 1881-84); John Tulloch, *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century,* 2 vols. (Edimburgo: W. Blackwood, 1872); F. Kattenbusch, "Anglikanische Kirche", *PRE*[3], I, 525-47; *idem,* "Puritaner", *PRE*[3], XVI, 323-48.

[16] Cf. James Walker, *The Theology and Theologians of Scotland (*Edimburgo: Clark, 1872); Henry T. Buckle, *History of Civilization in England,* 2 vols. (Nova York: D. Appleton & Co., 1861, 1862), II, cc. 17-20.

grupos. Os humanistas se opuseram à igreja de Roma e sua teologia não por uma perspectiva ético-religiosa, mas de um ponto de vista intelectual e estético. Por essa razão, os humanistas viam o reavivamento das culturas grega e romana como um meio para o desenvolvimento harmonioso da humanidade. Em adição, dois outros grupos surgiram: os anabatistas e os socinianos, que, em todas as épocas, exerceram grande influência, especialmente nas igrejas reformadas e na teologia reformada na Suíça, na Holanda, na Inglaterra e nos Estados Unidos. Eles representam os elementos místico e racional na religião e na teologia. O socianismo permanece preso à separação católica entre natureza e graça e desenvolve essa separação em uma antítese na qual a natureza, por fim, expulsa completamente a graça. Desde toda a eternidade, a matéria está em paralelo e contra Deus. O homem, sendo da terra e, portanto, terreno, nada tem em comum com Deus, exceto o domínio, o poder e o livre-arbítrio, mas não o conhecimento, a justiça ou a vida. Ele, por natureza, é mortal. Consequentemente, Cristo, que recebeu extraordinárias revelações por ser elevado aos céus, foi apenas um profeta que selou seu ensino com sua morte e, por sua ressurreição, adquiriu imortalidade. Como rei e sacerdote, que ele se tornou somente como resultado de sua ascensão ao céu, ele concede essa imortalidade a todos que o servem em fé, confiança e obediência, enquanto os outros, em algum momento, deixam de existir.[17] O anabatismo parte da mesma ideia básica: o natural e o sobrenatural, o humano e o divino, estão irremediavelmente lado a lado. Mas, enquanto o socianismo abandona a graça em favor da natureza, o anabatismo sacrifica a natureza à graça. Adão era "da terra, terreno" (1Co 15.47); a criação e toda a natureza pertencem a uma ordem inferior: material, física, carnal, impura. Cristo, porém, traz consigo do céu outra natureza, superior à natureza humana. Na regeneração, ele infunde uma nova substância nos seres humanos e, portanto, faz com que eles sejam pessoas diferentes, que não podem mais manter qualquer comunhão com os incrédulos, o mundo, o Estado, e assim por diante.[18] Ambas as correntes tendem a alimentar o subjetivismo, um rompimento com a autoridade e a autonomia humanas. Na Holanda, isso se manifestou primeiro de forma clara no arminianismo, que teve como seus precursores no século 16 Coolhaes, Coornhert, Wiggers e outros. Ele era parecido com o socianismo e,

[17] *Catechismus Racoviensis* (1609); *Bibliotheca fratrum Polonarum,* 6 vols. (Irenopoli: 1656); F. Trechsel, *Die protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin,* 2 vols. (Heidelberg: K. Winter, 1839, 1844); O. Fock, *Der Socinianismus* (Kiel: C. Schröder, 1847); *idem,* com J. J. Herzog, "Socin und der Socinianismus", *PRE*[2], XIV, 376-401; A. Harnack, *History of Dogma,* VII, 137-67; M. Schneckenburger, *Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien* (Frankfurt: H. L. Brönner, 1863).

[18] Para uma literatura primitiva sobre o anabatismo, veja J. G. Walch, *Bibliotheca theologica selecta litterariis adnotationibus instructa* (Ienae, 1757), II, 13-29; mais recentemente, veja J. Scholten, *De leer der Hervormde Kerk,* II, 271ss. A literatura sobre o anabatismo continua a crescer consideravelmente: Max Goebel, *Geschichte des christlischen Lebens in der rheinisch-westphälischen Evangelischen Kirche,* 3 vols. (Coblenz: K. Bädeker, 1849-60), I, 134ss.; A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus,* 3 vols. (Bonn: A. Marcus, 1880-86), I, 22ss.; L. Keller, *Geschichte der Wiedertäufer und ihres Reichs zu Münster* (Münster: Coppenrath, 1880); *idem, Die Reformation und die älteren Reformparteien in ihrem Zusammenhange* (Leipzig: S. Hirzel, 1885); C. Sepp, *Geschiedkundige nasporingen* (Leiden: De Breuk & Smits, 1872-75); *idem, Kerkhistorische studiën* (Leiden: E. J. Brill, 1885). J. H. Maronier, *Het inwendig woord* (Amsterdã: Tj. Van Holkema, 1890); Rudulph Hofman, "Baptisten", *PRE*[3], II, 285-93; S. Cramer, "Menno Simons", *PRE*[3], XII, 586-94; *dem,* "Mennoniteten", *PRE*[3], XII, 594-616.

no início do século 17, se opôs sistematicamente à confissão da absoluta soberania de Deus em cinco pontos: predestinação, expiação, depravação humana, conversão e perseverança.[19]

No campo da filosofia, essa corrente intelectual se expressou no cartesianismo. Em princípio, o cartesianismo foi uma completa emancipação de toda autoridade e objetividade e uma tentativa de, epistemologicamente, construir todo o cosmos a partir de dentro do sujeito, fora de seu pensamento: "Penso, logo existo; portanto, o mundo existe; portanto, Deus existe". O repúdio de toda tradição e a aparente certeza do método matemático por meio do qual Descartes concluiu a existência do mundo, de Deus e da mente, foi agradável a muitas pessoas. Ele ganhou muitos adeptos também entre os teólogos. Renerius e Regius, em Utrecht, Raey, Heerebord, A. Heydanus, em Leiden, e Roell, Bekker, John Van de Waeyen, Hautecour e Andala, todos adotaram o cartesianismo e introduziram o racionalismo na igreja. A relação entra a razão e a revelação tornou-se o tema mais crucial. A razão se emancipou da revelação e tentou recuperar sua independência. Adicionada a isso estava a teologia de Johannes Cocceius (1603-69), que, em método, era de fato muito parecida com o cartesianismo. O cocceianismo também foi uma reação à teologia tradicional e, em uma data remota – perto do fim do século 17 – entrou em aliança com o cartesianismo. O novo elemento de Cocceius, como geralmente é reconhecido hoje, não foi sua doutrina da aliança, pois isso já ocorre em Zwínglio, Bullinger, Oleviano, *etc.*, e, na Holanda, em Snecanus, Gomerus, Trelcatius, Cloppenburg e outros. O que era diferente era seu método federalista. A *Summa doctrinae de foedere et testamento* (1648), de Cocceius foi uma dogmática elaborada ao longo de linhas bíblico-históricas. Ela fez da Escritura não somente o princípio primário e a norma, mas também o objeto da dogmática, e, assim, favoreceu a teologia da Escritura contra a teologia que tinha sido legada, a aliança (*foedus*) contra o decreto, a história contra a ideia, o método antropológico contra o teológico. O perigo desse método consistia no fato de que ele transferiu aquilo que é eterno e imutável (*substantia foederis*) para a corrente daquilo que é temporal e histórico (*oeconomia foederis*), e, assim, transferiu a noção de tornar-se para o próprio Deus.

Contudo, muitos teólogos – Heydanus, Wittichius Momma, Burman, Braun, Van der Waeyen, Witsius, Camp, Vitringa, S. van Til, John d'Outrain, F. A. Lampe e outros – seguiram o método de Cocceius.[20] A controvérsia entre os seguidores de Voetius e Cocceius, e mais tarde a controvérsia entre os cocceianos verdes e secos, flexíveis e rígidos, continuou até o século 18.[21] Essa

[19] O ensino arminiano pode ser coletado a partir das seguintes obras: o *Remonstrance* de 1610, submetido aos Estados; os Atos do *Collatio Hagensis* (1611); a *Confessio* e a *Apologia pro Confessione,* redigida por Episcopius (*Opera,* II, 69ss.; 95ss.). Ela também pode ser coletada a partir das seguintes *Obras* de Arminius: *Opera Theologica Francof* (1631); J. Uytenbogaert, *Onderwijzing in de Christelijke Religie* (1640); Episcopius, *Inst.-theol.* (*Opera,* I, 11ss.); Limborch, *Theol. Christ.,* 5ª. ed. (1730); Curcellaeus, *Opera theol.* (Amsterdã, 1675).

[20] Diestel, "Studien zur Foederal Theologie", *Jahrbuch für deutsche Theologie* (1865), parte II.

[21] Nota do organizador: Gisbert Voetius (1589-1676) foi o notório defensor da ortodoxia (e da piedade) reformada contra a teologia de Arminius e de Cocceius, ambos os quais ele e seus seguidores consideraram antropocêntricos demais e teocêntricos de menos. Uma grande batalha foi travada na Igreja Reformada Holandesa entre os

controvérsia terminou, de fato, com uma vitória para Cocceius e o cartesianismo. O escolasticismo já tinha tido seus dias: a época em que a filosofia aristotélica floresceu tinha passado. As cátedras mais acadêmicas, agora, eram ocupadas pelos seguidores de Cocceius. A chegada de Lampe em Utrecht (1720) foi uma vitória para os cocceianos. Os manuais dogmáticos que passaram a ser produzidos eram, em sua maioria, de linha cocceiana. Melchior, *Systema* (1685); C. Vitringa, *Korte Grandstellingen der Godgeherdheid* [*The Basics of Theology Briefly Stated*] (1688); S. Van Til (1704); T. H. van de Honert, *Waeragtige Wegen Gods* [*The True Ways of God*] (1706); Ravestein (1716); J. Van de Honert (1735); *etc.* Na maior parte, eles ainda eram ortodoxos, evitavam toda a escolástica e divergiam em muitos pontos da antiga interpretação. Agora surgem dúvidas a respeito de uma expiação limitada, eleição, a geração do Filho (Roell), a Trindade (P. Maty), a aliança das obras (Alting, Vlak, Bekker, *etc.*), razão e revelação (Roell). Os seguidores de Voetius eram cada vez mais obrigados a se retirar em silêncio. *Merch* [*Marrow*] (1686), de Marck, e *Redelijke Godsdienst* [*Reasonable Religion*] (1700), de Brakel, foram as últimas dogmáticas escritas ao longo de linhas voetianas, mas já estavam destituídas do vigor das anteriores. Graças à influência de homens como Lodenstein, Labadie, Koelman, Lampe, Verschoor, Schortinghuis, Eswijler, Antoinette de Bourignon, *etc.*, ideias pietistas, labadistas e antinomianas também penetraram em seus círculos.

Em todas as igrejas reformadas, o desenvolvimento da teologia foi semelhante. Na França, a academia de Saumur tornou-se o centro de uma variedade de teses assustadoras. John Cameron (m. 1625) não somente se uniu a Piscator em Herborn para negar a imputação da obediência ativa de Cristo, mas também ensinou que a vontade sempre segue o intelecto e, portanto, que a submissão da vontade na regeneração não é um ato físico, mas ético.[22] Amiraldo (m. 1664), autor de *Traité de la Predestination*, transformou a doutrina comum da vontade revelada de Deus (*voluntas signi*), a sincera e bem-intencionada oferta da graça, em um decreto separado que precede o da eleição. Ao fazer isso, ele lançou um fundamento remonstrante sob o edifício calvinista e correu o risco de elevar a impotência humana para crer à condição de um estatuto moral, arriscando-se a elevar essa falha à condição de um exemplo a ser seguido. Em sua obra *The Mystery of Punctuation Revealed* (*Arcanum punctuationis revelatum*), publicada anonimamente em Leiden por Erpenius, Louis Cappel (m. 1658) afirmou que, com respeito à sua configuração (*quoad figuram*), a pontuação vocálica hebraica tinha sido inventada posteriormente e inserida no texto por estudiosos judeus, uma interpretação que provocou objeção por parte de Buxtorf (1648).

dois grupos a respeito da designação de professores para as faculdades de teologia da Universidade Holandesa. Os seguidores de Voetius tendiam a favorecer a tradição filosófica de Aristóteles, enquanto os seguidores de Cocceius favoreciam a filosofia de Descartes.

[22] Gaston Bonet-Maury, "Jean Cameron", in *Études de théologie et d'histoire,* pela faculdade teológica protestante de Paris em honra à faculdade teológica de Montaubon, por ocasião do tricentenário de sua fundação (Paris: Fischbacher, 1901), 79-117.

Em seu *Critica sacra* (1650), Cappel ensinou que o texto hebraico não foi corrompido, e, em seu *Diatribe de veris et antiquis Hebraeorum literis* (1645), ensinou que o manuscrito samaritano era mais antigo que o manuscrito de pedra dos hebreus. Em *The State of fallen Man before Grace* (*de statu hominio lapsi ante gratiam* [1640]), Placaeus negou a imputação imediata do pecado de Adão. Claude Pajon (m. 1685) negou a necessidade de graça interna e se opôs a Jurieu em seu tratado sobre *Nature and Grace* (*Traité de la nature et de la grace* [1687]). Na França, portanto, o debate teológico se concentrou especialmente na natureza da graça subjetiva.[23] Cameron a restringiu à iluminação do intelecto, Amyrald tornou a graça objetiva em graça universal, e Pajon ensinou que a graça universal objetiva era supérflua. Tudo isso preparou o caminho para o deísmo e o racionalismo.

Na Inglaterra, houve grande diversidade entre os não-conformistas. Depois da Assembléia de Westminster, os presbiterianos diminuíram em número e declinaram em influência e tiveram de abrir caminho para o independentismo, que foi abraçado já no século 16 por Robert Browne, Johnson, Ainsworth e John Robinson (m. 1625).[24] O independentismo cresceu em poder e prestígio durante a Guerra Civil. Na Assembléia de Westminster, os presbiterianos ainda eram a maioria e os independentes tinham apenas umas poucas vozes: Thomas Goodwin (m. 1680), Philip Nye (m. 1672), Jeremias Burroughs (m. 1646), William Bridge (m. 1670), William Carter (m. 1658), Sydrach Simpson (m. 1658), Joseph Caryll (m. 1673) e outros. Mas, presentes em um encontro realizado em Londres, em 12 de outubro de 1658, houve representantes de mais de cem igrejas independentes. Ali foi redigida a *Declaração de Savoy*. Ela foi traduzida para o latim por Hoornbeeck em 1659 e impressa no verso de sua *Epistola ad Duraeum de Independentismo.*[25] Seu teólogo mais proeminente foi John Owen (1616-83), de cujas obras foi publicada uma edição em Londres (1826), em 21 volumes. O *Treatise on Christian Doctrine*, de Milton, foi publicado em Cambridge, em 1825.[26]

A crença batista ocorreu esporadicamente na Inglaterra no século 16, mas só estabeleceu suas próprias congregações em 1633. Em 1644, os batistas tinham sete congregações dentro de Londres e 47 fora dessa cidade. Em 1677, os batistas publicaram uma *Confession of Faith* que diferia da Confissão de Westminster e da Declaração de Savoy apenas no governo da igreja e no batismo. Com base nessa confissão, William Collins, em 1693, publicou um catecismo que teve aceitação geral. Os batistas gerais, arminianos, ou do livre-arbítrio são diferentes dos batistas calvinistas. Em anos posteriores, a crença batista foi

[23] Cf. A. Schweizer, *Die protestantischen Centraldogmen*, II.

[24] Cf. a respeito de Robinson, *Nederlands Archief van Kerkelyke Geschiedenis* 8 (1848): 369-407.

[25] P. Schaff, *Creeds of Christendom*, 6ª ed., 3 vols. (Nova York: Harper, 1931; reimpressão, Grand Rapids: Baker, 1983), I, 820-40; III, 707, 729.

[26] Cf. R. Libach, "John Milton als Theologe", *Theologische Studien und Kritiken* 51 (1879): 705-32; veja também J. Fletcher, *The History of the Revival and Progress of Independency in England*, 4 vols. (Londres: John Snow, 1847-49); veja Schaff, *Creeds of Christendom*, I, 820, para literatura complementar.

propagada especialmente nos Estados Unidos por Roger Williams (m. 1683). Ela não fez muito pela dogmática, mas, na pessoa de John Bunyan (m. 1688), Robert Hall, John Foster, *etc.*, produziu poderosos pregadores.[27]

Na área da religião e da teologia, o período da Guerra Civil foi uma época de imensa confusão na Inglaterra. Todos os tipos de ideias e tendências rodopiaram ao redor e através umas das outras. Logo, os diferentes grupos seriam chamados de "seitas", mas, concordando com Weingarten,[28] é melhor interpretá-los como formações variadamente matizadas dentro da grande coalizão do "Povo Santo". Posições e sentimentos arminianos, batistas, milenaristas, antinomianos e até mesmo libertinos encontravam aceitação. O individualismo religioso exerceu influência, alcançando seu zênite no quaquerismo. A emancipação da tradição, dos credos e da organização eclesiástica culminou numa situação na qual cada crente era independente, separado da Escritura, possuindo, dentro de si mesmo – sua mente, a luz interior – a fonte de sua vida e de seu conhecimento religioso. Tudo aquilo que é objetivo – a Escritura, Cristo, a igreja, o ofício, os sacramentos – foi deixado de lado. Os crentes viviam por seus próprios princípios, distinguindo-se em sociedades por suas próprias tradições, costumes, vestuário e assim por diante. George Fox (1624-90), autor de *Works* (3 vols., Londres [1694-1706]), foi o fundador dessa seita; Robert Barclay (1648-90), autor de *Apology for the True Christian Divinity*, seu teólogo; e William Penn (1644-1718) seu estadista.[29]

Todas essas correntes individualistas pavimentaram o caminho para o deísmo. O realismo do caráter popular do inglês, o nominalismo de Roger Bacon e William de Occam e a filosofia empirista de Francis Bacon (m. 1626) lançaram o fundamento para ele. E quando, no século 17, a isso se acrescentou a confusão de convicções religiosas e toda a Inglaterra foi dividida em partidos e seitas, ocorreu a muitas pessoas que a essência da religião só podia consistir naquilo que todas elas tinham em comum. O latitudinarianismo encontrou aceitação e resultou no deísmo. A marcha dos deístas começou com Herbert de Cherbury (m. 1648), que, em seu *De veritate* (1624) e *De religione gentilium* (1645) reduziu a essência da religião a cinco verdades: a existência de Deus, o culto a Deus, virtude, arrependimento e retribuição. Essa religião original, verdadeira e pura, ele dizia, foi falsificada em uma variedade de formas pelos sacerdotes. Esse foi o programa dos deístas. Dessa base, vários pensadores entraram na batalha con-

[27] Schaff, *Creeds*, I, 845-59, III, 738-56. J. M. Cramp, *Baptist History: From the Foundation of the Christian Church to the Close of the Eighteenth Century* (Londres: Elliot Stock, 1868); R. Hofmann, "Baptisten", *PRE*³, II, 385-93.

[28] Nota do organizador: veja a próxima nota.

[29] William Sewel, *History of the Rise, Increase, and Progress of the Christian People Called Quakers*, escrito originalmente em baixo-holandês e também traduzido para o inglês (Londres: J. Sowle, 1725); Thomas Evans, *An Exposition of the Faith of the Religious Society of Friends* (Filadélfia: Kimber & Sharpless, 1828); M. Schneckenburger, *Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien* (Frankfurt a. M.: H. L. Brönner, 1863), 69ss.; H. Weingarten, *Die Revolutionskirchen Englands* (Leipzig: Breitkopf und Hartel, 1868), 364ss.; Möhler, *Symbolik* (Regensburg: G. J. Manz, 1873), 492ss.; P. Schaff, *Creeds*, I, 859-78; R. Buddensieg, "Quäker", *PRE*³, XVI, 357-80.

tra a revelação. John Locke (m. 1704), autor de *The Reasonableness of Christianity* (1695), atribuiu à razão a decisão a respeito da revelação. John Toland (m. 1722), autor de *Christianity not Mysterious* (1696), afirmou que o Cristianismo não apenas nada continha *contra* a razão, mas também nada continha *acima* da razão. Anton Collins (m. 1729), autor de *Discourse on Freethinking* (1713), recomendou o pensamento *livre*, *i.e.*, descrente. Thomas Woolston (m. 1731) escreveu seus *Discourses on the Miracles of Our Saviour* (1727-30) e tentou explicá-los pela alegoria. M. Tindal (m. 1733), autor de *Christianity as Old as Creation* (1730), colocou de lado toda revelação. O deísmo terminou em ceticismo com Henry Dodwell, autor de *Christianity Not Founded on Argument* (1742). E, na filosofia, esse ceticismo foi aperfeiçoado por David Hume.[30]

O DECLÍNIO DA TEOLOGIA REFORMADA

[57] Por volta de 1750, a teologia reformada, em toda parte, entrou em declínio. Os elementos responsáveis por essa decomposição, já presentes no século anterior, continuaram a ter seu efeito, corroendo a dogmática. Depois do cocceianismo na Holanda, emergiu a Era da Tolerância (1740-70). O poder da verdade foi negado; as pessoas se afastaram das confissões da igreja para a Escritura e abandonaram as doutrinas características da fé reformada, tais como o pecado original, a aliança das obras, expiação limitada, *etc.* Em uma roupagem bonita e em nome do biblicismo, uma variedade de erros remonstrantes e socinianos veio à tona. Na melhor das hipóteses, aqueles que professavam a religião reformada aceitavam a teologia que tinham "em família", mas não colocavam nela seu coração nem se manifestavam livremente sobre seu conteúdo. A velha dogmática [simplesmente] tornou-se um objeto de estudo histórico. O Professor Bernh. de Moor escreveu um *Commentarius perpetuus in Marckii Compendium*, 6 vols. (Leiden, 1761-71); e Martino Vitringa comentou a *Doctrina Christ. Religionis*, de seu pai, Campegius, em *Doctrina Christ. religionis per aphorismos summatim descripta*, 9 vols. (Amsterdã, 1761).[31] Os mais notáveis entre aquelas poucas pessoas que ainda colocavam o coração e a alma na velha doutrina reformada, defendendo-a e desenvolvendo-a com talento, foram Alex. Comrie (m. 1774), *A. B. C. des geloofs* (1739), *Eigenschappen des zaligmakende geloofs* (m. 1774), *Verklaring van den Catechismus* (1753), *Brief over de Rechtvaardigmaking* (1761); Nic. Holtius (m. 1773), *Verhandeling over de Rechtvaardigmaking door het geloof* (1750); e J. J. Brahé, *Aanmerkingen Wegens de vijf Walch art.* (1758). Comrie e Holtius, em seu *Examination of the Tolerance Project*, em 10 lições (Amsterdã, 1753-59), juntaram-se à batalha contra os "tolerantes", entre os quais

[30] G. V. Lechler, *Geschichte des englischen Deismus* (Stuttgart: J. G. Cotta, 1841); E. Troeltsch, "Deismus", *PRE*[3], IV, 532-59.

[31] Nota do organizador: O título completo da obra de Vitringa é *Doctrina christianae religionis, per aphorismos summatim descripta: Editio sexta. Cui nunc accedit* ὑποτύπωσις *[hypotipōsis] theologiae elenticae in usum scholarum domesticarum Campegii Vitringae, curante* Martino Vitringa, *qui praefationem, prolegomena et adnotationes adjecit, nec non analysin v. cl.* Theodori Scheltingae.

os professores J. van de Honert, J. J. Schultens e Alberti tiveram de suportar o ataque. Merece menção J. C. Appel, conhecido especialmente por sua luta pela Ceia do Senhor: *Zedig en Vrijmoedig Onderzoek* (1763); *Over het avondmaal* (1764); *Aanmerkingen over het Rechte Gebruik van het Evangelie; Vervolg van de Aanmerkingen* e *De Hervormde Leer* (1769).

Mas, a partir de 1770, a assim chamada *neologia* ganhou influência. O deísmo inglês, a incredulidade francesa e o racionalismo alemão encontraram solo fértil na Holanda. A revolução significou uma grande reviravolta. A ortodoxia, na forma de um supranaturalismo não racionalista, mas racional, moderado, bíblico, foi levada para o século 19 e foi representada por P. Chevallier, *Schema Institutionum theol.* (1773-75); Br. Broes, *Institu. Theol. theor.* (1788); J. van Nuys Klinkenberg, *Onderwijs in den godsdienst* 12 vols. (1780); Samuel van Emdre, *Katechismus der Heilige Godgeleerdherd* (1780); W. E. de Perponcher, *Beschouw, Godg.* (1790); e, acima de tudo, por H. Muntinghe, *Pars theologiae Christ. theoretica* (1800).

A mesma coisa aconteceu em outros países. No século 18, a França não tinha mais uma teologia reformada própria. A revogação do Edito de Nantes (1685) baniu as melhores mentes do país. No século 18, Paul Rabaut (m. 1794) e Antoine Court (m. 1760) ganharam fama como os "restauradores" da igreja reformada na França. Os pregadores franceses, via de regra, recebiam seu treinamento em Lausane, onde um seminário tinha sido iniciado ao longo das linhas propostas por Antoine Court. Na Suíça, o *Consensus Helveticus* (1675) mostrou-se incapaz de estancar a corrente do racionalismo. J. R. Wettstein e seu filho na Basiléia, J. C. Suicerus e seu filho Henri, em Zurique, e Mestrezat e Louis Tronchin em Genebra já faziam objeções a essa confissão.[32] Já em 1685, foram feitas tentativas para deixá-la de lado, tentativas que foram coroadas de êxito no século 18 em Genebra, Basiléia, Appenzell, Zurique e Berna, entre outras. Na pessoa de J. F. Osterwald, pregador em Neuchâtel (m. 1747), testemunhamos a transição da ortodoxia do século 17 para o racionalismo do século 18. Em seu *Traité des sources de la corruption, qui regne aujourd'hui parmi les Chrétiens* (1700), seu *Catechisme* (1702), e seu *Compendium theol. Christ.* (1739), ele lamenta a morte da ortodoxia e elegantemente prolonga os dogmas, mantém silêncio sobre muitos pontos doutrinários (*e.g.*, eleição) e busca a renovação da moralidade. Junto com Osterwald, J. A. Turrentin (m. 1737), autor de *Opera*, 3 vols., e S. Werenfels (m. 1740), autor de *Opuscula*, 2ª. ed. (1739), formaram o triunvirato suíço. A ortodoxia moderada que eles virtualmente representavam levou à afirmação da heterodoxia em J. J. Zimmerman (m. 1757), autor de *Opuscula* (1751-59); J. J. Lavater (m. 1759), autor do artigo sobre *Geneva* na *Encyclopédie*, editada por Diderot e d'Alembert; e J. Vernet, autor de *Instruction Chrétienne* (1754). O método matemático de Wolf foi aplicado à teologia por D. Wyttenbach, *Testament theol. dogm. methodo scientifica pertractat*, 3 vols. (1747); J. F. Stapfer, *Institut. theol. ... ordine scientifico dispositae*, 5 vols. (1743) e *Grundlegung zur wahren Religion* (Zurique, 1751-52); e Bernsau (mais tarde pro-

[32] A. Schweizer, *Die protestantischen Centraldogmen*, II, 663ss.

fessor em Franeker), *Theol. dogmatica, methodo scientifica pertractata* (1745-47). As aplicações alemãs de Wolf incluem Ferdinand Stosch (m. 1780), *Summa paedagogiae scholasticae ad praelectiones academicas in theologiam revel. dogm.* (1770); Sam. Endemann (professor em Marburg), *Institut. theol. dogm.* (1777); e Sam. Mursinna (professor em Halle), *Compendium theol. dogm.* (1777).

Na Inglaterra, a dogmática se ocupou quase totalmente com questões levantadas pelo deísmo a respeito de profecias preditivas, milagres e revelação. Embora a apologética geralmente tivesse uma inclinação racionalista, ela teve numerosos – entre eles alguns destacados – representantes: Samuel Clarke (m. 1729), Nathan Lardner (m. 1768), Joseph Butler (m. 1752), Richard Bentley, William Whiston, Arthur Ashley Sykes, Thomas Sherlock (m. 1761), Daniel Waterland (m. 1752), John Coneybeare, John Leland, James Foster, William Warburton (m. 1779), Richard Watson (1816), William Paley (m. 1805), *Evidences of Christianity* (1794), *Natural Theology* (1802), *etc.* Entre as obras dogmáticas publicadas nesse período, as mais importantes são as de Hutchinson, da qual um extrato é dado em *A Letter to a Bishop concerning Some Important Discoveries in Philosophy and Theology* (1735); Stackhouse (m. 1752), *A Complete Body of Speculative and Practical Divinity* (1709); Philip Doddridge (m. 1751); e Isaac Watts (m. 1748), que ficou conhecido não apenas por seus hinos e por sua lógica, mas também por seu *Catechism* (1728) e *Rise and Progress of Religion in the Soul* (1745).

No século 18, foram proeminentes entre os teólogos escoceses Thomas Boston (m. 1732), *A Complete Body of Divinity*, 3 vols. (1773), *Human Nature in its Fourfold State, A View of the covenant of grace;* Adam Gib, e os primeiros cinco dissidentes, Fischer, Wilson, Moncrieff e os irmãos Ralph e Ebenezer Erskine. Foi importante a chamada "Controvérsia Marrow", que começou em 1717 e foi inspirada por uma obra do independente Edward Fischer, chamada *The Marrow of Modern Divinity*, que surgiu inicialmente em 1646, foi reeditada em Boston, em 1700, e, novamente, com prefácio do Sr. Hog de Carnock, em 1718. Como resultado, a disputa neonomiana, que havia sido travada na Inglaterra um século antes, foi agora levada para a Escócia. O livro foi atacado pelo Reitor Hadow, de St. Andrews, em um sermão pregado na abertura do sínodo de Fife, em 7 de abril de 1719, e mais tarde publicado sob o título *The Antinomianism of the Marrow Detected*, 1721. Os "Doutores Marrow", dentre os quais Boston era o mais proeminente, foram acusados de antinomianismo, mas seus próprios oponentes não estavam livres de neonomianismo. A Assembléia Geral de 1720 condenou como erradas algumas proposições no *Marrow*, o que, em parte, levou os Erskines – juntamente com outros doze, a saber, Hog, Bonar, Williamson, Kid, Wilson, Wardlaw, *etc.*, que se tinham colocado ao lado de Boston – à separação. O neonomianismo foi um trampolim para o racionalismo, que também penetrou a teologia e a igreja da Escócia e já se manifestava claramente em nomes como Simpson, McLaurin e outros.[33]

[33] James Walker, *The Theology and Theologians of Scotland: Chiefly of the Seventeenth and Eighteenth cen-*

Correntes do século 19

[58] No início do século 19, a teologia reformada estava, em quase toda parte, em um triste estado de declínio. Na forma de supranaturalismo, a teologia na Holanda foi estudada por Van der Palm, Van Voorst, Borger, Clarisse, Kist e Van Hengel, em Leiden; por Abresch, Chevallier, Muntinghe e Ypey, em Groningen; por Heringa, Royaards, Bouman e Vinke, em Utrecht; por muitos pregadores capacitados e proeminentes, como Dermout, Broes, Donker, Curtius, van Senden, Egeling, *etc.*; por muitos participantes do legado stolpiano (1756), a Sociedade de Teyler (1778) e a Sociedade de Haia (1787). Essa escola supranaturalista pretendia ser racional sem ser racionalista na forma de Wegscheider, Röhr e Paulus. Ela mantinha a revelação, afirmando sua necessidade e validade em uma variedade de fundamentos racionais e históricos. Ela tentava ser bíblica, mas era anticonfessional, antifilosófica e anticalvinista. Produziu uma dogmática que era deísta em sua doutrina de Deus (teologia característica), pelagiana em sua antropologia, moralista em sua cristologia, colegialista em sua eclesiologia e eudemonista em sua escatologia. Por volta de 1835, nas províncias do Norte do país, ela foi substituída pela teologia de Groninger. Seguindo as pegadas da teologia socrática de Van Heusde (m. 1839), esse movimento teológico substituiu a ideia de revelação e doutrina pela de educação, incorporando, assim, um componente ético na relação entre Deus e o homem. Nessa escola de teologia, Deus não era primariamente o Mestre, mas o Nutricionista que – através da natureza e da história, da pessoa e da igreja de Cristo – educava as pessoas como seus filhos para se tornarem cristãos sábios e piedosos, de forma a alcançar a semelhança com Deus. A oposição que ela encontrou do lado dos ortodoxos e, um pouco mais tarde, também do lado dos modernistas, bem como seu próprio desenvolvimento interno em uma corrente evangélica, fez com que, por volta de 1850, ela tivesse de abrir caminho para a teologia modernista.

A teologia modernista surgiu primeiramente com C. W. Opzoomer, que, em 1845, tornou-se professor em Utrecht, aplicou a filosofia empirista de John Stuart Mill e August Comte à religião e chegou, dessa forma, a uma posição antisupranaturalista. Finalmente, J. H. Scholten, em seu *Leer der Hervormde Kerk* [*Doutrina da igreja reformada*], apresentou uma dogmática modernista com cores reformadas. No campo dos estudos do Antigo Testamento, A. Kuenen emergiu como um proponente de evolução. Na teologia, portanto, houve um desenvolvimento gradual na direção da incredulidade: a teologia moderna não tem mais uma dogmática. É verdade que, no caso de muitos teólogos modernos, em anos recentes, tem surgido um sentimento de necessidade de uma dogmática, até mesmo de uma confissão e de uma organização eclesiástica. Isso foi expresso pelo Rev. Fleischer no encontro de teólogos modernos realizado em

turies (Edimburgo: T. & T. Clark, 1888), 25ss., 39ss., 53ss.; James Buchanan, *The Doctrine of Justification* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1867), 182-88; Merle d'Aubigné, *Duitschland, Engeland en Schotland* (Roterdã: Van der Meer & Verbruggen, 1849). Veja também meu prefácio à nova edição de uma tradução holandesa dos escritos seletos dos Erskines, publicados por J. C. van Schenk Brill de Doesburg.

abril de 1902. J. van den Bergh, no encontro de 1903, também argumentou em favor da organização de todos os protestantes liberais em uma nova denominação. Além disso, L. Knappert levantou sua voz em favor de uma confissão moderna e Groenewegen defendeu os direitos da metafísica na filosofia da religião e o desenvolvimento de uma dogmática filosófica. Finalmente, Bruining escreveu um estudo sobre o método de uma dogmática moderna e forneceu provas para a existência de Deus e da imortalidade da alma. Não parece, porém, que esse desejo de uma dogmática moderna será cumprido em breve. Pois não apenas permanece a diferença, em forma modificada, entre os intelectuais e os "éticos" em meio aos teólogos liberais, mas também as opiniões entre eles são amplamente divergentes em todos os temas dogmáticos, incluindo a doutrina de Deus, do homem, sua origem e imortalidade, do pecado, da pessoa de Cristo, da redenção, e assim por diante. Até mesmo antes, e de forma ainda mais clara no Congresso de Protestantes Liberais realizado em Amsterdã, em 1903, era evidente que muitos membros mais jovens tinham entrado na fase de sincretismo e abandonado uma posição exclusivamente cristã em troca de uma posição religiosa universal. No congresso de 1903, contudo, o Professor Cannegietter brilhantemente se consolou sobre a falta de uma dogmática moderna: isso era causado não por uma pobreza de pensamento, mas por uma riqueza; somente os destituídos sabem aquilo que possuem! Em oposição a essas tendências negativas, contudo, vimos o surgimento, nesse século e em nosso país, dos movimentos positivos do Réveil e da Secessão, da escola de Utrecht, da escola ético-irênica e, finalmente, do Calvinismo, que busca obter uma posição própria também no campo da teologia.[34]

Na Alemanha, a teologia reformada se deteriorou cada vez mais. Nesse país, as igrejas reformadas originalmente alcançaram predomínio sobre um vasto território. Sua teologia foi cultivada em Heidelberg, Duisburg, Marburg, Frankfurt am O., Herborn, Bremen e Halle. Essa foi a situação até meados do século 18. Mas então veio o Iluminismo, a União (1718), a influência da filosofia de Kant e de Schleiermacher, e assim por diante, e todos esses fatores serviram para provocar o total declínio da igreja reformada e da teologia reformada na Alemanha. Reconhecidamente, no início desse século [19], ocorreu um tipo de despertamento da consciência reformada no caso de Krafft, em Erlangen, G. D. Krummacher, em Elberfeld, Geibel, em Lübeck, Mallet, em Bremen, e assim por diante. Não obstante, esse despertamento não foi suficientemente forte. Até mesmo homens como Ebrard (m. 1888), em Erlangen, e Heppe (m.1879), em Marburg, como resultado do Melanchthonianismo, infligiram grave dano à causa reformada. Somente Wichelhaus (m. 1858), em Halle, Karl Südhoff (m. 1865), em Frankfurt am M. Böhl, em Viena, A. Zahn, em Stuttgart, O. Thelemann, em Detmold, Kohlbrugge (m. 1875), em Elberfeld e outros se posicionaram firmemente pela

[34] Veja, também, meu ensaio sobre "Recent Dogmatic Thought in The Netherlands", *Presbyterian and Reformed Review* 3 (abril de 1892): 209-28, e "Theologische Richtingen in Nederlands", *Tijdschrift voor Gereformeerde theologie* 1 (junho-julho de 1894): 161-88, e a literatura relacionada ali. Nota do organizador: O artigo holandês é uma versão resumida do artigo inglês.

confissão reformada. Hoje, na Alemanha, não há sequer uma universidade ou escola teológica que permaneça sobre a base da confissão reformada.[35]

A Suíça e a França experimentaram renovação como resultado do *Réveil* transplantado da Escócia.[36] O *Réveil* foi um poderoso movimento espiritual, mas, em suas origens, não foi eclesiástico nem confessional. Seu fundamento era geralmente cristão e, mais tarde, distinguiu-se por seu caráter individualista, aristocrático, metodista e filantrópico. Especialmente na Suíça, dois dogmas – eleição (Cesar Malan [m. 1864]) e inspiração (Merle d'Aubigné [m. 1872], Gaussen [m. 1863]) foram centrais. Mas Alexandre Vinet (1797-1847), que em 1822-23 ficou sob a influência do *Réveil*, seguiu um curso teológico diferente. O princípio vital de sua fé e de sua teologia era a harmonia entre o Cristianismo e a consciência, a plena satisfação com a qual a revelação preenche as necessidades religiosas e morais do homem, a genuína "naturalidade" do evangelho. Consequentemente, ele enfatizou tanto quanto foi possível o vínculo entre dogma e moralidade, *i.e.*, o lado ético da verdade. Como resultado, ele foi levado a fundamentar a verdade cristã na experiência cristã, no testemunho da consciência; a repudiar a eleição; a defender o sinergismo; e, em geral, a mudar o centro de gravidade do objeto para o sujeito. Vinet continuou até o fim, porém, a se apegar às principais verdades do Cristianismo.[37] Seu discípulo, E. Scherer, que originalmente era um ortodoxo zeloso, mas que, gradualmente, rompeu com seu passado, foi muito além e terminou sua vida em total incredulidade. A partir dessa época, surgiu na França e na Suíça um Protestantismo liberal cujo órgão primário de publicação foi o *Revue de théologie et de philosophie chrétienne* e cujos intérpretes foram homens como E. Reuss, Albert Réville Pécaut e Colani. Assim, com base na iniciativa de Scherer, em 1849, duas escolas opostas de pensamento, uma liberal e uma ortodoxa, se confrontaram. Porém, mais tarde, os princípios de Vinet, e depois também a influência de Kant e Ritschl, continuaram a ter impacto. Seus adeptos, consequentemente, aos poucos se dividiram em duas facções, a dos ortodoxos mediadores e a dos moderados. A primeira foi sustentada por homens como Pressensé, Astié, Sécrétan, Sabatier, Leopold Monad, Chapuis, Dandiran e Lobstein; os intérpretes da outra foram Godot, pai e filho, Porret, Berthoud, Martin, Doumergue, Bertrand, H. Bois e Grétillat. A disputa entre as duas escolas primariamente foi sobre duas questões. A primeira dizia respeito ao tema da autoridade em religião, *viz.*, se ela está na Escritura, na pessoa de Cristo ou na razão e na consciência humana. A outra questão dizia respeito à pessoa de Cristo: Ele era verdadeiramente Deus,

[35] Adolf Zahn, *Die Ursachen des Niederganges der reformierten Kirche in Deutschland* (Barmen: H. Klein, 1881); *idem, Abriss einer Geschichte der evangelischen Kirche auf dem europäischen Festlande im neunzehnten Jahrhundert*, 3ª ed. (Stuttgart: J. B. Metzler, 1893), c. 12.

[36] L. H. Wagenaar, *Het Réveil en de Afscheiding* (Heerenveen: J. Hepkema, 1880); veja p.40 para literatura; H. F. von der Goltz, *Die reformierte Kirche Genf's im neunzehnten Jahrhundert* (Basiléia: H. Georg, 1862); Léon Maury, *Le réveil religieux dans l'église réformée à Genève et en France*, 2 vols. (Paris: Fischbacher, 1892); W. van Oosterwijck Bruyn, *Het Réveil in Nederland* (Utrecht: C. H. E. Breijer, 1890); A. Pierson, *Oudere tijdgenooten* (Amsterdã: Kampen, 1888).

[37] J. Cramer, *Alexander Vinet als Christliche Moralist en Apologet Geteekend en Gewaardeerd* (Leiden: Brill, 1883); veja a literatura citada na p. 6.

muito embora alguns afirmassem que ele tinha se esvaziado através da *kenosis*, ou era apenas um ser humano, muito embora fosse um ser humano que viveu perfeitamente e em uma comunhão inabalável com Deus?[38]

Mas a marcha das ideias não parou. Vários fenômenos indicavam que uma nova teologia estava a caminho. Em 1897, anunciado por vários escritos menores que indicavam sua inclinação, August Sabatier, professor de teologia em Paris, publicou seus *Outlines of a Philosophy of Religion Based on Psychology and History.*[39] Nessa obra, apenas os dois seguintes temas foram desenvolvidos: (1) a essência da religião, que tem sua fonte no sentimento de inquietação ou angústia, consiste em fé, confiança, entrega do coração, piedade interior. Esse é o núcleo de toda religião e a essência do Cristianismo e também da Reforma. Essa ideia foi especificamente desenvolvida por seu colega Ménégoz na tese de que a fé por si mesma, sem suas crenças (*la foi indépendamment des croyances*), era a essência da religião, do Cristianismo e do Protestantismo e, como tal, concedia perdão e vida eterna; (2) Essa fé se expressa, se concretiza e se interpreta em representações pictóricas, em dogmas que, portanto, contêm dois elementos: por um lado, um elemento místico, religioso, prático e, por outro, um elemento intelectual, teórico, filosófico. O segundo é mutável, condicionado por fatores circunstanciais de formação, educação e ambiente. Ele tem sempre de rivalizar, contudo, com a inadequação da cognição humana, que é restrita ao finito e pode expressar o infinito apenas em imagens, simbolicamente.

Consequentemente, os dogmas não apenas são mutáveis e transitórios no sentido de que hoje não podemos mais ficar completamente à vontade com as noções religiosas de Jesus, dos apóstolos, dos reformadores e da velha ortodoxia, mas, até mesmo quando tentamos hoje, tão cuidadosamente quanto nos é possível, definir a piedade de nosso coração, os dogmas continuam sendo imperfeitos, subjetivos, inadequados e simbólicos. Essas duas ideias receberam, na escola de teologia de Paris, o nome de "fideísmo simbólico". Embora essas ideias não fossem novas, a obra de Sabatier foi surpreendentemente bem recebida e muito elogiada por Ménégoz, Emery, Chapuis, Lobstein e outros. Mas, embora Sabatier tenha planejado especificamente, através de sua nova teologia, conciliar o racionalismo e a ortodoxia, a ciência e a religião, essa tentativa não foi bem-sucedida. Um grande grupo de teólogos declarou sua insatisfação com essa tentativa de conciliação. Pillon, Frommel, Godet, H. Bois, Bovon e Berthoud, entre outros, apresentaram uma grande lista de pesadas objeções em maior ou menor grau contra ela e mantiveram sua fidelidade a uma posição ortodoxa de mediação ou de moderação.[40] A primeira foi especialmente defendida

[38] Cf. A. Grétillat, "Movements of Theological Thought among French-Speaking Protestants from the Revival of 1820 to the End of 1891", *Presbyterian and Reformed Review* 3 (julho de 1892): 421-47; *idem*, "Theological Thought among the French Protestants in 1892", *Presbyterian and Reformed Review* 4 (julho de 1893): 390-417.

[39] Edição francesa: *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire* (Paris: Fischbacher, 1897); edição inglesa, trad. T. A. Seed, publicada em Nova York por James Pott, 1902.

[40] Sabatier, anteriormente, tinha escrito duas obras, *De la vie intime des dogmes et de leur puissance d'évolution* (Paris: Librairie Fischbacher, 1890), tradução inglesa, *The Vitality of Christian Dogmas and Their Power of Evolution,* trad. E. Christen (Londres: Adam & Charles Black, 1898), e uma **Theorie critique de la*

pela *Dogmatique Chrétienne*, de Jules Bovon (Lausane, 1895); a segunda, pela *Theologie Systematique*, de Grétillat, 4 vols. (Paris, 1885ss.). A *Dogmatique Chrétienne*, de Bouvier (Paris, 1903), é ainda mais à esquerda que a de Bovon: ela não diz uma palavra sequer sobre a igreja, a Escritura, o batismo ou a Ceia do Senhor, mas desenvolve a ideia de vida em Deus, em Cristo, na igreja, e, como resultado, seu autor foi acusado de panteísmo.

[59] Foi o Metodismo que colocou sua marca na Inglaterra religiosa como a conhecemos hoje.[41] John Wesley (1703-91), embora não fosse um teólogo científico, foi um poderoso pregador que individualizou o evangelho e fez dele uma questão de vida ou morte para todos. O Metodismo, que surgiu como resultado da obra de John [e Charles] Wesley e George Whitefield (1714-71), não consistiu, primariamente, no afastamento de um ou de outro dos Trinta e Nove Artigos, mas concentrou toda a verdade da religião cristã em dois pontos: primeiro, a repentina experiência consciente de pecado e graça, *i.e.*, a conversão; segundo, a revelação dessa nova vida em uma forma inteiramente inédita, que consistia em buscar a conversão de outras pessoas, mostrar-se como uma pessoa diferente pela abstenção de vários elementos secundários, e considerar a perfeição cristã como algo alcançável já nesta vida. Esse foco parcial gradualmente levou a uma situação em que vários dogmas receberam oposição, foram modificados ou considerados de importância secundária.[42] A influência que esse

connaissance religieuse, ambas as quais foram inseridas, em forma revisada, nos *Outlines of a Philosophy of Religion.* Depois de sua morte, em 1901, os seguintes escritos de sua autoria foram publicados: *La Doctrine de l'expiation et son évolution historique* (Paris: Fischbacher, 1903); tradução inglesa, *The Doctrine of the Atonement and Its Historical Evolution,* trad. V. Leuliette (Nova York: Londres: G. P. Putnam; Williams e Norgate, 1904); e *Les religions d'autorité de la religion dell'esprit* (Paris: Fischbacher, 1904); tradução inglesa, *Religions of Authority and the Religion of the Spirit,* trad. Louise Seymour Houghton (Nova York: McClure, Phillips, 1904). Vários escritos anteriores do Prof. Ménégoz foram publicados em um só volume, *Publications diverses sur le fidéisme et son application à l'enseignement chrétien traditionnel* (Paris: Fischbacher, 1900); cf. também G. Keizer, "De Parijsche School", *Tijdschrift voor gerefomeerde theologie* 6 (1899): 19-42; *Riemens, Jr., *Het Symbolo-Fideisme* (Roterdã, 1900); G. A. Lasch, *Die Theologie der Pariser Schule: Charakteristik und Kritik der Symbolo-Fideismus* (Berlim: C. A. Schwetschke, 1901); J. Michalcescu, *Darlegung und Kritik der Religionsphilosophie Sabatiers* (Berna: Scheitlin, Spring & Cie., 1903).

[41] Otto Pfleiderer, *Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Grossbritannien seit 1825* (Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, 1891), 386ss.; Adolph Zahn, *Abriss einer Geschichte der Evangelischen im britischen Weltreich im neunzehnten Jahrhundert* (Stuttgart: J. F. Steinkopf, 1891); C. Clemen, "Der gegenwärtige Stand des religiösen Denkens in Grossbritannien", *Theologische Studien und Kritiken* 65 (1892): 513-48; *G. Elliot, *Bilder aus dem kirchlichen Leben Englands* (Leipzig: Akademische Buchhandlung); G. d'Alviela, *L'evolution religieuse comtemporaine chez les Anglais, les Américains et les Hindous* (Paris, Nova York: G. Baillière et Cie.: F. W. Christern, 1884); N. L. Walker, "Present theological Drifts in Scotland", *Presbyterian and Reformed Review* 4 (janeiro de 1893): 25-48; J. Guinness Rogers, *The Church Systems of England in the Nineteenth Century,* 2ª ed. (Londres: Congregational Union of England and Wales, 1891); *idem, Present-Day Religion and Theology Including a Review of the Down-Grade Controversy* (Londres, 1888); John Hunt, *Religious Thought in England in the Nineteenth Century* (Londres: Gibbings, 1896); Newton H. Marshall, *Die gegenwärtigen Richtungen der Religionsphilosophie in England und ihre erkenntnistheoretischen Grundlagen* (Berlim: Reuther & Reichard, 1902); Burchhardt, "Aus der Modernen Systematischen Theologie Grossbrittanniens", *Festschift für Theologie und Kirche* (1899): 421-39, 441-71; F. Kattenbusch, "Anglikanische Kirche", *PRE*[3], I, 525-47; Ueberweg-Heinze, *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie seit Beginn des neunzehnter Jahrhunderts,* 10ª. ed., 4 vols. (Berlim: Ernst Siegfried Mittler & Sohn, 1906), III, c.2, 56ss.

[42] Julia Wedgwood, *John Wesley and the Evangelical Reaction of the Eighteenth Century* (Londres: Macmillan, 1870); Robert Southey, *The Life of John Wesley,* resumido (Londres: Hutchinson, 1903); C. Schoell, "Methodismus", *PRE*[2], IX, 681-719; Loofs, "Methodismus", *PRE*[3], XII, 747-801; W. E. H. Lecky, *Entstehungsgechichte*

Metodismo teve sobre anglicanos e presbiterianos, independentes e batistas, é incalculável. Wesley foi o remodelador do protestantismo inglês e americano, o produtor mediato de reavivamentos que, desde sua entrada em cena, têm sido recorrentes nas igrejas protestantes, o "Arcebispo das Favelas", o pai de "missões domésticas", o fundador do Socialismo cristão.

Em sua maior parte, porém, o Metodismo ficou restrito ao povo comum. Nas camadas mais elevadas da política, da filosofia e das letras, um frio liberalismo continuou a exercer influência. A reação a ele veio do romantismo (W. Scott, Southey, S. T. Coleridge [m. 1834]) que, na esfera da igreja e da teologia, emergiu no Movimento de Oxford. Esse movimento fortaleceu consideravelmente a posição da Igreja Alta, que já existia desde o século 16, e promovia vigorosamente a doutrina católica e o ritual da igreja anglicana.[43] Em sua obra *England and the Holy See*,[44] Spencer Jones abertamente incentivou a união da igreja anglicana com a católica. Os escritores de *Lux Mundi*, 1890 (Canon Holland, Moore, Illingsworth, Talbot, C. Gore e outros) tentaram renovar o puseísmo e, ao mesmo tempo, fazer com que os dogmas cristãos se tornassem plausíveis, colocando-os sob a luz dos tempos modernos.

Paralelamente à Igreja Alta havia a Igreja Larga, cujas raízes estavam no latitudinarismo dos séculos 17 e 18. No século 19, esse grupo ganhou representantes destacados em Thomas Arnold (m. 1842), Hampden (m. 1868), F. D. Maurice (m. 1872), Charles Kingsley (m. 1874), Whately (m. 1863), F. W. Robertson (m. 1853) e A. P. Stanley (m. 1881). Contrários ao Metodismo da Igreja Baixa, todos eles se esforçaram seriamente para conciliar o Cristianismo e a cultura. Em sua convicção, a igreja devia se tornar a educadora moral da nação; a religião devia se reconciliar com o que é verdadeiro, bom e belo, onde quer que isso se encontre; e era tarefa do Cristianismo manifestar seu poder, acima de tudo, na renovação moral da sociedade. Essa posição ampla e tolerante encontrou cada vez maior aceitação. O surgimento e o progresso do ritualismo, as numerosas seitas e escolas de pensamento, a angústia das classes desfavorecidas e, particularmente, a alta crítica – que entrou no mundo inglês com o Bispo Colenso e foi propagada por Robert Smith, T. K. Cheyne e S. R. Driver – deram proeminência à Igreja Larga. Um de seus mais proeminentes porta-vozes em anos recentes é F. W. Farrar, deão da Abadia de Westminster. Mas essa posição inclusiva é presentemente defendida por muitos, não somente dentro da igreja

und Charakteristik des Methodismus aus dem England (Leipzig, Heidelberg: C. F. Winter, 1880); D. F. Chantepie de la Saussaye, *De godsdienstige bewegingen van dezen tijd in haren oorsprong geschetst* (Roterdã: E. H. Tassmeijer, 1863), 109s.; J. A. Möhler, *Symbolik* (Regensburg: G. J. Manz, 1873), cc. 75-76; Schneckenburger, *Vorlesungen*, 103-51; T. Kolde, *Der Methodismus und seine Bekämpfung* (Erlangen: A. Deichert, 1886); *idem*, *Die Heilsarmee (The Salvation Army): Ihre Geschichte und ihr Wesen* (Erlangen: A. Deichert, 1899); *idem*, "Heilsarmee", *PRE*[3], VII, 578-93; *idem*, "Die Engelsche Kirchenarmee", *Neue Kirchliche Zeitschrift* (fevereiro de 1899): 101-38; Hardeland, *Die Heilsarmee nach Geschichte, Wesen und Wert* (Stuttgart: Belser, 1898); J. D. du Toit, *Het Methodisme* (Amsterdã: Höveker & Wormser, 1903).

[43] R. Buddensieg, "Tractarianismus", *PRE*[3], XX, 18-53; F. Kattenbusch, "Anglikanische Kirche", *PRE*[3], I, 525-47; Blötzen, "Der Anglikanismus auf dem Wegen nach Rome", *Stimmen aus Maria Laach* (1904): 125ss.

[44] Spencer Jones, *England and the Holy See*, com prefácio pelo Honorável Visconde Halifax (Londres: Longmans, Green & Co., 1902).

do Estado, mas também muito longe dela. Entre os mais eminentes porta-vozes até pouco tempo atrás ou até hoje estão o batista J. Clifford; os congregacionais R. W. Dale (1889) e Dr. Joseph Parker, em Londres, Dr. Fairbairn, do Mansfield College (Londres, 1893-45); os presbiterianos Professor Henry Drummond, Marcus Dods (Edimburgo, 1905), A. B. Bruce (Edimburgo: Clark, 1892), James Lindsay (Edimburgo: Blackwood, 1892), Rev. J. B. Heard (Edimburgo: Clark) e James Orr (Edimburgo: Elliot, 1893);[45] além deles, há também Flint, Milligan e Gloag, na Igreja estabelecida da Escócia; Brown, Rainy, Davidson, Salmond, Laidlaw e G. A. Smith, na Igreja Livre; Cairns, Muir, Thomson e J. Smith, na Igreja Presbiteriana Unida, e assim por diante.

Além de seu ponto de partida cristológico, que centraliza todas as coisas na encarnação, esse movimento é caracterizado por sua ênfase na união da igreja. As diferenças eclesiásticas são removidas ou apresentadas como sendo de relativa insignificância. Na prática, seus proponentes trabalham juntamente com homens de todos os tipos de igrejas e escolas de pensamento e, na teoria, muitos até mesmo se esforçam pela união de todas as igrejas protestantes, como, *e.g.*, J. Clifford. Certamente W. T. Stead adota essa linha *ad infinitum* quando espera por uma "igreja do futuro", que dirigirá todo o campo de reforma social, incorporará dentro de si mesma todo o campo da cultura, incluindo até mesmo os teatros, e alcançará todos os seres humanos. Geralmente casada com esses objetivos está a esperança de uma restauração de todas as coisas do outro lado do túmulo.[46] O Calvinismo rigoroso está perdendo terreno diariamente. Ele ainda é mantido aqui e ali, nas terras altas da Escócia, em Gales, e assim por diante. Mas seu estudo científico e sua defesa não existem mais. A obra do professor Hastie, de Glasgow, sobre os princípios básicos da teologia reformada,[47] certamente é importante e merece leitura atenta, mas é exageradamente influenciada pelo Professor J. H. Scholten, de Leiden, e por isso deve ser recebida como um sinal do reavivamento da teologia calvinista.

Por outro lado, a teoria da evolução está ganhando terreno na Inglaterra dia após dia. Depois que o deísmo já tinha submetido os milagres, a profecia preditiva e a revelação a terríveis críticas, esse processo de dissolução religiosa continuou sob o impacto da teoria de Darwin sobre a origem do homem, do agnos-

[45] Veja meu ensaio "Eene Belangrijke Apologie van het Christelijke Wereldbeschouwing", *Theologische Studiën* 12 (1894): 142-52.

Nota do organizador: Bavinck incluiu os seguintes títulos em seu texto; eles são apresentados aqui com dados bilbiográficos completos. A. M. Fairbairn, *The Place of Christ in Modern Theology* (Nova York: Scribner, 1893); *idem, Philosophy of Christian Religion* (Nova York: Macmillan, 1902); Henry Drummond, *The Natural Law in the Spiritual World* (Londres: Hodder and Stoughton, 1905); *idem, The Greatest Thing in the World* (Nova York: J. Pott & Co., 1897); Marcus Dods, *The Bible, Its Origin and Nature* (Nova York: Scribner, 1905); A. B. Bruce, *Apologetics or Christianity Defensively Stated* (Edimburgo: Clark, 1892); James Lindsay, *The Progressiveness of Modern Christian Thought (Edimburgo*: Blackwood, 1892); J. B. Heard, *Alexandrian and Carthaginian Theology* (Edimburgo: T; & T. Clark, 1893); James Orr, *The Christian View of God and the World, As Centering in the Incarnation* (Edimburgo: Elliot, 1893).

[46] Cf. W. T. Stead, *The Wider Hope,* Essays and Strictures on the Doctrine and Literature of Future Punishment by Numerous Writers, Lay and Clerical (Londres: Fischer Unwin, 1890).

[47] Aula Inaugural de 1892: *The Theology of the Reformed Church in Its Fundamental Principles,* pelo Professor William Hastie, D. D. e org. William Fulton (Edimburgo: Clark, 1904).

ticismo de Spencer, do empirismo de Stuart Mill e do materialismo de Tyndale. A crítica dos dogmas cristãos recebeu inesperado, mas forte apoio das obras *The Organization of the Early Christian Churches* (1881) e *The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church* (Hibbert Lectures, 1888), ambas de Edwin Hatch, que explicou os dogmas – como Hampden havia feito antes dele, em seu *The Scholastic Philosophy in Its Relation to Christian Theology* (1832) – a partir da antítese entre a filosofia pagã e o Cristianismo original.[48] Contra essas tendências negativas, a teologia cristã na Inglaterra e na Escócia geralmente adota uma postura mediadora. Um dos mais importantes representantes dessa posição é Hastings Rashdal, autor de *Christus in Ecclesia* (1904).[49] Outros, seguindo Hamilton e Mansel, encontram refúgio no agnosticismo e, juntamente com Balfour (*The Foundations of Belief· Being Notes Introductory to the Study of Religion* [1895])[50] encontram base para a fé e a religião na ignorância da ciência a respeito das coisas invisíveis. Particularmente depois de Coleridge, Carlyle e Hutchinson Stirling (em seu livro, *The Secret of Hegel*, 1865) terem introduzido na Inglaterra a filosofia alemã, surgiu a ambição de se encontrar, no idealismo – um idealismo baseado nos dados empíricos objetivos da natureza e da mente humana –, um meio de se conciliar fé e erudição. T. H. Green, em Oxford (1836-82), iniciou o projeto, e Edward Caird (*The Evolution of Religion*, Gifford Lectures, 2 vols. [1903]) juntamente com seu irmão John (*Introduction to the Philosophy of Religion* [1880]) continuaram sua obra. O Unitarismo, que fundou sua primeira igreja em 1773, alcançou um forte defensor do teísmo na pessoa de James Martineau (1805-1900), autor de *A Study of Religion, Its Sources and Contents* (1888) e *The Seat of Authority in Religion*, 5ª. ed. (Londres: Longmans, 1905). E também há o relevante número daqueles que, como G. Elliot, Ch. Bradlaugh, A. Besant, W. St. Ross e J. C. Morison, romperam totalmente com o Cristianismo[51] e buscaram realização religiosa em outro lugar. Entre esses lugares estão: filosofia budista (Madame Blavatzky, A. Besant); moralidade (Matthew Arnold, *Literature and dogma* [1873] e *God and the Bible* [1875], que descrevem a religião como "moralidade marcada com emoção e Deus como o poder eterno, não nós mesmos, que executa justiça"); em "uma sociedade pela cultura ética" (fundada nos Estados Unidos em 1876 e

[48] Edwin Hatch, *The Organization of the Early Christian Churches* (Londres: Rivingtons, 1881); *Idem, The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church* (Londres: Williams & Norgate, 1890); R. D. Hampden, *The Scholastic Philosophy Considered in Its Relation to Christian Theology* (Londres: Simpkin, Marshall, 1832).

[49] Hastings Rashdal, *Christus in Ecclesia* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1904).

[50] A. J. B. Balfour, *The Foundations of Belief: Being Notes Introductory to the Study of Religion* (Londres: Longmans, Green & Co., 1895).

[51] Cf. Ch. Bradlaugh, A. Besant e Ch. Watts, *The Freethinker's Textbook* (Londres: Charles Watts, 1876); e W. Copeland Bowie, org., *Liberal Thought at the Beginning of the 20th Century,* Discursos e Papéis do Concílio Internacional de Unitarianos e Outros Pensadores e Trabalhadores Religiosos Liberais, realizado em Londres, maio de 1901 (Londres: P. Green, 1901). O segundo congresso internacional foi realizado em Amsterdã, em 1903. Veja *Religion and Liberty,* Discursos e Papéis do Segundo Concílio Internacional de Unitarianos e Outros Pensadores e Trabalhadores Religiosos Liberais, org. P. H. Hugenholtz Jr. (Leiden: Brill, 1904).

na Inglaterra em 1886);[52] ou até mesmo o Islã, para cuja prática uma mesquita foi aberta em Liverpool, em 1891.

A teologia reformada na América do Norte

[60] Desde o início, a teologia reformada na América do Norte manifestou uma variedade de formas diferentes.[53] Uma ampla variedade de igrejas foi sucessivamente transplantada da Inglaterra e do continente europeu para os Estados Unidos da América e para o Canadá. A mais antiga e mais rica é a Igreja Episcopal, que foi levada pela imigração para a Virgínia, em 1607. A Igreja Reformada Holandesa se estabeleceu seguindo o descobrimento do rio Hudson e da ilha de Manhatan, em 1609. Os independentes ou congregacionais inicialmente aportaram em Plymouth, em 1620. Os quáqueres foram levados para a Pensilvânia por William Penn, em 1680. Os batistas ganharam um firme ponto de apoio em Rhode Island, sob Roger Williams, em 1639. Os metodistas encontraram aceitação nas colônias através dos esforços de John Wesley (1735) e George Whitfield (1738). As igrejas alemãs, tanto a luterana quanto a reformada, começaram seus trabalhos ali no meio do século 18. As igrejas presbiterianas são divididas em vários grupos distintos. Quase todas essas igrejas e correntes nessas igrejas são de origem calvinista. De todos os movimentos religiosos na América, o Calvinismo é o mais vigoroso. Ele não é limitado a uma ou outra igreja, mas – em uma variedade de modificações – constitui o elemento animador das igrejas congregacional, batista, presbiteriana, reformada holandesa e reformada alemã.

O Calvinismo foi introduzido na América do Norte a partir de muitas direções: Inglaterra, Escócia, França, Holanda, Alemanha. Durante o período colonial (1620-1776), ele formou o caráter da Nova Inglaterra. Deve-se distinguir, porém, entre o Calvinismo puritano, que veio essencialmente da Inglaterra e lançou raízes na Nova Inglaterra, e o Calvinismo presbiteriano, que foi recebido nos estados do Sul, do Centro e do Oeste, vindo da Escócia. Ambas as formas de Calvinismo têm a Confissão de Westminster de 1647 como sua base, mas logo um conflito entre a velha escola e a nova escola irrompeu em ambas. O primeiro e mais importante teólogo da Nova Inglaterra foi Jonathan Edwards (1703-58), que combinou profunda habilidade mental metafísica com profunda piedade.[54] Em 1734, ainda antes da vinda de Wesley para a América, um

[52] Cf. W. M. Salter, *Die Religion der Moral,* trad. G. Von Gizycki (Leipzig: W. Friedrich, 1885); tradução inglesa: *Ethical Religion* (Boston: Roberts Brothers, 1889).

[53] Veja P. Schaff e S. M. Jackson, orgs., *Encyclopedia of Living Divines and Christian Workers of All Denominations in Europe and America,* um suplemento de *Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge* (Nova York: Funk & Wagnalls, 1887); Adolf Zahn, *Abriss einer Geschichte der evangelische Kirche in Amerika im neunzehnten Jahrhundert* (Stuttgart: Steinkopf, 1889); F. Nippold, *Amerikanische Kirchengeschichte seit der Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten* (Berlim: Wiegandt & Schotte, 1892); L. Brendel e Pannebecker, "Nordamerika", *PRE*[3], XVI, 165-74, 784-801. Um resumo da história da teologia presbiteriana é dado pelo Prof. P. Schaff em seu *Theological Propaedeutic* (Nova York: Scribner, 1893), 374-405, e em *The Independent* (Nova York), vol. 45, n. 2321, 2324, 2329, e 2330.

[54] Stowe, "J. Edwards", *PRE*[3], V, 171-75.

notável avivamento aconteceu em sua igreja, em Northampton e, mais tarde, com seu amigo George Whitfield, ele mesmo repetidamente conduziu e defendeu avivamentos semelhantes. Teologicamente, ele se opôs especialmente ao Arminianismo, que chegou à Nova Inglaterra através dos escritos de Daniel Whitby e John Taylor. Através de suas especulações metafísicas e éticas, ele tentou fortalecer o Calvinismo, mas, na realidade, ele o enfraqueceu, com sua distinção entre impotência natural e moral – uma distinção que já ocorre em John Cameron – e com uma teoria particular a respeito da liberdade da vontade, pecado original e virtude. Assim, ele se tornou o pai dos eduardianos, os homens da nova teologia, ou novas luzes, como são chamados, que, embora sustentem a doutrina calvinista da soberania de Deus e da eleição, combinaram-na com a rejeição do pecado original e com a universalização da expiação, assim como os teólogos de Saumur tinham feito na França. Na doutrina da expiação, seu filho Jonathan Edwards Jr. (1745-1801) essencialmente ensinou a teoria de Hugo Grotius. Samuel Hopkins, um discípulo de Edwards (1721-1803), cujas obras foram publicadas em 1852, em Boston, pelo Professor Park, de Andover, escreveu um sistema de divindade no qual reproduziu o sistema de Edwards e desenvolveu especialmente o amor incondicional de Deus ao modo de Fénélon e Madame Guyon. Nathaniel Emmons (1745-1840), *Works* (Boston, 1842), foi um dos mais habilidosos defensores da Teoria de Hopkins. No caso de Timothy Dwight (1752-1817) e Nathaniel W. Taylor (1786-1858), o sistema de Edwards foi modificado em uma direção pelagiana e recebeu o título de "Nova Escola".

Mais recentemente, na escola teológica de Andover, fundada em 1808 sob a liderança de Egbert C. Smyth, professor de história da igreja, defendeu-se uma ortodoxia progressiva e a teoria de uma futura provação. A velha escola na teologia da Nova Inglaterra foi especialmente representada pelo Dr. Bennet Tyler (1783-1858) e pelo Dr. Leonard Woods (1774-1854), que defenderam o velho Calvinismo. O Puritanismo, porém, cada vez mais abandonava os padrões de Dordt e Westminster. Na Assembléia das Igrejas Congregacionais da América, em St. Louis (1880), foi esboçada uma nova confissão de doze artigos, na qual foram omitidas as doutrinas caracteristicamente reformadas. Esse novo *Statement of Doctrine* foi escrito por uma comissão de vinte e cinco teólogos, em 1883. Os dois pregadores mais famosos, W. E. Channing (1780-1842) e Horace Bushnell, de Hartford (1802-76), afastaram-se, mais tarde, até mesmo do Puritanismo. Channing tornou-se o mais proeminente representante do Unitarismo na América, e Bushnell renovou o ensino de Sabélio sobre a Trindade e concebeu a expiação como um ato exclusivamente moral.

A teologia nas igrejas presbiterianas na América teve um desenvolvimento paralelo. Aqui, também, ocorreu um rompimento não só entre os teólogos – entre velhas luzes e novas luzes – mas também nas igrejas, entre o Sínodo de Filadélfia e o Sínodo de Nova York (1741-58). Um dos teólogos mais antigos é John Dickinson (1688-1747), cuja obra mais importante é uma defesa dos cinco artigos contra os Remonstrantes.

A velha escola encontrou apoio, acima de tudo, no Seminário de Princeton, uma escola inaugurada em 1812 sob os auspícios da Assembléia Geral e representada pelo Dr. Archibald Alexander (1772-1851), Dr. Charles Hodge (1797-1878), autor de *Systematic theology*,[55] e seu filho e sucessor, Archibald Alexander Hodge (1823-86), autor de *Outlines of Theology* e *Evangelical Theology*.[56] A assim chamada teologia de Princeton está, em grande parte, na reprodução do Calvinismo do século 17 como expresso na *Confissão de Westminster* e no *Consensus Helveticus* e elaborada especialmente por F. Turretin, em sua *Theologia Elenctica*. O mesmo sistema é representado pelos teólogos do Sul, James H. Thornwell (1812-62), Robert J. Breckinridge (1800-1871) e Robert L. Dabney. Um dos mais jovens representantes da velha escola é W. G. T. Shedd, professor emérito desde 1890 no Union Seminary, Nova York, e autor de uma *Dogmatic Theology*[57] em dois volumes. Contudo, entre Hodge e Shedd há uma grande diferença. O primeiro é federalista e criacionista, o segundo é realista e traducianista. Ambos, porém, concordam em assumir uma interpretação muito ampla da eleição, incluindo nela também todas as crianças que morrem na infância.

As novas luzes, além de suas diferenças com a velha escola sobre a autoridade da Assembléia Geral, avivamentos, união com os congregacionais, *etc.*, também divergiam na questão do pecado original e da expiação limitada, e, mais tarde, também sobre a inspiração da Sagrada Escritura e a escatologia. Os representantes dessa nova direção, além de James Richards (1767-1843) e Baxter Dickinson (1794-1876), foram Albert Barnes (1798-1870), Lyman Beecher (1775-1863) e Thomas H. Skinner (1791-1871), nenhum dos quais, porém, produziu um sistema teológico. Barnes e Beecher foram acusados de heresia, mas foram absolvidos. Entretanto, um cisma aconteceu em 1837: a velha escola obteve maioria na Assembléia Geral, com o resultado de que quatro sínodos foram excluídos da comunhão. Contudo, em 1869 eles foram reunidos, especialmente através da influência do Union Theological Seminary, de Nova York, fundado em 1836. Aqui, a dogmática era ensinada por Henry B. Smith (1815-77), autor de *System of Christian Theology*,[58] que tentou fazer a mediação entre a velha e a nova escola, partindo de um ponto de vista cristológico. Um de seus alunos, Lewis French Stearns (m. 1892), escreveu uma obra sobre *Present-day Theology*, publicada em Nova York, em 1893, já defendendo interpretações mais recentes sobre inspiração, providência, *kenosis*, predestinação e salvação. Outro professor do Union Seminary, Dr. Charles Briggs, foi acusado de heterodoxia em 1892 porque considerava a razão como uma fonte, aceitava erros na Escritura e reconhecia [a validade da] alta crítica.[59] Briggs foi conde-

[55] Charles Hodge, *Systematic Theology*, 3 vols. (Nova York: Charles Scribner's Sons, 1888).

[56] A. A. Hodge, *Outlines of Theology*, org. W. H. Goold (Londres: T. Nelson & Sons, 1867); *idem*, *Evangelical Theology* (Londres: T. Nelson, 1890).

[57] W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology* (Nova York: Scribner, 1888). Nota do organizador: Bavinck se refere à edição de 1888: a 3ª ed. (1891-94) tem 3 volumes.

[58] Henry B. Smith, *System of Christian Theology*, org. W. S. Karr, 4ª ed. (Nova York: Armstrong, 1890).

[59] Cf. C. A. Briggs, *The Bible, the Church, and the Reason: The Three Great Fountains of divine Authority* (Nova York: Scribner's, 1892); idem, *Messianic Prophecy*, 2ª ed. (Nova York: Charles Scribner's Sons, 1893);

nado pela Assembléia Geral em 1893. Mas o Union Seminary, que, por causa de suas grandes doações podia se dar ao luxo de viver sem o apoio das igrejas, simplesmente limitou o poder de veto das igrejas [em relação] à nomeação de professores – um poder voluntariamente dado às igrejas em 1870 – e manteve o professor. Algum tempo depois, Arthur C. McGiffert, no discurso inaugural com o qual recebeu sua cátedra no Union Seminary e que falou sobre *Primitive and Catholic Christianity*, identificou-se como um adepto da escola de Ritschl, cuja influência é promovida também por um grande número de estudantes americanos que estudam em universidades alemãs.

As universidades não ofereceram resistência à invasão de novas tendências, ou porque nem sequer possuíam um departamento de teologia ou porque colocavam sobre ele o selo secular que caracteriza as universidades americanas em geral. E os seminários teológicos estão, de modo geral, muito enfraquecidos para resistirem a essas ideias modernas, isso para não falar em superá-las. Uma exceção ilustre a essa regra é o seminário da igreja presbiteriana em Princeton. Ele existe de forma totalmente independente da universidade dessa cidade, está vinculado à confissão da igreja, tem um excelente colegiado de professores (Warfield, Vos, Dick Wilson, Greene, *etc.*) e sustenta a posição reformada com honra no *The Princeton Theological Review.*

Não obstante, a influência da mente moderna também está penetrando na Igreja Presbiteriana do Norte. A revisão da Confissão de Westminster, que ficou sob estudo por muitos anos, foi concluída e ratificada em 1903. No processo, apenas umas poucas mudanças foram feitas, mas as adições e omissões, os dois novos capítulos, sobre o Espírito Santo e sobre o amor de Deus e missões, incorporados a ela, bem como a Afirmação Declaratória, que contradiz certas interpretações falsas da doutrina reformada, são, obviamente, planejadas para salientar fortemente – juntamente com o particularismo ensinado na Confissão – o universalismo do amor de Deus, da expiação, da pregação do evangelho e da oferta da graça, da obra do Espírito Santo e da salvação de todas as crianças que morrem na infância.

Consequentemente, a revisão feita na Confissão recebeu oposição vinda de duas direções. Vários teólogos reformados, como R. A. Webb, professor na Escola Teológica de Clarksville, assim como teólogos arminianos, como o Rev. Dr. S. M. Templeton, concordam com a afirmação de que o universalismo da revisão foi estranho ao particularismo da Confissão.[60] É notável, de qualquer forma, que na Assembléia Geral da Igreja Presbiteriana do Norte, realizada em maio de 1905 – portanto, dois anos depois que a revisão foi adotada – essa denominação tenha se unido com a Igreja Presbiteriana Cumberland, que, em 1770, nasceu de avivamentos e, em sua confissão, adota decisivamente a posição arminiana. Dessa forma, percebe-se que as igrejas reformadas e a teologia reformada na América estão em grande crise. Os dogmas da infalibilidade da

idem, Inspiration and Inerrancy (Londres: J. Clarke, 1891).

[60] B. B. Warfield, *The Confession of Faith as Revised in 1903* (Richmond, Va.: Whitter & Shepperson, 1904).

Sagrada Escritura, da Trindade, da queda e da impotência humana, da expiação particular ou limitada, da eleição e reprovação e da punição eterna ou são secretamente negados ou abertamente rejeitados. Certamente não há um futuro cor-de-rosa para o Calvinismo na América.[61]

[61] H. Bavinck, "The Future of Calvinism", *Presbyterian and Reformed Review* 5 (janeiro de 1894): 1-24; B. B. Warfield, "The Latest Phase of Historical Rationalism", *Presbyterian Quarterly* 9 (1895): 36-67, 185-210; N. M. Steffens, "Calvinism and the Theological Crisis", *Presbiterian and Reformed Review* 12 (abril de 1901): 211-25.

Parte III

Fundamentos da Teologia Dogmática (*Principia*)

7

FUNDAMENTOS CIENTÍFICOS

Se consideramos a teologia uma ciência, devemos investigar os fundamentos de sua estrutura. Na era moderna, essa foi uma tarefa geralmente atribuída à filosofia, um ponto de partida ilusório, já que, nesse caso, a teologia dogmática não possui status científico independente. Normativamente, a teologia deve começar com a revelação, partir da fé, e articular seus próprios princípios (principia) básicos.

Por ***principia****, em geral se entendem a causa básica e o fundamento da realidade, tanto quanto os meios pelos quais chegamos a conhecê-la. Assim, Aristóteles, por exemplo, distinguiu entre princípios de* ***ser,*** de ***existência*** *e de* ***conhecimento****. Os teólogos também adaptaram essa terminologia. Através da revelação, Deus se faz conhecido a nós como a causa eficiente e primária de todas as coisas. A Sagrada Escritura é a causa interna instrumental eficiente da teologia, e a revelação divina também requer a iluminação interna do Espírito Santo. Assim, identificamos três princípios fundamentais para a teologia: Deus é o fundamento essencial (****principium essendi****); a Escritura é o fundamento externo cognitivo (****principium cognoscendi externum****); e o Espírito Santo é o princípio interno do conhecimento (****principium cognoscendi internum****). Os fundamentos da teologia, portanto, são trinitários: O Pai, através do Filho como Logos, se comunica com suas criaturas no Espírito.*

Em uma perspectiva histórica, há basicamente duas escolas de pensamento científico: o racionalismo (orientado para o sujeito) e o empirismo (orientado para o objeto). O racionalismo é a tentativa racional de impor ordem mental ao mundo mutável de percepções e representações. Se tivermos acesso apenas a representações, e não às coisas em si, uma forma de idealismo assume o controle, na qual somente o pensamento é julgado como sendo real. O idealismo racionalista, contudo, viola o realismo natural de nossa experiência ordinária no mundo. O idealismo confunde o órgão do conhecimento com sua fonte, e tem como conseqüência a noção de que nossos sentidos sempre nos enganam e nos dão a falsa impressão de realidade.

O empirismo, por outro lado, parte do ponto de vista diametralmente oposto, isto é, de que somente as percepções do sentido são a fonte do nos-

so conhecimento. A mente é uma passiva tábula rasa; a consciência humana está completamente sujeita ao mundo fora de nós. Essa interpretação também erra porque não leva em conta o papel ativo da mente humana, o papel de pressupostos não provados em toda observação científica. Além de seu ponto de partida defeituoso, o empirismo nega o uso do termo "ciência" a todas as ciências, exceto às "ciências exatas". Toda a variedade de "ciências humanas", inclusive a teologia, é excluída; as questões fundamentais religiosas e metafísicas enfrentadas por todas as pessoas devem ser ignoradas. É especialmente aqui que a filosofia e a ciência modernas são mais desapontadoras e precisam de uma revisão fundamental, de forma que sejamos protegidos tanto do materialismo quanto do idealismo.

O ponto de partida adequado para qualquer teoria do conhecimento é a certeza universal e natural que encontramos espontaneamente em nossa experiência ordinária. Confiamos em nossos sentidos, que nos levam a crer em um mundo objetivo externo a nós, e nossas representações mentais desse mundo apontam para essa realidade. A partir daí concluímos que a certeza demonstrativa científica não é o básico nem o único tipo de certeza humana; há também um tipo de certeza universal, metafísico, intuitivo, imediato, que é auto-evidente e que chamamos de "certeza de fé". Os pensadores cristãos de Agostinho em diante rejeitaram o racionalismo em favor de um "realismo" que reconhece a primazia dos sentidos e as restrições impostas pela realidade à mente humana. Ao mesmo tempo, em distinção ao pensamento empirista, a teologia cristã também insiste em que a mente tem sua própria natureza, opera de sua própria forma e possui a liberdade de se elevar acima dos sentidos, para o mundo do ideal. A mente humana, portanto, não é uma tábula rasa, as representações que ela forma são interpretações fiéis do mundo real fora de nós. O intelecto humano também tem a capacidade de abstrair juízos gerais e universais a partir de eventos particulares. Ao contrário de todas as formas de nominalismo que, negando a realidade dos universais, torna impossível toda ciência, o realismo corretamente assume sua realidade ***na coisa em si (in re)*** *e, portanto, também na mente humana subseqüente à coisa em si* ***(in mente hominis post rem)****. A explicação teológica para isso é a convicção de que foi o mesmo Logos que criou tanto a realidade fora de nós quanto as leis do pensamento, dentro de nós. O mundo é criado de tal forma que uma conexão orgânica e uma correspondência são possíveis entre nossa mente e a realidade fora de nós. O mundo é uma corporificação dos pensamentos de Deus. Nas palavras da Confissão Belga (art. 2), a criação é "um belo livro, no qual todas as criaturas, grandes e pequenas, são como cartas que nos fazem ponderar as coisas invisíveis de Deus". O mundo criado é o fundamento externo do conhecimento humano* ***(principium cognoscendi externum)****. Contudo, para que esse conhecimento se torne parte de nossa consciência humana, a luz da razão nos capacita a descobrir e reconhecer o logos nas coisas. Esse fundamento interno do conhecimento* ***(principium cognoscendi internum)*** *também é um dom da mente de Deus. O Pai, através do Filho, e no Espírito, comunica a nós o conhecimento da verdade.*

PROLEGÔMENOS TEOLÓGICOS

[61] Nas obras teológicas de um tempo remoto, era costume prefaciar o *loci* real com uma exposição da natureza da teologia. Mais tarde, sob a influência do racionalismo, esse espaço foi ocupado pela teologia natural, bem como pelas provas da revelação de Deus na Sagrada Escritura. Depois que Kant, por suas críticas, destituiu esses argumentos intelectuais de seu poder, Schleiermacher, tentando fornecer à teologia outro fundamento, tomou sua posição na religião. Embora isso diferisse do velho racionalismo pelo qual Schleiermacher interpreta a religião não como um tipo de conhecimento, mas como certo tipo de sentimento, ele, de fato, por ter se apropriado de proposições (*Lehnsätze*), tornou a dogmática dependente da filosofia. Por muito tempo, sob os títulos de "prolegômenos", "teologia fundamental" ou "teologia filosófica", seguindo os passos de Schleiermacher, muitos teólogos prefaciaram a dogmática com uma introdução muito variada que tinha uma inclinação apologética. A teologia carecia de um fundamento próprio e não era desenvolvida a partir de seus próprios princípios fundamentais. Ela só podia cumprir sua tarefa depois de permitir que a filosofia examinasse e julgasse sua base e seu direito de existir. O teólogo, desde o começo, não tomava sua posição dentro do Cristianismo, mas tomava sua posição inicial fora do Cristianismo, na religião em geral, para, desse ponto, fazer uma exposição das doutrinas cristãs.

Esse ponto de partida teológico foi primeiro – de forma completamente correta! – abandonado e obstado por Ritschl e Frank e, depois, por muitos outros.[1] Uma religião e uma teologia natural [em geral], como o racionalismo a concebe, não existe. Pois a religião e a teologia natural que nós conhecemos não foram obtidas por nós à parte da revelação especial, mas a partir e à luz da Sagrada Escritura. Consequentemente, nunca a encontramos entre os pagãos em uma forma pura, mas sempre enterrada sob todo tipo de idolatria e mesclada a numerosas superstições. O mesmo é verdadeiro a respeito do conceito e da natureza da religião. Se hoje temos dela uma ideia mais pura que a dos pagãos, não chegamos a isso através do estudo comparativo das religiões, mas graças ao Cristianismo e, assim, preparados de antemão, partimos para o estudo e a comparação com outras religiões. Se Troeltsch quer fazer com que a filosofia da religião seja fundacional para o estudo da teologia, então ou isso é uma mera ilusão ou podemos ter certeza de que, no fim desse estudo, nenhuma dogmática cristã surgirá. De fato, não há lugar para uma teoria filosófica de princípios fundamentais que deva primeiro lançar o fundamento para o estudo da teologia e tenha o direito de justificar essa atividade. Se a dogmática ou a teologia em geral não tem seus próprios princípios fundamentais (principia),[2]

[1] A. Ritschl, *Die Christliche Lehre van der Rechtertigung und Versöhnung*, 4ª ed., (Bonn: A. Marcus), III, 1ss:; F. H. R. Frank, *System der Christliche Geurssheit*, 2 vols. em 1 (Erlangen : Deichert, 1884), I, cc. 1-7; E. Böhl, *Dogmatik* (Amsterdã: Scheffer, 1887), IVIII; H. Cremer em *Zöcklers Handebuch der theologischen Wissenschaften*, 612, 637; A. von Oettingen, *Lutherische Dogmatik*, 2 vols. (Munique: C. H. Beck, 1897-1902), I, 42; Paul Lobstein, *Einleitung in die evangelische Dogmatik* (Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, 1897), 1ss.; L. Ihmels, *Die Selbständigkeit der Dogmatik gegenüber der Religionsphilosophie* (Erlangen: Deichert, 1901).

[2] Nota do organizador: Para uma discussão completa do uso e do sentido clássico do termo *principia* em teologia, veja Richard Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms* (Grand Rapids: Baker, 1985), s.v. "principia theologiae" (pp. 245-46). Traduziremos *principia* como "princípios fundamentais", "fundações" ou "fontes".

como outras disciplinas, ela não pode reivindicar o nome de "ciência a respeito de Deus" (*scientia de Deo*). A Sagrada Escritura, contudo, nos ensina outra coisa: ela afirma que todo conhecimento de Deus vem a nós a partir de sua revelação e que nós, por nós mesmos, não podemos alcançar seu conteúdo, exceto através de uma fé infantil. Somente aqueles que são nascidos da água e do Espírito podem ver o reino de Deus.

Mas isso nos conduz diretamente à convicção de que há, de fato, lugar na teologia para reflexão teórica ou princípios fundamentais em um sentido diferente daquele que geralmente se pretende. A questão é se as fundações da teologia, particularmente da dogmática, são derivadas de outras disciplinas ou se a teologia é uma disciplina independente que desenvolve seus princípios fundamentais a partir de seu próprio depósito. Se for assim, os teólogos não apenas têm a liberdade, mas também a obrigação de colocar esses princípios fundamentais sob a luz mais clara possível e tratá-los, pelo menos, tão extensivamente quanto a outros dogmas. Pois, ao fazer isso, eles não tomam uma posição fora do Cristianismo, mas dentro dele. Eles não se posicionam, como faz o racionalismo, no ponto de vista da razão para depois subir ou descer ao ponto de vista da fé. Eles também não discutem tópicos que estão fora do território da dogmática, que pertencem a outras disciplinas, e só podem ser discutidos como "proposições emprestadas" na introdução da dogmática. Mas, na discussão desses princípios fundamentais, eles imediatamente adotam o ponto de vista da fé. Afinal de contas, o ensino de que a revelação é a única fonte de conhecimento de Deus e que somente pessoas espirituais podem conhecer e discernir as coisas espirituais também é um dogma, no pleno sentido da palavra – um dogma de importância fundamental. Pois, se não há revelação de Deus, ou nenhum meio pelo qual possamos fazer da revelação nossa própria possessão espiritual, todo o edifício da teologia, por mais habilidosamente construído que seja, desaba como um castelo de cartas.

FUNDAMENTOS DO PENSAMENTO

[62] Para conhecermos os princípios fundamentais que pertencem à teologia dogmática, antes de tudo é necessário levar em conta aquilo que é geralmente entendido por "princípios fundamentais" (*principia*) em geral. De acordo com Simplício, o comentarista neoplatônico de Aristóteles, e, da mesma forma, com Hipólito, em seu *Refutatio omnium haeresium,* Anaximander foi o primeiro a descrever o fundamento de coisas que ele encontrou no ἄπειρον (o ilimitado) com o termo ἀρχη (princípio, origem, fundamento ou fonte).[3] Ao fazer isso, porém, ele pode ter tido a intenção de dizer apenas que ἄπειρον era o início e a primeira de todas as coisas.[4] Mas, na filosofia de Platão e Aristóteles, essa palavra adquiriu o sentido de causa máxima de todas as coisas. Platão já fala do princípio de movimento, de tornar-se e de prova,[5] e Aristóteles entende ἀρχαι

[3] Heinrich Ritter e Ludwig Preller, *Historia philosophiae Graecae* (Gotha: F. A. Perthes, 1888), 16, 17.

[4] Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen,* 4ª. ed., 3 vols. (Leipzig: O. R. Reisland, 1879, 1919), I, 203; tradução inglesa sob o título *Outlines of the History of Greek Philosophy,* 13ª. ed., rev. Wilhelm Nestle e trad. L. R. Palmer (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1969), 28-29.

[5] ἀρχή κινήσεως ἀρχή γενέσεως e ἀρχή ἀποδείξεως.

em geral como se referindo às primeiras coisas em uma série e particularmente às primeiras causas que não podem ser atribuídas a outras causas. Ele oferece a conhecida definição: o primeiro elemento comum de todos os princípios (ἀρχαι) é aquele em razão do qual algo existe, ou se torna ou é conhecido.[6] Ele admitia que tais princípios existiam especialmente em duas áreas, a do ser e a da consciência, na metafísica e na lógica. Ele derivou a existência das coisas de quatro ἀρχαι, a saber, causa material, formal, eficiente e final.[7] Ele, semelhantemente, admitiu que esses princípios estão presentes na lógica. Comentou que está muito longe de ser possível oferecer prova para todas as coisas. O fato é que de muitas coisas não temos um conhecimento mediato pela prova, mas um conhecimento imediato pela razão. Para não criar uma regressão infinita, as próprias provas devem proceder de um tipo de proposições que, sendo imediatamente certas, não são suscetíveis de prova ou não precisam dela. A essas proposições Aristóteles chamou de princípios de prova, princípios silogísticos, princípios [aqui falta um termo intermediário] imediatos, ou, também, pressupostos gerais que servem de base para toda prova, *axiomas*.[8] Sobre isso ele diz: "Eu me refiro àqueles princípios, em cada gênero, que não é possível provar que existem".[9] A palavra latina *principium* foi usada no mesmo sentido. Cícero, por exemplo, fala de *principia* das coisas, *principia* da natureza, *principia naturalis*, o *principium* da filosofia, *principia* da lei. Em lógica, conservando a definição de Aristóteles citada acima, três tipos de *principia* foram mais tarde identificados: o princípio do ser, da existência e do saber. A distinção dependia de o existir, o tornar-se ou o saber ter de derivar de alguma outra coisa. O termo *principium* foi distinguido de *causa* pelo fato de que esta é submetida àquele como "algo que determina por seu próprio impulso interno que aquilo foi suficiente para a existência por si mesmo"[10] e, assim, anterior *no tempo* ou pelo menos *por natureza* à coisa que é causada. *Causa* é um tipo particular de *principium*. Toda *causa* é um *principium*, mas nem todo *principium* é uma *causa*.

Essa terminologia foi adotada também na teologia. Na Escritura, ἀρχη não apenas frequentemente tem um sentido temporal (Mc 1.1; Jo 1.1, *etc.*), mas também, algumas vezes, tem um sentido causativo. Na Septuaginta, o temor do Senhor é chamado de ἀρχη da sabedoria (Pv 1.7) e, em Colossenses 1.18 e Apocalipse 3.14, Cristo é chamado de ἀρχη da criação e da ressurreição. Os pais da igreja com freqüência falavam do Pai como ἀρχη (origem), πηγή (fonte) e αἴτιον (causa) do Filho e do Espírito, assim como Agostinho chama o Pai de "o princípio de toda a divindade" (*principium totius divinatis*).[11] Assim, Deus era o fundamento essencial (*principium essendi*) ou a razão de ser (*principium*

[6] πασῶν μέν οὖν κοινὸν τῶν ἄρχων τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἡ ἐστίν ἡ γίγνεται ἡ γιγνώσκεται.

[7] Ὕλή εἶδος ἀρχή τῆς κινήσεως e τέλος.

[8] ἀρχαὶ ἀποδείξεως ἀρχαὶ συλλογιστικαι ἀρχαὶ ἀμεσοι.

[9] λέγω δ' ἀρχὰς ἐν ἑκάστῳ γένει ταύτας ἃς ὅτι ἐστὶ μὴ ἐνδέχεται δεῖξαι.

[10] *Influxo suo determinans aliquid sibi insufficiens ad existendum.*

[11] Atanásio, *Orations against Arians*, II; Basílio, *Books against Eunomius*, I; João de Damasco, *Orthodox Faith*, I, 9; Agostinho, *On the Trinity*, IV, 20.

existendi) de tudo aquilo que foi criado, portanto, também da ciência e, especificamente, da teologia. Nesse último campo, sempre foi expressamente repetido que Deus era o fundamento essencial da teologia. Havia uma razão especial para isso. Nenhum conhecimento de Deus é possível, exceto aquele que procede de Deus e por Deus (Mt 11.27; 1Co 2.10ss.). Logo, a teologia teve um axioma para isso: "Aquilo que precisamos entender sobre Deus é ensinado pelo próprio Deus, pois isso não pode ser conhecido exceto pelo próprio autor".[12] O fato de que a criatura sabe alguma coisa sobre Deus se deve somente a Deus. Ele é cognoscível somente porque e na medida em que quer ser conhecido. A analogia humana já prova a verdade dessa afirmação. Um ser humano é, em certa medida, a origem (*principium essendi*) de nosso conhecimento sobre sua pessoa (1Co 2.11). Um homem deve revelar-se, manifestar-se por aparência, palavra e ato para que possamos aprender alguma coisa sobre ele. Mas, no caso de seres humanos, isso é sempre relativo. Geralmente nos revelamos de formas totalmente arbitrárias e apesar de nós mesmos; geralmente nos manifestamos em traços de caráter e peculiaridades que nos são desconhecidas. Às vezes nossa automanifestação não corresponde àquilo que somos – é falsa, mentirosa, mal interpretada. Mas nada disso é verdadeiro para Deus. Ele é, no sentido absoluto do termo, a fonte, a causa primária eficiente[13] de nosso conhecimento dele, pois ele é absolutamente livre, autoconsciente e verdadeiro. Seu autoconhecimento e sua autoconsciência são a fonte (*principium essendi*) de nosso conhecimento dele. Sem a autoconsciência divina, não há conhecimento de Deus em suas criaturas. O panteísmo é a morte da teologia. A relação do autoconhecimento de Deus com o nosso conhecimento de Deus costumava ser expressa pela máxima de que o primeiro é arquétipo do segundo e o segundo é éctipo do primeiro. Nosso conhecimento de Deus é a estampa do conhecimento que Deus tem de si mesmo, mas sempre no nível da criatura e somente em uma fraca semelhança, um esboço finito, limitado, da autoconsciência absoluta de Deus acomodada às capacidades da consciência humana ou criaturística. Por maior que seja a distância, a fonte (*principium essendi*) de nosso conhecimento de Deus é apenas o próprio Deus, o Deus que se revela de forma livre, autoconsciente e genuína.

[63] Distinto, agora, desse fundamento essencial (*principium essendi*) é o princípio pelo qual nós conhecemos (*principium cognoscendi*). O fato de que a teologia existe é devido somente a Deus, à sua autoconsciência, ao seu bom prazer. Mas o meio, o caminho pelo qual o conhecimento de Deus nos alcança é a revelação de Deus, entendida aqui em um sentido completamente geral. Isso está implícito na natureza da revelação. Outras pessoas só se tornam cognoscíveis a nós quando se revelam a nós, *i.e.,* quando manifestam sua presença, falam ou agem. A aparência, a palavra e o ato são as três formas revelacionais entre um humano e outro. O mesmo acontece no caso do Senhor nosso Deus: seu conhecimento flui para nós somente através do canal de sua revelação.

[12] *A deo discendum quid de ipso intelligendum, quia non nisi auctore cognoscitur.*

[13] *Principium essendi, causa efficiens principalis.*

Além disso, esta revelação, também, só pode ser sua aparência, sua palavra e seu ato. Consequentemente, o princípio pelo qual nós conhecemos (*principium cognoscendi*), o princípio da teologia, é a auto-revelação ou autocomunicação de Deus a suas criaturas. Se essa auto-revelação vem individualmente a todo ser humano, ou seja, registrada para toda a humanidade na Escritura ou na igreja, é algo que examinaremos mais tarde. No momento, é suficiente dizer que somente a auto-revelação de Deus pode, pela natureza do caso, ser o *principium cognoscendi* do nosso conhecimento de Deus. Devemos acrescentar apenas que, se essa auto-revelação de Deus estiver depositada na Escritura ou na igreja, essa Escritura e essa igreja só podem ter importância instrumental – portanto, incidental, provisional. Na melhor das hipóteses, portanto, a Sagrada Escritura é a causa instrumental eficiente[14] da teologia.

O objetivo da teologia, afinal, não pode ser outro senão que a criatura racional conheça Deus e, conhecendo-o, o glorifique (Pv 16.4; Rm 11.36; 1Co 8.6; Cl 3.17). É de sua boa vontade (εὐδοχια) ser conhecido pelos seres humanos (Mt 11.25, 26). O objeto da auto-revelação de Deus, consequentemente, é introduzir seu conhecimento na consciência humana e, assim, armar novamente o palco para a glorificação do próprio Deus. Mas essa auto-revelação divina, então, não pode terminar fora, aquém ou nas proximidades dos seres humanos, mas deve chegar ao íntimo dos próprios seres humanos. Em outras palavras, a revelação não pode ser apenas externa, mas também deve ser interna. Por essa razão, costuma-se fazer uma distinção entre o princípio externo e o princípio interno do conhecimento, a palavra externa e a interna, revelação e iluminação,[15] a obra da Palavra de Deus e a obra do Espírito. A palavra interna (*verbum internum*) é a palavra principal (*verbum principale*), pois é ela que introduz o conhecimento de Deus nos seres humanos, e esse é o propósito de toda teologia, aliás, de toda a auto-revelação de Deus. A palavra externa, a revelação registrada na Escritura Sagrada, nessa conexão serve como meio. Ela é a palavra instrumental (*verbum instrumentale*), necessária talvez por todos os tipos de razões secundárias nesta dispensação, mas ainda, por natureza, provisional, temporária e incidental.

Portanto, descobrimos três fundamentos (*principia*): primeiro, Deus como o fundamento essencial (*principium essendi*), a fonte da teologia; segundo, o fundamento cognitivo externo (*principium cognoscendi externum*), *viz.*, a auto-revelação de Deus, que, na medida em que está registrada na Sagrada Escritura, possui apenas um caráter instrumental e temporário; e, finalmente, o princípio interno do conhecimento (*principium cognoscendi internum*), a iluminação dos seres humanos pelo Espírito de Deus. Esses três fundamentos são um no sentido de que têm Deus como autor e têm como seu conteúdo um idêntico conhecimento de Deus. O conhecimento arquetípico de Deus na consciência divina; o conhecimento ectípico[16] de Deus concedido em revelação e registrado na Sagrada

[14] *Causa efficiens instrumentalis.*

[15] *Principium cognoscendi externum et internum, verbum externum et internum, revelatio et illuminatio.*

[16] A palavra, neste contexto, refere-se à representação da fonte original da teologia, Deus, por meio da Escritura. A palavra éctipo, em si, diz respeito à representação de um original em oposição a um protótipo (N. E.).

Escritura; e o conhecimento de Deus no sujeito, na medida em que procedem da revelação e entram na consciência humana, todos os três procedem de Deus. É o próprio Deus que revela seu autoconhecimento, comunica-o através da revelação e o introduz nos seres humanos. Portanto, eles não podem e não devem jamais ser separados ou desligados um do outro. Por outro lado, eles precisam ser distinguidos. Pois o conhecimento que Deus tem de si mesmo é absoluto, simples, infinito e, em sua plenitude, é incomunicável à consciência finita. Em tempos antigos, portanto, o conhecimento arquetípico de Deus foi ocasionalmente restrito à parte do autoconhecimento de Deus que ele decidiu comunicar às suas criaturas. Mas essa distinção faz com que a relação entre o conhecimento arquetípico e o conhecimento ectípico de Deus seja mecânica e ignora o fato de que a plenitude consiste não somente em quantidade, mas também em qualidade. Não obstante, a distinção contém a ideia verdadeira de que o conhecimento ectípico de Deus, que ele concedeu às criaturas mediante a revelação, não é o autoconhecimento absoluto de Deus, mas o conhecimento de Deus como ele foi acomodado e adequado à consciência finita – portanto, antropomorfizado. Esse conhecimento ectípico de Deus, que está objetivamente diante de nós na revelação, é externo, mas planejado para ser transferido à consciência de criaturas racionais para se tornar conhecimento ectípico interno de Deus, conhecimento de Deus no sujeito. No processo, esse conhecimento novamente sofre mudanças, de acordo com a natureza do sujeito. Ele difere não em substância e ordem racional (*re et ratione*), mas em grau e modo (*gradu et modo*): em Cristo (*theologia unionis;* teologia de união), nos anjos e bem-aventurados (*theologia visionis;* teologia de visão) e nos seres humanos sobre a terra (*theologia viatorum, viae, revelationis;* teologia do povo em peregrinação, em uma jornada de revelação). Entre os seres humanos ele novamente difere em profetas e apóstolos, e em teólogos e povo leigo. Ele é modificado na consciência de cada pessoa, dependendo de sua capacidade. Mas, materialmente, ele permanece idêntico, o conhecimento que procede de Deus e é transplantado através de revelação à consciência de suas criaturas racionais. Esses três princípios, distintos, embora sejam essencialmente um, estão arraigados no ser trinitário de Deus. É o Pai que, através do Filho como Logos, se comunica com suas criaturas no Espírito.

RACIONALISMO

[64] A ciência sempre consiste em uma relação lógica entre sujeito e objeto. Nossa interpretação da ciência depende da forma como fazemos essa relação. Em todas as épocas sempre houve duas escolas básicas de pensamento que são diametralmente opostas uma à outra nesse aspecto: racionalismo e empirismo.

As duas escolas surgiram já na filosofia grega. Nessa época foi feito um contraste entre αἴσθησις e λόγος, percepção do sentido e pensamento, e, portanto, entre opinião (δόξα) e conhecimento (ἐπιστήμη). A escola Eleática (Parmênides), Platão e os neoplatonistas estão do lado do racionalismo, crendo que a percepção dos sentidos não produz conhecimento porque está focada em fenô-

menos mutáveis. A percepção dos sentidos nos ensina apenas que alguma coisa existe e como ela existe, mas não *por que* ela existe. Além disso, a percepção dos sentidos, geralmente, nos engana e nos dá ideias falsas, como a ilusão do graveto "quebrado" na água e o "nascer" do sol, *etc.* Consequentemente, o pensamento é muito superior à percepção dos sentidos. Somente o pensamento produz conhecimento (ἐπιστήμη). O conhecimento científico não vem de fora, ele é um produto da mente humana.

Na filosofia mais recente, essa corrente racionalista novamente veio à tona em Descartes que, colocando toda a tradição de lado, finalmente encontrou seu firme ponto de partida no pensamento e daí inferiu o ser: *cogito ergo sum.* Com esse movimento lógico de necessidade e coerência, a ordem matemática de causa e conseqüência na obra de Spinoza tornou-se o padrão da verdade. O mundo da percepção do sentido é, no máximo, a ocasião para o conhecimento, não a sua fonte; a mente humana é capaz de produzir todo conhecimento de dentro de si mesma, com seus próprios meios, através do pensamento. Disse Leibnitz: "Nossas ideias, até mesmo aquelas que temos de coisas perceptíveis, vêm de dentro de nós mesmos".[17] Kant reconhecidamente amenizou esse racionalismo na medida em que não derivou o conteúdo, mas apenas as formas de percepção da mente humana (idealismo transcendental, crítico). Mas Fichte corretamente observou que essa distinção é impossível e, por isso, afirmou que todos os elementos de nosso conhecimento, inclusive até mesmo a percepção, são apriorísticos e pressupostos pelo ego (idealismo absoluto). Esse racionalismo ainda era consistentemente restrito por esses filósofos à área do conhecimento e, portanto, direcionados apenas a um sentido epistemológico. Mas esse racionalismo subjetivo foi expandido por Fichte, Schelling e Hegel para um idealismo objetivo. Não apenas o conhecimento, mas também o ser, não apenas as ideias, mas também as coisas em si, brotam do pensamento. Pensar e ser, portanto, são uma coisa só (idealismo metafísico). Há uma dinâmica em atividade nessa história de racionalismo: o pensamento, não a percepção do sentido, produz a verdade. Para esse fim, o pensamento traz consigo, de dentro de si mesmo, as origens (*principia*), as sementes (*semina*) de todo conhecimento. O pensamento cria a forma do nosso mundo conceitual (Kant), e também sua matéria e conteúdo (Fichte). De fato, ele cria e constrói o mundo todo, não somente o mundo do pensamento, mas o próprio ser.

Quaisquer que sejam as formas pelas quais esse racionalismo se manifeste, ele sempre é caracterizado pela mesma ideia básica, isto é, a de que a origem do conhecimento deve ser encontrada no sujeito. Não é muito difícil entender como as pessoas chegaram a essa ideia. Até mesmo à parte da incerteza da percepção do sentido, há uma diferença essencial entre as representações em nós e as coisas fora de nós que não permite que as últimas sejam explicadas em termos das primeiras. A matéria não pode agir sobre a mente. Os fenômenos mentais, que é aquilo que as representações são, podem ser explicados somente em termos da mente: os semelhantes só podem ser conhecidos pelos semelhan-

[17] G. W. Leibnitz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (Paris: C. H. Delagrave, 1886), livro I, c. 1.

tes. Daí, segue-se que a existência e a cooperação entre a matéria e a mente, entre as coisas fora de nós e as representações dentro de nós, podem ser *ou* sustentadas apenas por hipóteses como o ocasionalismo (Geulinx), a harmonia preestabelecida (Leibnitz), a intuição das ideias em Deus (Malebranche), *etc.*, *ou* a dualidade entre matéria e mente deve ser simplesmente negada, e coisa e representação, ser e pensamento, devem ser interpretados como sendo essencialmente uma coisa só. Pois, diz o idealismo, se uma coisa e a representação dessa coisa são duas realidades diferentes, então devemos perder a esperança de conhecer a coisa, pois nós simplesmente nunca podemos testar nossa representação de uma coisa pela própria coisa, nunca podemos caminhar fora de nós mesmos, de nosso mundo representacional. "Nunca podemos nos colocar na janela para [simultaneamente] nos vermos passar na calçada" (Scherer).[18] Sempre permanecemos dentro do círculo de nossas representações da coisa. Falando de forma diferente, somente aquilo que é consciente existe para nós: eu só posso pensar o pensamento, não a coisa em si. Aquilo que não é meu pensamento não é concebível, não é cognoscível para mim: não existe para mim.

O idealismo é ainda mais fortalecido por aquilo que a psicologia dos sentidos agora nos ensina. Demócrito já fazia uma distinção entre propriedades como peso, densidade e dureza – propriedades que são objetivas e inerentes às próprias coisas – e outras propriedades, como calor, frio, sabor e cor – propriedades presentes apenas de forma subjetiva em nossas percepções. Essa distinção entre propriedades objetivas e subjetivas, quantitativas e qualitativas, foi adotada por Descartes, Hobbes e Locke (que foi o primeiro a chamá-las de propriedades primárias e secundárias) e foram trabalhadas neste século especialmente por Helmholtz. De acordo com o assim chamado semi-idealismo, fora de nós só existe o movimento mecânico dos átomos no mundo: a matéria em si é destituída de qualidade. Nossos sentidos meramente recebem impressões resultantes do movimento e da flutuação dos átomos. Essas impressões são qualitativamente as mesmas, mas, fora desses movimentos uniformes, produzimos a diversidade infinita do mundo da percepção em nosso cérebro. Luz, som, cor, sabor, calor, frio – não existem fora da mente humana, mas se originam e existem somente nela. O mesmo movimento de matéria, encontrando nosso sentido de tato, cria a impressão de calor e, encontrando nosso sentido de visão, cria em nós a percepção de luz. Não em sua substância, mas em sua forma, o mundo é um produto do homem. Assim, o idealismo ganhou gradualmente mais espaço na filosofia e recebeu até mesmo vigoroso apoio da ciência natural.

[65] Não obstante, há sérias objeções a esse idealismo. Em primeiro lugar, ele é contrário a toda experiência. Por natureza, todos nós somos realistas, inclusive, na prática, os próprios idealistas. Realmente o idealismo é algo – uma opinião pertencente a uma escola – diretamente contrário à vida e à experiência. Ele não explica como e por que todo ser humano, automática e espontaneamente, atribui

[18] Nota do organizador: Bavinck pode estar se referindo a Edmond Henri Adolphe Scherer (1815-89), professor da Escola de Teologia de Genebra.

objetividade e realidade independente às coisas que percebe, em vez de vê-las puramente como estados interiores de consciência. Ao mesmo tempo, claramente distinguimos entre estados internos e coisas externas, entre aquilo que está em nós e aquilo que está fora de nós, entre sonho (alucinação) e realidade. Acrescente-se a isso o fato de que o homem nunca é, em nenhuma área, autônomo, mas sempre e em toda parte dependente da natureza ao seu redor. Através de seu corpo, ele está ligado à terra. Abrigo, alimento e vestuário chegam a ele a partir da terra. Seria estranho se, intelectualmente, as coisas fossem diferentes. Assim como, com nossas mãos, preparamos alimento e vestuário enquanto extraímos o material para isso da natureza fora de nós, assim também, com nosso intelecto, recebemos o material de fora de nós. Aqui, também, o intelecto é um instrumento, não uma fonte. O idealismo iguala o órgão do conhecimento à fonte do conhecimento, como se estivesse fazendo do olho a fonte da luz, deduzindo o pensamento do processo de pensamento. Contudo, isso não é possível, pois a coisa e a representação dessa coisa, ser e pensar, ser e perceber, são coisas distintas e não podem ser igualadas. Afinal, essas duas coisas são de tipos totalmente diferentes.

Uma coisa não surge em mim como um sonho e segue logicamente de impressões antecedentes, mas geralmente vem a mim abruptamente, de fora, demolindo a sucessão de impressões anteriores. Essas coisas não dependem de mim, mas existem independentemente de mim e possuem propriedades que não podem ser atribuídas à representação que tenho delas. Aquilo que chamamos de fornalha é quente, mas a representação da fornalha presente em minha mente não tem essa propriedade. Se a coisa e sua representação forem igualadas uma à outra, o idealismo deve conduzir ao ilusionismo absoluto. Não apenas o mundo fora de nós se torna uma ilusão, mas eu mesmo também nada mais sou que uma representação, um fenômeno para mim mesmo. Tudo se torna um sonho: não há mais qualquer realidade ou verdade. O idealismo pode não exercer influência sobre as ações e a conduta de seus adeptos, pois, geralmente, a prática de uma pessoa é melhor e mais forte que sua teoria. É difícil ver como a religião e a moralidade podem ser teoricamente sustentáveis se nenhuma delas admite um relacionamento real com os seres que existem fora de mim, mas são meramente representações dentro de mim. Consequentemente, o dualismo entre pensar e ser, do qual procede o idealismo, no caso de Platão, Descartes e Kant, sempre, como no caso de Spinoza, Fichte, Schelling e Hegel, termina em uma identidade entre os dois. O racionalismo subjetivo conduz ao racionalismo absoluto e objetivo.

Entretanto, o pensamento abstrato, sem conteúdo, o mais universal princípio de "substância", o absoluto, a existência – tudo isso são nomes do ponto de partida do idealismo – não é capaz de produzir o ser em sua plenitude e riquezas. O mundo vivo não pode ser explicado a partir de uma abstração estéril, nem a multiplicidade de fenômenos a partir "daquele" inanimado. A rocha sobre a qual todo o panteísmo encalha é a multiplicidade: não há uma passagem que se possa descobrir do abstrato para o concreto, do geral para o particular. Por isso, Schelling afirmou abertamente: "É difícil obter a realidade a partir daqui". Finalmente, uma

distinção como a que Kant faz entre a forma que trazemos conosco em percepção e a matéria que vem a nós de fora, ou como a que o semi-idealismo faz entre fenômenos objetivos (primários) e subjetivos (secundários), é insustentável pelo fato de que nenhuma fronteira entre os dois pode ser indicada. A matéria de uma representação, como Fichte salienta, pertence tanto a essa representação quanto à sua forma. E as propriedades primárias quantitativas, de fato, os próprios corpos, são fenômenos tão perceptíveis quanto os fenômenos qualitativos de tom, cor e assim por diante. Não há razão para se aceitar o testemunho de um dos sentidos, o sentido do tato, e rejeitar o testemunho dos outros quatro, e, portanto, fazer uma exceção somente para as propriedades de extensão, dureza, *etc.* Temos de fazer uma escolha: ou as percepções que obtemos através dos sentidos são todas subjetivas ou todas correspondem à realidade objetiva. Seria extremamente estranho se, observando, digamos, uma chama, considerássemos a forma, o tamanho e o movimento da chama como propriedades objetivas e considerássemos sua cor laranja-avermelhada e o seu estalar como percepções puramente subjetivas. Das duas qualidades tão intimamente relacionadas em uma percepção visual, *viz.*, cor e forma, a primeira seria apenas um sinal, mas a segunda seria segura imagem da realidade! A conseqüência dessa interpretação seria que os mais importantes de nossos sentidos, a visão e a audição, sempre dariam uma falsa impressão da realidade e verdadeiramente sempre nos enganariam.

Estão, portanto, errados aqueles que crêem que a fisiologia dos sentidos nos proíbe de sustentar a objetividade das propriedades qualitativas. Só é necessário fazer uma distinção entre as *condições* sob as quais (ou a *ocasião* sob a qual) e as *causas* pelas quais as percepções se originam em nossa alma. Assim como um telégrafo transmite uma mensagem através de vibrações mecânicas, enquanto a mensagem em si é algo muito diferente dessas vibrações, assim também o estímulo que procede dos objetos para os nervos de nossos sentidos são somente meios físicos pelos quais as percepções são criadas em nossa alma. Essas percepções, porém, são de natureza muito diferente. Suas qualidades, como a teoria do paralelismo psicofísico também reconhece hoje, não podem ser explicadas apenas em termos de fenômenos físicos e psicológicos. Em vez disso, elas são meramente as condições sob as quais elas se originam na alma. Podemos apenas dizer, portanto, que certas percepções correspondem a certos estímulos. Mas não temos o direito de concluir que os últimos são verdadeiramente a causa das primeiras, nem com respeito às propriedades quantitativas nem com respeito às propriedades qualitativas. Nesse aspecto, as duas são completamente iguais. Consequentemente, não são os sentidos que percebem os fenômenos fora de nós, mas é sempre uma e a mesma alma que, por meio desses sentidos, percebe as coisas e recebe as impressões correspondentes.

EMPIRISMO

[66] Diametralmente oposto ao racionalismo está o empirismo, que, entre os gregos, já tinha seus precursores nos atomistas e emergiu nos tempos medievais

como nominalismo. Como uma corrente filosófica nos tempos modernos, o empirismo fez sua estréia com Francis Bacon e, por meio de Locke, Hume e dos enciclopedistas franceses, culminou neste século no positivismo de A. Comte, na filosofia empírica de J. Stuart Mill, no agnosticismo de H. Spencer e no materialismo de Büchner, Czolbe, Moleschott, *etc.* O empirismo também aparece em cena sob várias formas e sistemas, mas seu ponto de partida é sempre o princípio de que somente a percepção do sentido é a fonte de nosso conhecimento. Enquanto, no racionalismo, o mundo objetivo se permite ser dirigido, no todo ou em parte, de acordo com a mente humana, o empirismo sujeita totalmente a consciência humana ao mundo fora de nós. Na busca do conhecimento, os seres humanos nada trazem consigo, a não ser a faculdade de percepção. Ideias inatas, portanto, não existem: o investigador científico deve deixar de lado todas as opiniões preconcebidas. Do templo da verdade que ele deseja construir em sua mente, ele deve remover todos os ídolos. Nenhuma antecipação da mente, mas a interpretação da natureza – apenas a experiência – deve conduzi-lo (Bacon).

A mente humana, portanto, é e deve ser uma tábula rasa sobre a qual nada ainda tenha sido escrito, uma entidade completamente destituída de pressupostos. O conhecimento é confiável somente quando é construído com o material da percepção. "Conceitos sem a percepção do sentido são vazios". Quanto mais uma pessoa se afasta da experiência e vai além dela, menos ela terá credibilidade em sua pesquisa científica. Portanto, nenhuma ciência do supersensível (*noumena*) e do sobrenatural é possível. A metafísica, a teologia, as disciplinas intelectuais em geral, até mesmo a psicologia, de acordo com Comte, não são ciências no sentido real da palavra. O conhecimento científico é limitado às ciências exatas. E até mesmo dentro do círculo dos fenômenos perceptíveis, nosso conhecimento é limitado ao *quê* e ao *como;* o *o quê* e o *porquê* permanecem ocultos. A causa e o fim, a origem e o destino das coisas, estão fora de nosso alcance. Apenas as relações mútuas entre as coisas, as "invariáveis relações de sucessão e semelhança", são o objeto da pesquisa científica.[19] Se por trás e acima dos fenômenos perceptíveis ainda há algo mais, se a alma, Deus ou o além (*Jenseits*) existem, talvez possa se fazer plausível de alguma outra forma, digamos, pela razão prática, pela fé, pela imaginação, *etc.*, mas, cientificamente, tudo isso é e continua sendo território desconhecido. Reconhecidamente, o objetivo da ciência não pode mais consistir em dar uma explicação do mundo, mas é meramente obter conhecimento da realidade que nos permita organizar nossa vida por ele e extrair benefícios práticos dele. "Saber é prever; do conhecimento vem a previsão; da previsão vem a ação". Mas essa conectividade absoluta da mente com o mundo perceptível levou outras pessoas a fazerem a tentativa de explicar não somente o conteúdo cognitivo da mente em termos do mundo,

[19] Auguste Comte, *Cours de philosophie positive,* 6 vols. (Paris: Bachelier, 1830-42), I, 5; em inglês, veja *Auguste Comte and Positivism: The Essential Writings,* organizado e com uma introdução por Gertrud Lenzer (Nova York: Harper & Row, Publishers, 1975), 72; ou *The Essential Comte: Selected from Cours de philosophie positive,* organizado e com introdução de Stanislav Andreski, traduzido e anotado por Margaret Clarke (Londres: Croom Helm; Nova York: Barnes & Noble, 1974) 20.

mas também a consciência e a própria mente. O resultado é que o empirismo desemboca no materialismo. Aqui, também, pode-se observar progressão, uma história, um desenvolvimento. Primeiro o conteúdo cognitivo, depois a faculdade de conhecer e, finalmente, a própria mente é derivada do mundo material.

Esse empirismo, também, embora desfrute de um apoio tremendo do fato da dependência humana do mundo natural à sua volta, recebe pesadas objeções. Está firmemente estabelecido, antes de tudo, que, em sua atividade intelectual, a mente humana nunca é totalmente passiva ou mesmo receptiva, mas também sempre ativa, em maior ou menor grau. Não é o olho que vê ou o ouvido que ouve, mas a pessoa que vê através do olho e ouve através do ouvido. Até mesmo a mais simples percepção e representação já pressupõem consciência e, portanto, alguma atividade da alma. A mente humana nunca é uma mera tábula rasa, sobre a qual o mundo externo pode escrever o que quiser. É a própria pessoa que percebe e faz relações, compara e julga as percepções. Mas há mais a dizer. Kant corretamente diz: "A experiência nos ensina, sem dúvida, que algo é constituído assim e assim, mas não que não poderia ser de outra maneira".[20] Afinal, possuímos não apenas verdades particulares e incidentais, mas também verdades universais e necessárias – na lógica, na matemática, *etc.* – que os empiristas tentam, em vão, deduzir da experiência. O princípio de causalidade foi, na verdade, chamado de bastião da escola intuitiva, e todo o esforço para explicar esse princípio e fundamento de toda ciência a partir da determinação pela vontade ou a partir do costume, *etc.*, foi infrutífero.[21] De fato, todas as ciências procedem de uma série de proposições não provadas e que não podem ser provadas, que são aceitas *a priori* e servem como ponto de partida para toda argumentação e prova. Aristóteles já via isso. Não há regresso infinito: precisamente para terem valor evidencial, as provas devem finalmente se apoiar em uma proposição que não precisa de prova, que se apóia em si mesma, e pode, portanto, servir como um princípio de prova (ἀρχή ἀποδειεως, *principium argumentationis*). Um edifício não pode permanecer no ar, e uma dada argumentação só pode se apoiar em um fundamento que é estabelecido por ser evidente em si e não por prova.

O ponto de partida do empirismo é censurado por isso, mas sua interpretação de ciência também está sujeita a uma questão séria. A ciência, afinal, por sua própria natureza, se interessa pelo conhecimento daquilo que é universal, necessário, eterno e lógico. O conhecimento de fenômenos, pessoas, fatos, *etc.*, embora seja bom, ainda é apenas preparatório: a análise vem primeiro, mas a síntese deve vir depois. O conhecimento científico só existe quando vemos a causa e a essência, o propósito e o destino das coisas, quando sabemos não somente o *que,* (ὅτι), mas também o *porquê* (διότι) e, assim, discernimos a causa das coisas (*rerum dignoscimus causas*). O empirismo, porém, é obrigado a negar o nome de

[20] Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason,* Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, trad. e org. Paul Guyer e Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), introdução (B), c. 2, p. 137.

[21] G. Heijmans, *Schets eener Kritische Geschiedenis van het Causalititsbegrip in the Nieuwere Wysbegeerte* (Leiden: Brill, 1890); E. Koenig, *Die Entwicklung des causal Problems von Cartesius bis Kant* (Leipzig: Wigand, 1888); c. B. Spruyt, *Proeve van eene Geschiedenus van de Leer Aangeboren Begrippen* (Leiden: Brill, 1879).

"ciência" a todas as ciências, exceto as ciências exatas. Mas essa restrição é impossível por duas razões. Primeiro, porque, com exceção das ciências puramente formais (lógica, matemática, mecânica, astronomia, química) e, então, apenas em certo sentido, não pode haver ciência sem um elemento filosófico. Em cada ciência, o espírito inventivo, a intuição, a imaginação, em uma palavra, o *gênio* (e, nesse contexto, a hipótese científica), desempenha um papel muito importante. E, segundo, porque então o nome de "ciência" pode ser finalmente reservado somente para algumas disciplinas secundárias, e precisamente o conhecimento que é mais importante para os seres humanos, e que em sua pesquisa é seu interesse primário, é banido do campo da ciência. A máxima de Aquino, na qual ele segue Aristóteles, continua sendo verdadeira: "A mais leve familiaridade que podemos criar com as coisas celestiais é mais desejável que uma compreensão completa dos assuntos mundanos".[22] E Schopenhauer fez uma afirmação semelhante: "As pessoas nunca param de elogiar a confiabilidade e a certeza da matemática. Entretanto, que benefício há para mim em saber com toda confiabilidade e certeza deste mundo algo que não me importa nem um pouco?".[23]

Além disso, o mundo das coisas não-materiais, o mundo dos valores, do bem e do mal, da lei e do costume, da religião e da moralidade, de tudo o que inspira amor e ódio em nosso coração, que nos levanta e nos conforta ou nos esmaga e aflige, todo o magnífico mundo invisível é tão real quanto o "mundo real" que percebemos com nossos sentidos. Seu impacto sobre nossa vida e sobre a história da humanidade é ainda muito maior sobre nós do que o de todas as coisas visíveis. Os seres humanos podem ser livremente solicitados, então, a limitarem-se em sua pesquisa, pois, nesse campo, nenhum conhecimento é possível, mas isso requer um rompimento com aquilo que Schopenhauer chamou de necessidade metafísica do espírito humano. O homem não é apenas um ser intelectual, mas também um ser que deseja e sente. Ele não é uma máquina de pensar, mas, além de sua cabeça, também tem um coração, um mundo [interior] de sentimentos e paixões. Ele traz isso consigo em uma pesquisa científica. Em suas atividades no estudo e no laboratório, ele não pode se prender do lado de fora. Não pode ser corretamente exigido de um homem que, em seus labores científicos, isto é, em uma das mais nobres atividades de sua mente, ele silencie a voz de seus sentimentos, seu coração, a melhor parte dele, e, assim, mutile a si mesmo. Só isso pode sempre – e, portanto, também no caso do praticante de ciência – ser exigido: que ele seja uma pessoa boa, verdadeira, um homem de Deus, hábil e equipado para toda boa obra, inclusive a obra de buscar conhecimento científico.

Se, contudo, a busca da ciência é restrita, subjetiva e objetivamente, o único resultado será que as pessoas buscarão a satisfação de suas necessidades metafísicas de outras formas. Kant tomou o caminho da razão prática; Comte introduziu o culto da humanidade, consagrando-se como seu sumo sacerdote; e Spen-

[22] Aquino, *Summa Theol.*, I, q. 1, art. 5, ad. 1.

[23] Citado por J. J. Van Oosterzee, *Voor Kerk en Theologie,* 2 vols. (Utrecht: Kemink, 1872-75), I, 101.

cer humildemente se curvou diante do "Incognoscível". De uma forma ou outra – incluindo até mesmo o espiritismo, a magia e a teosofia – todos eles buscam a compensação para aquilo que a ciência não lhes dará. E a religião, ao lado de todo conhecimento espiritual, tendo sido a princípio rejeitada vergonhosamente pela porta da frente, é novamente admitida pela porta dos fundos, mas agora com freqüência na forma de superstição. "Você pode expulsar a natureza com poder e força, mas ela sempre voltará ricocheteando para trás" (Horácio). O resultado inevitável é que a ciência, então, é entregue, desprotegida e desarmada, ao materialismo. E, de fato, foi isso que o empirismo fez. Se o conteúdo e, logo, a faculdade intelectual da alma procedem do mundo externo, por que, então, a própria alma não pode ser explicada também em termos dele? Mas contra isso sempre permanecem os "sete mistérios do mundo" como uma fonte de tormento e vexação para a mente materialista. O espiritual ainda não foi explicado em termos do material assim como o racionalista não foi bem-sucedido em derivar o "ser" do "pensar". Nenhuma passagem entre os dois foi encontrada. Aqui há um abismo que nem o idealismo nem o materialismo podem transpor. Não é muita ousadia dizer agora não somente "não sabemos" (*Ignoramus*), mas também "não saberemos" (*Ignorabimus*). Mas quando vemos que, apesar das grandes promessas feitas e das ainda maiores expectativas alimentadas, o empirismo e o racionalismo, neste século, desembocaram em mero materialismo e ilusionismo, ficamos surpresos. Apesar da oposição existente entre materialismo e ilusionismo, eles promoveram e ajudaram um ao outro – no caso de Feuerbach e Strauss, o idealismo de Hegel terminou em materialismo, e, no caso de muitos cientistas naturais, o materialismo está se transformando em pleno ou semi-idealismo. Portanto, há boas razões para se fazer algumas perguntas. Não está toda a filosofia moderna, em sua expressão cartesiana e baconiana, precisando de revisão? Não há outros e melhores princípios da ciência que nos protejam do materialismo e do idealismo?

REALISMO

Certeza natural

[67] O ponto de partida da teoria do conhecimento deve ser a experiência diária ordinária, a certeza universal e natural dos seres humanos a respeito da objetividade de seu conhecimento. Afinal, não é a filosofia que cria a faculdade cognitiva e a cognição. A filosofia apenas a encontra e tenta explicá-la. Qualquer solução que não explique a faculdade cognitiva, mas em vez disso a destrua, falhando em entender a cognição, transforma-a em uma ilusão e é censurada por isso. Somente uma teoria do conhecimento que, por um lado, nunca deixe o fundamento da experiência e, por outro, penetre as profundezas do problema tem chance de ser bem-sucedida. Tertuliano disse corretamente: primeiro veio o homem, depois o filósofo ou o poeta.[24] Deve-se primeiro viver, depois filosofar

[24] Tertuliano, *De Testimonio Animae*, c. 5; veja *The Soul's Testimony, ANF*, III.

(*Primum vivere, deinde philosophari*). A certeza natural é o fundamento indispensável da ciência. O conhecimento científico não é uma destruição, mas uma purificação, expansão e completamento do conhecimento ordinário.[25] Todo ser humano, afinal, aceita a credibilidade dos sentidos e a existência de um mundo externo não por uma inferência lógica do efeito, nesse caso, a representação em sua consciência, para a causa fora de si mesmo, nem pelo raciocínio a partir da resistência que sua vontade encontra para uma realidade objetiva que gera essa resistência. Antes de toda reflexão e raciocínio, todos estão, de fato, plenamente seguros da real existência do mundo.

Essa certeza não nasce de um silogismo, nem é sustentada por uma prova: ela é imediata, originando-se espontaneamente dentro de nós, juntamente com a própria percepção. Ela não é um produto, mas o fundamento e o ponto de partida de todas as outras certezas. Todo ser humano, até mesmo o menos informado, uma criança e também um animal aceitam de antemão, sem qualquer arrazoado, a existência de um mundo externo. Na própria representação mental, portanto, deve haver um elemento que aponte diretamente para a realidade. Como representação, ela inclui a marca essencial de distinção que indica que ela representa essa realidade de forma ideal. O idealismo, portanto, erra desde o começo por considerar a representação como ela se apresenta, mas negando seu caráter representativo. Materialmente, em termos de conteúdo, o idealismo coloca a representação no nível da imagem de um sonho e, assim, faz todos os tipos de tentativas fúteis para se mover, por meio de arrazoados e provas, do sujeito para o objeto. Consequentemente, em tempos modernos, muitas pessoas aceitam a posição do fenomenalismo ou idealismo absoluto e consideram o mundo das percepções e das representações como o único mundo verdadeiro.[26] O realismo, ao contrário, sustenta firmemente a existência do mundo, porque esse mundo é, em um sentido ideal, dado na própria representação. Ele não nega a distinção que existe entre a representação e a coisa, mas, ao mesmo tempo, sustenta a relação inseparável entre as duas porque considera a representação como ela se apresenta. Não devemos, contudo, deixar de distinguir entre a certeza imediatamente dada com a real percepção de um objeto e a certeza que, mais tarde, quando a percepção estiver bem no passado, provém da memória. Estamos falando aqui somente sobre a primeira, e essa certeza não é uma conclusão extraída de um processo de raciocínio, mas imediatamente presente em nós e dada juntamente com a própria percepção.[27]

[25] Julius Kaftan, *The Truth of the Christian Religion,* trad. George Ferries, 2 vols. (Edimburgo: T&T Clark, 1894), II, c.1.

[26] Para uma boa revisão, veja Rudolf Eisler, *Kritische Einführung in die Philosophie* (Berlim: E. S. Mittler, 1905), 82-119.

[27] Cf. Otto Flügel, *Die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen* (Cöthen: O. Schulze, 1888), 104ss.; Engelbert L. Fischer, *Die Grundfragen der Erkenntnistheorie* (Mainz: F. Kirchheim, 1887), 392ss.; W. Schmid, *Erkenntnislehre,* 2 vols. (Freiburg im Breisgau: Herder, 1890), II, 307ss.; Georg Wobbermin, *Theologie und Metaphysik* (Leipzig: J. C. Hinrich, 1901), 42ss.; J. P. N. Land, *Inleiding tot de wijsbegeerte* (s'Gravenhage, Nijhoff, 1900), 97ss.;

Esse único fato – a certeza natural a respeito da confiabilidade dos sentidos e a realidade do mundo externo – é prova de que existe uma certeza diferente da certeza científica demonstrativa. Os empiristas estão errados quando negam isso. A experiência só nos ensina a conhecer o acidental, o mutável, o real. Contudo, também possuímos verdades universais necessárias da quais estamos certos *a priori* – não pela percepção ou pelo raciocínio. A maioria dos filósofos, portanto, também aceita uma certeza metafísica, intuitiva, imediata, além da certeza científica ou mediata. Chamamos essa certeza de fé, de auto-evidência. Aristóteles foi o primeiro a ver claramente que o conhecimento (ἐπιστήμη) está, em última análise, construído sobre verdades indemonstráveis auto-evidentes. Alguns pensadores, como Platão, Descartes, Leibnitz e Rosmini, tentaram explicar esse caráter imutável, eterno, da verdade pela teoria das ideias inatas. Mas essa teoria está baseada em um dualismo insustentável entre sujeito e objeto, é, em princípio, racionalista e conduz tanto lógica quanto historicamente ao idealismo absoluto. De acordo com o Prof. Spruyt,[28] essa foi a razão provável pela qual a teoria das ciências inatas foi unanimemente rejeitada, tanto pelos teólogos escolásticos quanto pelos reformadores.[29] O próprio Voetius se dedicou a uma longa disputa contra a teoria de Descartes.[30] Os teólogos reformados até mesmo assumiram a tese empirista de que "nada há no intelecto que não esteja primeiro nos sentidos" e falaram do homem, antes do ato de percepção, como uma página em branco sobre a qual nada está escrito.[31] E eles sustentaram isso porque, diferentemente dos anjos, o homem é corpóreo, porque seu corpo não é uma prisão, mas pertence à sua própria natureza e ele está ligado ao cosmos por esse corpo.[32] Assim, por um lado, eles rejeitaram o racionalismo tão firmemente quanto possível, não somente na forma das ideias inatas, nas quais isso foi ensinado por Platão, Descartes e Leibnitz, mas também na forma das formas inatas, nas quais ele surgiu em Kant, e na das ideias inatas do ser, na qual ele emergiu em Rosmini e nos ontologistas. Mas, por outro lado, as afirmações citadas acima não devem ser entendidas no sentido do empirismo de Locke. Quando Tomás chama a mente de página em branco (tábula rasa), sua intenção não é tanto negar que o entendimento em si (*ipse intellectus*) seja inato aos seres humanos. À máxima "nada há no intelecto que não esteja primeiro nos sentidos", Leibnitz acrescentou a restrição "exceto o entendimento em si" (*nisi ipse intellectus*). Tomás de Aquino se expressa de forma ainda mais correta: "As formas de outras coisas inteligíveis não são inatas na [mente], mas cada essência o é, de forma que ela não tem de alcançar essa essência a partir das imagens dos sentidos".[33] E Voetius explica a declaração citada acima afirmando que isso

[28] Spruyt, *Proeve van eene Geschiedenis,* 57-60.

[29] Jakob Frohschammer, *Die Philosophie des Thomas von Aquino* (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1889), 44ss.; M. Liberatore, *Die Erkenntnisstheorie des heiligen Thomas von Aquino* (Mainz: F. Kirchheim, 1861), 103ss.; Polanus, *Synt. Theol.,* 324; J. Zanchius, *Opera,* III, 636.

[30] G. Voetius, *Disput. Sel.,* V, 477-526.

[31] Aquino, *Summa Theol.,* 1 a 79, 2; Voetius, *Disput. Sel.,* V, 459, 525.

[32] Aquino, *Summa Theol.,* I, q. 84, art. 3; 8.5, art. 1; G. Voetius, *Disput. Sel.,* V, 483.

[33] Aquino, q. de mente, art. 8, ad. 1, "species aliorum intelligibilium non sunt ei innatae, sed essentia sua sibi

não exclui a noção de que, no mundo percebido pelos sentidos, o intelecto pode discernir e saber que aquilo é eterno e imutável. Ele dá como exemplo que, nas obras da natureza, o intelecto pode discernir e conhecer seu autor, isto é, Deus. E, assim, esta é a noção central de sua teoria do conhecimento: o intelecto humano não é capaz e, em qualquer caso, não tem a oportunidade, à parte do mundo sensível, de produzir, a partir de seus próprios recursos e com seus próprios meios, o conhecimento das coisas, nem o conhecimento de princípios eternos, de noções comuns (κοιναι ἐννοιαι).

O intelecto está preso ao corpo e, assim, ao cosmos e, portanto, não pode se tornar ativo a não ser pelos sentidos e com base neles. Desde o início o intelecto é pura potencialidade, uma página em branco (tábula rasa) sem qualquer conteúdo, e só é ativada, trazida à realidade, pelo mundo sensível. O ímpeto primário, portanto, vem do mundo sensível. Ele colide com a mente humana, levanta-a, incentiva-a à ação. Mas, no momento em que o intelecto é ativado, ele trabalha imediata e espontaneamente à sua própria maneira e de acordo com sua própria natureza. E a natureza do intelecto é que ele tem o poder (*vis*), a habilidade (*facultas*), a inclinação (*inclinatio*) e a aptidão (*aptitudo*) para formar certos conceitos e princípios básicos. Ele faz isso por meio da percepção, que é imediata, automática, involuntária e sem qualquer pressão, esforço prévio ou exercício da capacidade de raciocínio (*sine ratiocinatione*). Como esses conceitos evidentes são apriorísticos e precedem todo raciocínio e prova, eles merecem ser chamados de verdades eternas (*veritates aeternae*). Assim, no momento em que o intelecto prossegue para o ato, ele automaticamente se conhece limitado às leis do pensamento. Na atividade de pensamento, as leis do pensamento são inerentes e ganham expressão. Portanto, a experiência nos ensina aquilo que é uma parte e o que é um todo, mas o intelecto imediatamente compreende que um todo é maior que uma parte. Assim também a experiência nos ensina o que é bom e o que é mau, mas o intelecto prático imediatamente sabe o que deve ser feito e o que deve ser evitado. Isso não significa que todo ser humano pode dar um claro relato a si mesmo e a outros desses conceitos e princípios básicos. Mas todo ser humano, até mesmo o mais simples, aplica esses conceitos e princípios básicos à vida sem qualquer reflexão científica, inconscientemente, e com a máxima certeza.

A diferença entre essa teoria do conhecimento e a do racionalismo e do empirismo consiste em dois pontos: primeiro, em uma interpretação especial do intelecto, que tem sua própria natureza e, consequentemente, opera ao seu próprio modo; segundo, que esse intelecto, trabalhando ao seu próprio modo, se restringe a abstrair, a partir das coisas percebidas, o elemento lógico naturalmente inerente em todas as coisas. O racionalismo, por assim dizer, força as coisas a se alinharem com o intelecto, pressiona-as em formas nas quais ele não sabe se as coisas se encaixam e constrói o mundo em termos de um conjunto de conceitos. O empirismo força o intelecto a se alinhar com o mundo sensível,

innata est, ut non eam necesse habeat a phantasmatibus acquiere", cf. Liberatore, *Die Erkenntniss-theorie des heiligen Thomas von Aquino*, 144.

restringe-o em seu desenvolvimento ideal e, finalmente, explica o próprio intelecto em termos de matéria. Mas a teoria do conhecimento que gradualmente surgiu na teologia cristã e que, em seus elementos básicos, foi primeiramente concebida por Agostinho, sustenta tanto a liberdade quanto o limite da mente humana: a liberdade de voar para o mundo do ideal, o limite de que, ao voar para o alto, não perca o contato com o mundo da realidade.

Prioridade dos sentidos

[68] Portanto, o ponto de partida de todo conhecimento humano é a percepção do sentido. "A mente não conhece as coisas à parte da percepção dos sentidos".[34] "Todo conhecimento intelectual procede dos sentidos."[35] "Nosso intelecto nada entende à parte das imagens dos sentidos."[36] E todos os teólogos cristãos criam da mesma forma. O erro do escolasticismo, tanto no caso dos protestantes quanto no dos católicos, foi ter tratado a percepção do sentido muito sumariamente e ter pensado que ela estava completamente digerida e gravada em cada ramo da ciência, nos livros de Euclides, Aristóteles, nos pais da igreja e nas confissões. Com base nesse pressuposto, eles passaram por cima da percepção e imediatamente começaram a tratar dos conceitos já acumulados. Portanto, quase pode ser chamado de uma nova descoberta o momento em que Francis Bacon retornou à percepção do sentido como a única fonte do conhecimento. Isso foi não somente uma nova descoberta, mas um rejuvenescimento necessário da ciência, pois a ciência sempre tem de retornar às suas fontes. A verdade não deve ser extraída dos livros, mas do mundo real. A observação é a fonte de toda ciência. "As observações são as pequenas moedas; os conceitos são o papel-moeda", disse Schopenhauer.[37]

Na percepção do sentido, cada um dos sentidos tem sua própria natureza e tarefa, cada um procura no fenômeno aquilo que lhe diz respeito. O sentido do tato produz informação sobre as propriedades mecânicas de um objeto; o paladar e o olfato nos informam sobre suas propriedades químicas. A audição abre para nós o mundo dos sons e a visão, o das cores.[38] Cada um dos sentidos, por si mesmo, portanto, percebe não o objeto inteiro, mas apenas certas propriedades que pertencem a esse objeto. A imagem perceptiva que surge em nossa consciência é composta de numerosas impressões diferentes que, tendo sido recebidas pelos diferentes sentidos, são transmitidas ao longo de caminhos neurais em nosso

[34] Aristóteles, De sensu, c. 6: Οὐδὲ νόει ὁ νοῦς τὰ ἐκτὸς μετ' αἰσθήσεως ὄντα; E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, 198.

[35] Aquino, *Summa Theol.*, I, q. 84, art. 1 & 7.

[36] Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, 41.

[37] A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 2 vols. (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1859), II, 76-98; em inglês, veja *The World as Will and Idea*, 3 vols. (Nova York: Scribner, 1883).

[38] Aristóteles, veja Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, 533ss.; Aquino, *Summa Theol.*, I, q. 78, art. 3; Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, 30-36; W. Willem Bilderdijk, *Taal- en dichkundige verscheidenheden*, 4 vols. (Roterdã: J. Immerzeel Jr., 1820, 1823), II, 39ss.; **idem, Verhandelingen, Ziel- Sede- en Rechstelcer Betreffende* (1821), 12ss.*; idem, Brieven*, 5 vols. (Amsterdã: W. Messchert,1836, 1837), V, 58; Land, *Inleiding tot de wijsbegeerte*, 63ss.

cérebro, são inexplicavelmente convertidas em percepções e unidas como um todo. Não há percepções simples, todas elas são compostas. Consequentemente, a mente humana já está ativa nas percepções mais simples. A mente não é uma página em branco sobre a qual o mundo externo meramente escreve aquilo que lhe agrada, nem um espelho no qual os objetos são simplesmente refletidos. Mas cada imagem perceptiva é formada na própria consciência, a partir de fatores que são trazidos do objeto para a mente pelos diferentes sentidos.

A importante questão, portanto, é: qual é a relação entre a imagem perceptiva em nossa consciência e a realidade, o objeto fora de nós? A filosofia grega geralmente partia da ideia de que o semelhante só pode conhecer o semelhante.[39] A partir daí, alguns pensadores concluíram que a alma humana tinha de consistir dos mesmos elementos e átomos que o mundo real e que, na percepção, átomos materiais dos objetos entravam na alma. Aristóteles, contudo, entendia isso como significando que a alma consiste de tudo o que é pensado não realmente, mas potencialmente.[40] Os objetos, assim, adquirem uma existência real na alma através da percepção e do pensamento. O escolasticismo, adotando essa posição, disse: "A coisa conhecida está no conhecedor pelo modo de cognição, não pelo modo da coisa conhecida", *i.e.,* as coisas em si não passam para a alma, apenas sua imagem ou forma (εἶδος, *forma, species, similitudo*).[41] Assim, por um lado, há uma diferença essencial entre a coisa e sua representação, porque a coisa existe fora de nós, tem existência real ali, enquanto a representação existe em nós e tem apenas existência ideal. Por outro lado, há completa correspondência: a representação é uma imagem, uma reprodução ideal e fiel do objeto fora de nós.

A filosofia moderna, contudo, observando a atividade da consciência humana na forma de imagens perceptivas, criou um abismo sempre crescente entre uma coisa e sua representação. De acordo com ela, as imagens perceptivas não são formas (*species, formae*), mas, na melhor das hipóteses, sinais, símbolos, diagramas do mundo externo, formadas livremente em nossa mente em resposta às modificações efetuadas a partir do lado de fora em nossas células cerebrais pelos sentidos e nervos. O erro fundamental dessa teoria parece ser o de que o real objeto de nossa percepção é apresentado como sendo não a coisa fora de nós, mas uma impressão ou vibração neural dentro de nós. É certamente verdadeiro que nenhuma impressão pode ser formada em nossa consciência senão pela transmissão, às nossas células cerebrais, mas nem a imagem projetada sobre a retina do olho nem as modificações nas células do cérebro, resultantes das vibrações neurais, são a causa das percepções e representações em nossa consciência. Toda a pesquisa psicométrica, embora seja importante, não nos colocou sequer um passo mais perto de uma explicação para esse surpreendente fenômeno. Estamos enfrentando aqui, ao que parece, um mistério insolúvel. As vibrações neurais podem ser seguidas até o centro do cérebro, sua velocidade pode ser calculada, mas a repre-

[39] Arist'teles, *De anima,* I, 2: γάρ τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ.

[40] Aristóteles, *De anima,* III, 8: ἡ ψυχή τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα.

[41] Aquino, I, q. 75; I, 2, q. 5, art. 5; II, 2, q. 23, art. 6 ad 1; *idem, Summa contra Gentiles,* I, 77; II, 77, 98.

sentação que subsequentemente se origina em nossa consciência é algo de um tipo totalmente diferente dessas vibrações. Trata-se de um ato mental psíquico, que nunca pode ser explicado em termos de fenômenos físicos, que é o que são as vibrações neurais. Assim, as representações não podem ser produtos gerados em nossa consciência pelas vibrações neurais sem que nós tenhamos consciência disso. Elas tampouco podem ser criações conscientes de nossa mente induzidas pelas modificações em nossas células cerebrais, pela simples razão de que ninguém conhece pela percepção qualquer coisa de todo esse processo de vibrações neurais, já que só se toma conhecimento desse processo através de pesquisa psicológica intencional. Juntamente com isso está o fato de que, embora as vibrações neurais e as modificações nas células do cérebro às vezes – ao olhar sem enxergar, ao ouvir sem entender – ocorrem de uma forma puramente mecânica, elas estão em uma percepção real sempre acompanhadas por um ato psíquico. Não é o caso de que as vibrações neurais sejam primeiramente transmitidas em nosso cérebro e que a consciência surja apenas subsequentemente e, a partir dessas modificações nas células do cérebro, então forme a representação. Em vez disso, a própria percepção pelos sentidos é um ato de consciência. É a mente humana que vê por meio do olho e ouve por meio do ouvido. A mente que vê o objeto é a mesma mente que forma a representação. Ambos os atos são psíquicos. Portanto, não há razão para duvidar de que, nas representações, temos uma reprodução fiel, ideal dos objetos fora de nós. Nessa relação é, até certo ponto, secundário se chamamos as representações de ειδη, *species, formae*, sinais ou símbolos. Essas palavras também são imagens extraídas basicamente da percepção visual. O que é preciso mencionar é que, em sua totalidade e em suas partes, as representações são interpretações fiéis do mundo real fora de nós.

Universais

A mente humana, porém, não pára com essas representações. O conhecimento científico não é produto dos sentidos, mas do intelecto. Não a pura observação, mas a reflexão séria fez de Copérnico o pai da astronomia e de Newton o descobridor da gravidade. A observação dos fenômenos é necessária e boa, mas não é a única nem a mais nobre atividade da mente. O objeto da ciência não é o particular, mas o universal, o lógico, a ideia. A filosofia grega já sabia disso. Sócrates foi o primeiro ser humano a conceber a ideia de conhecimento intencional e fez disso o princípio de sua filosofia. A ciência, disse ele, é conhecimento não da aparência, mas da essência das coisas. Platão distinguiu δόξα, o conteúdo do conhecimento ordinário da experiência, de ἐριστήμη, cujo conteúdo era o verdadeiro conhecimento das coisas. E Aristóteles, semelhantemente, definiu ciência como o conhecimento do ser, do todo, das causas e princípios fundamentais.[42]

Especialmente Agostinho destacou esse conhecimento intelectual. Não que ele rejeitasse o conhecimento obtido pelos sentidos. De fato, em um escrito

[42] E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, 161ss.

separado ele defendeu sua validade contra os acadêmicos e reconheceu que só entendemos as coisas invisíveis de Deus através das coisas que foram feitas.[43] Não obstante, assim como Platão, ele subestimou seu valor: o sensível comunica apenas δόξα,[44] não a verdade em si, apenas uma imagem dela.[45] O conhecimento da natureza carece de valor.[46] Realmente, há apenas duas coisas que importa conhecer – Deus e a nós mesmos: "Desejo conhecer Deus e alma. Nada mais? Nada mais".[47] E o homem obtém esse conhecimento não pela observação externa, mas olhando para dentro de si mesmo. A verdade mora dentro do homem.[48] Conhecemos não pelo sentido, mas pela reflexão: "Uma coisa é sentir, outra é saber".[49] O escolasticismo, associando-se mais estreitamente com Aristóteles, teve uma interpretação melhor do valor da percepção, mas também reconheceu plenamente a importância do intelecto para a ciência. Tomás de Aquino sucinta e lucidamente expressou isso da seguinte forma: "a ciência não trata de casos individuais; o intelecto se ocupa com assuntos universais".[50] O objeto da ciência é universal e necessário, de forma que a ciência só pode ser produzida pelo intelecto. Pois, enquanto a percepção do sentido vê as coisas naquilo que se refere aos seus acidentes exteriores, a capacidade peculiar do intelecto é penetrar o interior ou a essência das coisas.[51] Seu verdadeiro objeto é a identidade, a natureza real, a coisa material.[52] O caso é que, como intelecto ativo, *i.e.,* como a capacidade de abstração, como diríamos, o intelecto isola da percepção do sentido aquilo que é universal, ele separa os particulares, brilha como uma luz sobre eles, torna-os inteligíveis, torna cognoscível aquilo que é universal neles e, como a capacidade cognitiva do intelecto, assimila o componente universal e faz dele uma possessão da mente.[53]

[69] Sobre a posição de que não a percepção do sentido, mas o intelecto, é o órgão da ciência na realidade, ainda não há diferença. O empirismo, também, concorda com essa posição. Francis Bacon, Hume e Stuart Mill reconhecem plenamente que, embora a percepção do sentido seja primária, ela não é a única coisa e que, por indução, o intelecto tenta inferir o geral a partir do particular. O objetivo de Francis Bacon foi precisamente desenvolver um método confiável pelo qual juízos universalmente válidos pudessem ser extraídos de observações particulares. Mas, no caso dos conceitos que o intelecto forma a partir de representações mentais, novamente deparamos – mas agora com necessidade ainda maior – com a questão levantada anteriormente, no caso da

[43] Agostinho, *The Literal Meaning of Gênesis,* Ancient Christian Writers, vols. 41-42, trad. e notas de John Hammond Taylor, 2 vols. (Nova York: Newmann Press, 1982), vol. 1, livro IV, c. 32.

[44] Agostinho, *Against the Academics,* 3, 26.

[45] Agostinho, *Soliloquies,* 2, 32.

[46] Agostinho, *Confessions,* 5, 7; 10, 55; *idem, Enchiridion,* 3, 5.

[47] Agostinho, *Soliloquies,* 1, 7.

[48] Agostinho, *Of True Religion,* XXIX, 72.

[49] Agostinho, *De Ordin,* 2, 5; cf. *Soliloquies,* 2, 33.

[50] Aquino, *Summa Theol.* Ia, q. 1, art. 2; *Summa contra Gentiles,* I, 44.

[51] Aquino, *Summa contra Gentiles,* I, 58; III, 56; IV, 11; *Summa Theol.,* II, 2, q. 8, art. 1.

[52] Aquino, *Summa Theol.,* Ia, q. 85, art. 5 e 3.

[53] Aquino, *Summa Theol.,* Ia, q. 79, art. 3 e 4; Ia., art. 6; *Summa contra Gentiles,* II, 76, 77; III, 45.

percepção de imagens: qual é a relação entre esses conceitos intelectuais e o mundo da realidade?

Nesse ponto, o nominalismo e o realismo se separam. Ambas as escolas de pensamento já estavam basicamente presentes na filosofia grega. Platão e Aristóteles eram realistas, embora de formas diferentes. Além disso, a ideia básica do nominalismo já ocorre, por exemplo, no filósofo cínico Antítenes, que negou a realidade de conceitos gerais e disse a Platão: "Eu de fato vejo um cavalo, mas não vejo uma cavalice". Isso acontece também com os filósofos estóicos, que afirmavam que os conceitos (ἐννοημα τα) eram meramente fenômenos do pensamento (φαντασμα τα διανοίας).[54] Nos tempos medievais, essa interpretação dos conceitos gerais foi ressuscitada e chamada de nominalismo. Roscellin cria que os universais eram meramente verbais (*flatus vocis*), coisas conceituais, para as quais não havia realidade correspondente. Por exemplo, não há humanidade, há apenas seres humanos individuais. A batalha entre realismo e nominalismo continuou até o século 15.[55] Mas nem mesmo depois disso essa questão desapareceu da filosofia. A controvérsia entre realismo e nominalismo, afinal, não é uma questão de disputa de interesse somente para os minuciosos escolásticos, mas tem importância de amplas conseqüências. Em outra forma, *i.e.,* como o empirismo, o nominalismo veio novamente à tona também na filosofia moderna.[56]

Se o nominalismo estiver correto, podemos perder o interesse em toda ciência. Temos de fazer uma escolha: se podemos resumir os elementos correspondentes de um grupo de coisas em um conceito ou palavra, então ou isso é feito de forma totalmente sem fundamento e esses conceitos e palavras não representam a realidade, ou as coisas se assemelham umas às outras em realidade e possuem características comuns. Mas, se a segunda opção for a verdadeira, os conceitos não são "coisas vazias do pensamento", mas o resumo das propriedades essenciais das coisas e, portanto, não são nomes (*nomina*), mas realidade (*res*). O realismo, consequentemente, estava sem dúvida correto ao admitir a realidade de conceitos universais, não em um sentido platônico ou ontológico, anterior à coisa em si (*ante rem*), mas em um sentido aristotélico, na coisa em si (*in re*) e, portanto, também na mente humana subseqüente à coisa em si (*in mente hominis post rem*). A universalidade que expressamos em um conceito não existe como tal, como um universal, à parte de nós. Em todo espécime de

[54] E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen,* II, 295; IV, 79, 125.

[55] Albert Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* 3 vols. (Mainz: F. Kirchheim, 1864-66), I, 135ss.; II, 986ss.; B. Hauréau, *De la philosophie scolastique,* 2 vols. (Paris: Pagnerre, 1850); Joseph Schwane, *Dogmengeschichte der Mittleren Zeit* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1882), 4ss.; A. Pierson, *Disquisitio historico-dogmatica de realismo et nominalismo* (Trajecti ad Rhenum, 1854); *idem, Geschiedenis van het Roomsch-katholicisme top op het Concilie van Trente,* 4 vols. (Haarlem: A. C. Kruseman, 1868-72), III, 1871, 53ss.; 87ss.; 183ss.; Spruyt, *Proeve van eene Geschiedenis,* 66ss.

[56] Spruyt, *Proeve van eene Geschiedenis,* passim; Hugo Spitzer, *Nominalismus und Realismus in der neuesten deutschen Philosophie, mit Berücksichtigung ihres Verhältnisses zur modernen Naturwissenschaft* (Leipzig, 1876); Paul Janet, *Traité élémentaire de philosophie* (Paris: C. Delagrave,1887), 162ss.; Land, *Inleiding tot de wijsbegeerte,* 107ss.; Pierson, *Wijsgeerig Onderzoek* (Deventer, 1882), 200ss.

um gênero, particularmente individualizado e especializado, contudo, ela tem sua base nas coisas e é abstraída delas e expressa em um conceito pela atividade do intelecto.[57] Assim, ao estabelecer conceitos, não estamos nos distanciando da realidade, mas nos aproximando cada vez mais dela. Pode parecer que, no processo de formação de conceitos, juízos e conclusões, estamos nos afastando do fundamento sólido que está abaixo do edifício de nosso conhecimento e voando para a estratosfera. Parece estranho, até mesmo surpreendente que, convertendo representações mentais em conceitos e processando-os novamente de acordo com as leis do pensamento, devamos obter resultados que correspondam à realidade. No entanto, quem abandona essa convicção está perdido.[58] Mas essa convicção pode, portanto, repousar somente na crença de que foi o mesmo Logos que criou a realidade fora de nós e as leis do pensamento dentro de nós e que produziu uma conexão orgânica e uma correspondência entre os dois. Somente dessa forma a ciência é possível, *i.e.,* o conhecimento não apenas das aparências mutáveis, mas dos universais, das conexões inerentes nas coisas. De fato, a existência das coisas permanece fora de nós. Em um sentido realista, as coisas em si nunca entram em nós. O ser em si, portanto, não pode ser conhecido por nós. Esse é um fato que tem de ser admitido e constitui a base do pensamento. Mas, na medida em que as coisas também existem logicamente, procedem do pensamento e estão baseadas no pensamento (Jo 1.3; Cl 1.15), elas também são inteligíveis e concebíveis pela mente humana.

Platão esclareceu esse processo científico através de uma bela e admirável imagem. Assim como o sol ilumina objetivamente o objeto e subjetivamente o olho humano, assim também Deus, a ideia do bem, é a luz pela qual a verdade ou essência das coisas se torna visível e pela qual, ao mesmo tempo, nossa mente é capaz de ver e reconhecer essa verdade.[59]Agostinho adotou essa imagem e disse: "Deus é o sol das mentes". Sob a imutável luz da verdade, nossa mente vê e faz juízo sobre todas as coisas ("na própria verdade imutável, a mente racional e intelectual percebe todas as coisas e, sob a mesma luz, julga todas essas coisas").[60] Assim como o olho físico não pode ver nada a menos que o sol lance seus raios sobre ele, assim também ninguém pode ver nenhuma verdade a não ser sob a luz de Deus, que é o sol do conhecimento.[61] Deus é a luz da razão sob a qual, pela qual e através da qual brilham todas as coisas para serem inteligíveis. Tomás de Aquino repetidamente fala da mesma forma e usa a mesma metáfora.[62] Somente ele salienta que isso não deve ser entendido de forma panteísta, como Averroes, sob influência neoplatônica, ensinou seus alunos a fazerem e, mais tarde, foi seguido por Malebranche e sua escola ontológica. Diz Aquino:

[57] Aquino, *Summa Theol.,* I, q. 85, art. 2 ad. 2; *Summa contra Gentiles,* I, 65.

[58] Land, *Inleiding tot de wijsbegeerte,* 250.

[59] Hermann Siebeck, *Geschichte der Psychologie,* 2 vols. (Gotha: F. A. Perthes, 1880-84), I, 226; II, 70.

[60] Agostinho, *The Literal Meaning of Genesis,* VIII, 25.

[61] Agostinho, *Soliloquies,* I, 8, 13; *De Trinitate,* 12, 15.

[62] Aquino, *Summa Theol.,* I, q. 12, art. 2, ad. 3; q. 79, art. 4; q. 88, art. 3, ad 1; II, 1, q. 109, art. 1 e 2; *Summa contra Gentiles,* III, 47.

assim como olhamos o mundo natural não sendo nós mesmos o mundo, mas através da luz do sol que brilha sobre nós, assim também nós não vemos as coisas no ser divino, mas pela luz que, originando-se em Deus, brilha em nosso intelecto. A razão em nós é essa luz divina: ela mesma não é o logos divino, mas participa dele. Ser (*esse*), viver (*vivere*) e entender (*intelligere*) são prerrogativas de Deus com relação ao seu ser (*per essentiam*), a nossa com relação à participação (*per participationem*).[63]

Essa imagem do sol levou pessoas a falarem de uma forma comum da "luz natural da razão",[64] com o que eles queriam significar meramente a propriedade permanente ou poder da mente humana que capacita os seres humanos, a todo momento, a perceberem as coisas, a formar conceitos e princípios básicos que os guiarão mais tarde em toda percepção e reflexão. Em primeiro lugar, a luz da razão é, portanto, idêntica ao cabedal de conceitos gerais, que nossa mente adquiriu pela mesma faculdade de abstração. Mas, em ambas as formas devemos essa luz a Deus, ou, mais especificamente, ao Logos (Sl 36.9; Jo 1.9). É ele que faz com que essa luz surja em nós e constantemente a mantém. E, assim, quando a verdade se desenvolve em nossa mente pelos raios dessa luz, devemos isso a Deus e não aos seres humanos, que são meramente o instrumento.[65]

Essas belas imagens deixam claro para nós os princípios dos quais procede toda ciência. Não somente em teologia, como a discussão precedente mostrou, mas em toda ciência, podemos discernir três princípios fundamentais. Aqui, também, Deus é o princípio fundamental do ser (*principium essendi*); presentes em sua mente estão as ideias de todas as coisas; todas as coisas estão baseadas nos pensamentos e são criadas pela palavra. É de sua boa vontade, contudo, reproduzir em seres humanos feitos à sua imagem um conhecimento ectípico que reflete esse conhecimento arquetípico (*cognitio archetypa*) em sua própria mente divina. Ele faz isso não nos permitindo ver as ideias em seu ser (Malebranche) ou transmitindo todas elas a nós por ocasião do nascimento (Platão, a teoria das ideias inatas), mas revelando-as à mente humana nas obras de suas mãos. O mundo é uma corporificação dos pensamentos de Deus. Ele é "um bonito livro no qual todas as criaturas, grandes e pequenas, são como letras que nos fazem considerar as coisas invisíveis de Deus" (art. 2, *Confissão Belga*). Não é um livro de páginas em branco no qual, como os idealistas diriam, nós, seres humanos, temos de escrever as palavras, mas um "livro de leitura", no qual Deus faz conhecido a nós aquilo que ele registrou para nós. Consequentemente, o mundo criado é o fundamento externo do conhecimento (*principium cognoscendi externum*) de toda ciência.

Mas isso não é suficiente. Precisamos de olhos para ver. "Se nossos olhos não fossem saciados pela luz do sol, como poderíamos ver a luz?". Tem de haver uma correspondência exata ou uma familiaridade entre o objeto e o sujeito. O Logos que brilha no mundo deve também deixar sua luz brilhar em nossa

[63] Aquino, *Summa Theol.*, I, q. 79, art. 4.

[64] Polanus, *Synt. Theol.*, 325; Zanchius, *Opera* III, 636.

[65] M. Liberatore, *Die Erkenntnistheorie des heiligen Thomas von Aquino*, 185ss.; Joseph Kleugten, *Philosophie der Vorzeit*, 2 vols. (Innsbruck: Rausch, 1878), I, 89.

consciência. Essa é a luz da razão, o intelecto, que, originando-se no Logos, descobre e reconhece o Logos nas coisas. Esse é o fundamento interno do conhecimento (*principium cognoscendi internum*). Assim como o conhecimento dentro de nós é a estampa das coisas sobre nossa alma, assim também, por outro lado, as formas não existem, exceto por um tipo de estampa do conhecimento divino nas coisas.[66] Portanto, em última análise, é somente Deus que, a partir de sua consciência divina e através de suas criaturas, comunica o conhecimento da verdade à nossa mente – o Pai, que, através do Filho e do Espírito, revela-se a nós. "Há muitos que dizem: 'Quem nos dará a conhecer o bem? Senhor, levanta sobre nós a luz do teu rosto'." (Sl 4.6).

[66] Tomás de Aquino, segundo Liberatore, *Die Erkenntnistheorie des heiligen Thomas von Aquino*, 148.

8

FUNDAMENTOS RELIGIOSOS

O significado da religião cristã não pode ser determinado a partir da disputada etimologia da palavra "religião". A Bíblia não dá uma ideia geral de religião, mas apresenta a revelação de Deus de forma pactual como seu lado objetivo e o temor do Senhor como o lado subjetivo. Deus deve ser honrado e sua revelação deve ser crida e obedecida. A religião bíblica é, em primeiro lugar, um assunto do coração: ela nunca é esgotada pela observação externa.

De acordo com Tomás de Aquino, a religião não é uma questão de virtudes teológicas (fé, esperança, caridade), que têm Deus como seu objeto direto, mas de virtudes morais (prudência, justiça, firmeza e temperança), das quais Deus é o fim. O real objeto da religião aqui é a devoção obedientemente oferecida a Deus. A religião pertence à virtude da justiça, é a virtude pela qual os seres humanos oferecem a Deus a devoção e a adoração a Ele devidas.

Os teólogos reformados distinguem mais claramente a piedade como o princípio e a adoração como o ato da religião. A piedade é, antes de tudo, um estado de existência, um hábito e uma disposição que levam os seres humanos a adorar a Deus. Schleiermacher até mesmo definiu a religião em termos de piedade, como "sentimento absoluto de dependência". Embora essa definição seja inadequada, ela também contém elementos de verdade. Nós, criaturas humanas, ***somos*** *radicalmente dependentes de Deus. Subjetivamente, isso é conhecido como fé, a fé que nos leva ao serviço, a atos de obediência e ao amor. A verdadeira religião consiste na confiança absoluta em Deus e em um sincero desejo de viver em obediência a ele.*

A era moderna deu origem a um estudo comparativo científico, histórico ou psicológico de todas as religiões. Embora todas as religiões tenham similaridades formais (revelação, culto, dogma), não existe uma religião genérica, apenas religiões concretas, todas com alegações conflitantes. Os esforços para se chegar à essência da religião em geral levaram a resultados magros com proposições vagas, e a pesquisa deve ser considerada um impasse. Não há como escapar da necessidade de julgar o conteúdo de religiões específicas como "verdadeiro" ou "falso". Os juízos dogmáticos não podem ser evitados.

Antropologicamente, qual é o lugar da religião na psique humana? A religião é primariamente conhecimento, moralidade ou sentimento? Grande parte do pensamento moderno, notavelmente o idealismo, tem uma interpretação intelectualista da religião. Para Hegel, todo o mundo é um desdobramento da mente. A religião é uma forma de conhecimento substituído somente pela filosofia. A tradição kantiana, contudo, define a religião voluntaristamente como conduta moral e localiza sua sede na vontade humana. Outros, como Schleiermacher, influenciados pelo romantismo, consideram a religião como primariamente estética e localizada no sentimento humano. Embora intelecto, moralidade e sentimento desempenhem papéis importantes na verdadeira religião, ela não deve ser reduzida a uma só faculdade. A verdadeira religião abrange toda a pessoa em relação a Deus. A religião é central para todos os atos culturais e produtos humanos: ciência, moralidade e arte.

Cientificamente, tentativas históricas para explicar a origem da religião não dão certo. Nem o temor, nem a ilusão sacerdotal, nem a fraqueza humana, nem a busca da felicidade, nem a ignorância é uma explicação satisfatória. Tentativas de considerar a religião como uma "auto-afirmação da vida do Espírito" fazem com que Deus e a religião sejam uma criação humana, inventada para satisfazer a necessidade humana. Deus é um servo da humanidade.

Finalmente, o estudo científico, histórico, das religiões não pode encontrar resposta para a origem da religião – somente a revelação pode fazer isso. A religião não pode ser entendida sem Deus e, para que possamos conhecê-lo, Ele tem de se revelar a nós. A revelação é o princípio externo do conhecimento da religião. A revelação e a religião não são estranhas à natureza humana. Em vez disso, como portadores da imagem de Deus, os seres humanos são, por natureza, religiosos. Portanto, a religião é uma realidade universal. Somos criados por Deus. A religião existe porque Deus é Deus e quer ser honrado. Para esse fim ele se revela a nós e faz com que sejamos subjetivamente aptos a conhecê-lo.

A ESSÊNCIA DA RELIGIÃO

[70] Assim como a ciência, a religião também tem seus princípios fundamentais ou fundamentos (*principia*). Para conhecê-los, antes de tudo é necessário determinarmos a essência da religião, especialmente quando ela difere da ciência, da moralidade e da arte. A palavra *religião* não é muito esclarecedora. Cícero derivou a palavra de *relegere,* reler, fazer de novo, observar com cuidado e, assim, descreve a religião como a observação permanente e diligente de tudo o que pertence à veneração dos deuses.[1] Lactâncio explicou-a em termos do verbo *religare,* e, portanto, descreve a religião como o elo que une os seres humanos a Deus.[2] Uma terceira derivação, baseada no verbo *relinquere,* ocorre

[1] Cícero, *On the Nature of the Gods* (*de natura deorum*), II, 28: *qui omnia, quae ad cultum deorum pertinent, diligenter retractarent et quasi relegerent, religiosi sunt dicti;* cf. *de inventione,* II, 22, 53.

[2] Lactâncio, *Divinia Institutiones,* N, 28.

em Gélio e indica que tudo o que pertence à religião é separado, por causa de sua santidade, do uso secular.[3] Agostinho, em certa ocasião a relaciona ao verbo *re-eligere*: em religião, nós reelegemos Deus, que tínhamos perdido como resultado do pecado, como a fonte de nossa salvação.[4] J. C. Leidenroth, baseando-se no fato de que os três verbos *diligere, negligere* e *intelligere* têm uma forma radical perfeita que difere da de *lego* e seus compostos, pressupôs uma raiz perdida *ligere,* significando "ver".[5] Então se diz que *diligere* significaria, assim, olhar com amor; *negligere,* não ver; *intelligere,* ter discernimento; e dessa raiz, as palavra *religere,* olhar para trás, e *religio,* olhar com temor (cf. *respectus*).[6] A derivação de *religare, relinquere, re-eligere* é acusada de apresentar dificuldades gramaticais e não explica os significados exclusivos que *religio* tem em latim. Embora a diferença entre a derivação de Cícero e a de Leidenroth ainda não tenha sido resolvida, os dois concordam materialmente que *religio* se refere à disposição de temor acanhado diante da divindade e a resultante observação ansiosamente escrupulosa daquilo que a adoração aos deuses requer. Essa interpretação é apoiada por um verso citado por Nigidius Figulus, um contemporâneo de Cícero, de um poema antigo e preservado por Gélio: "É certo ser devoto, mas é errado ser supersticioso" (*religentem esse oportet, religiosum nefas*).[7] A palavra, portanto, é absolutamente inadequada para comunicar o pleno conteúdo da fé cristã. Mas, o uso e a derivação de Lactâncio, que encontrou aceitação geral, cristianizou a palavra. A Vulgata a introduziu em Atos 26.5 e Tiago 1.27. A palavra passou para as línguas européias e, juntamente com a piedade e a religiosidade, encontrou e conservou aceitação também em inglês.[8]

A Sagrada Escritura não oferece definição, nem possui um termo geral para denotar o fenômeno da religião. Ela tem palavras distintas para seu lado objetivo e para seu lado subjetivo. A religião objetiva é idêntica à revelação de Deus e consiste na aliança (ברית) que Deus deu a Israel e pode, portanto, ser chamada, no pleno sentido da palavra, de um estabelecimento divino (διαθήκη; Êx 20.1ss.; 34.10ss.; 34.27ss.; Is 54.10 *etc.*). As ordenanças incorporadas nessa aliança, que Israel devia cumprir, formavam, juntas, o conteúdo da תורה (instituição, ensino, lei, o livro da lei do Senhor) e são designadas por nomes muito diferentes. Elas são chamadas דברים palavras (Nm 12.6; Sl 33.4; *etc.*); מצוות, mandamentos (Gn 26.5; Êx 15.26; *etc.* פקודים, preceitos (Sl 119.4, 5, 15, *etc.*); חקים, estatutos, decretos (Êx 15.26; Lv 25.18; Sl 89.32, TM – Texto Massorético

[3] Gellius, *Noctes atticae,* IV, 9.

[4] Agostinho, *City of God,* X, 4.

[5] Sânscrito *lok;* grego *leussein;* alemão *lugen;* inglês *look; cf.* latim *lucere,* "brilhar".

[6] *Leidenroth, *Neue Jahrbuch für Philologie und Pädagogie,* org. Seebode, Jahn e Klotz (1834), 455.

[7] A. Gellius, *Noctis atticae,* IV, 9. Sobre a derivação da palavra, veja também H. Voigt, *Fundamentaldogmatik* (Gotha: F. A. Perthes, 1874), 9-30; F. Nitzsch, *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1880), 83; Georg Runze, *Katechismus der Dogmatik* (Leipzig: J. J. Weber, 1898), 38; S. Hoekstra, *Wijsgeerige godsdienstleer,* 2 vols. (Amsterdã: P. N. van Kampen & Zoon, 1894-95), I, 49-57.

[8] Nota do organizador: Bavinck se refere explicitamente à língua holandesa aqui e observa que a palavra *religie* encontrou ampla aceitação ao lado de palavras como *godsdienst, vroomheid* (do gótico *fruma,* latim *primus,* significando "assumir o lugar principal", "virtuoso" [*deugdzaam*]).

[89.31 Português]; Jó 28.26, *etc.*); משפטים, casos legais e vereditos (Nm 36.13; Sl 19.10, TM [19.9 Português]; *etc.*); דרכים, ארחות, caminhos, veredas (Dt 5.33; Jó 21.14; Sl 25.4; *etc.*). משמרות, leis a serem cumpridas (Gn 26.5; Lv 18.30; *etc.*). As muitas expressões indicam como o lado objetivo da religião na religião de Israel – as ordenanças de Deus – estão em primeiro plano.

Correspondendo a essa religião objetiva está a subjetiva, o יראת יהוה, o temor do Senhor. Esse termo expressa a disposição interna do israelita devoto em relação às leis santas que o Senhor os havia instruído a cumprir. Mas esse temor é essencialmente diferente da timidez receosa comunicada pela palavra latina original *religio*. Isso fica evidente pelo fato de que esse temor do Senhor percorre e está associado a várias outras atitudes religiosas, como crer (Gn 15.6; Is 7.9; Hc 2.4); confiar (Sl 26.1; 37.3, 5), refugiar-se em (Sl 5.11; 37.40), aprender sobre (Is 48.2), firmar-se em (2Rs 18.6), ter esperança, expectativa, e até mesmo amar a Deus (Êx 20.6; Dt 6.5; Sl 91.14). As reivindicações do Senhor não ficam fora e acima dos israelitas, como objeto de seu terror e temor, mas tornam-se objeto de seu amor. Eles meditam nelas com seu intelecto e as observam com sua vontade. Elas são seu prazer durante todo o dia.

No Novo Testamento, encontramos essencialmente a mesma posição. Só que agora Deus dá sua revelação não em uma série de leis, mas na pessoa de Cristo. Ele é o *caminho* e a *verdade* (Jo 14.6), o *caminho do Senhor* (At 18.25; 19.9, 23; 22.4), o ensino (Mt 7.28; 22.33; Jo 7.16, 17; At 2.42; Rm 6.17; 1 Tm 1.10; 4.6, 16; 6.1, 3; 2 Tm 4.2, 3; Tt 1.9; 2.1, 7, 10); o *evangelho* (Mc 1.1, 14, 15, *etc.*), a *palavra de Deus* (Mt 13.19; Mc 2.2; 4.14ss.; 2 Co 5.19; *etc.*); são palavras concentradas em Cristo e nada mais são do que uma explicação de sua pessoa e obra. Portanto, a disposição subjetiva muda consequentemente. As palavras do grego comum não são capazes de explicar a singularidade dessa disposição. Δεισιδαιμονια foi a palavra usada por Festo para se referir à religião judaica (At 25.19) e o adjetivo correspondente foi usado por Paulo para se referir à religião pagã (At 17.22). θεοσέβεια ocorre apenas uma vez (1Tm 2.10). Εὐσέβεια indica a santa reverência diante de Deus. Seu significado está relacionado ao do latim *pietas* e, portanto, expressa uma atitude como a que está presente nos filhos em relação a seus pais. A palavra ocorre repetidamente no Novo Testamento, especialmente nas cartas pastorais. Mas o que Εὐσέβεια realmente é e deve ser foi revelado inicialmente apenas no evangelho (1 Tm 3.16). O temor também não desapareceu completamente da religião subjetiva do Novo Testamento (Lc 18.1; At 9.31; 2 Co 5.11; 7.1; Rm 3.18; Ef 5.21; Fp 2.12; 1 Pe 1.17; 3.2, 15), mas ocorre muito menos frequentemente como um termo para expressar a disposição religiosa. Na maioria dos casos, ele se relaciona a eventos especiais, como o juízo de Deus, e é em outros lugares substituído pelo amor (Rm 8.15; 1 Jo 4.18). A palavra usual para expressar a religião subjetiva no Novo Testamento é fé (πίστις). Correspondendo às boas novas de perdão e salvação em Cristo, pelo lado humano, está a fé, que é uma confiança inocente na graça de Deus e, portanto, produz imediatamente o amor em nosso coração. Πίστις e ἀγάπη são as atitudes básicas inerentes à piedade cristã. As

palavras λατρεία (Rm 9.4; 12.1; Hb 9.1, 6) e θρησκεία (At 26.5; Cl 2.18; Tg 1.27) referem-se ao culto e à adoração oferecidas a Deus a partir do princípio de fé.

Religião objetiva e subjetiva

[71] Na conservação desse ensino da Escritura, foi feita uma distinção em tempos remotos entre religião objetiva e religião subjetiva, e a religião em si foi geralmente descrita como "a forma correta de conhecer e servir ao verdadeiro Deus" (*recta verum Deum cognoscendi et colendi ratio*). Essa definição já ocorre em Lactâncio,[9] encontrou aceitação geral e ainda é usada por muitas pessoas hoje. Em tempos mais modernos, foi levantada a objeção de que ela interpreta a religião como algo externo, que ignora completamente o coração humano. Embora seja verdade que ela não define o "modo correto" (*recta ratio*), que é central na definição, nem explica a relação entre conhecer e servir a Deus, e tende a destacar a religião objetiva mais do que a subjetiva, a objeção levantada não é suficientemente bem fundamentada. Pois, na interpretação anterior, a lei na qual Deus expressou o modo pelo qual queria ser servido devia ser entendida não apenas de modo literal, mas também de modo espiritual. Ela controlava não somente as palavras e as ações, mas também as atitudes, pensamentos e desejos dos seres humanos. Ela reivindicava a pessoa toda, alma e corpo, a mente, o coração e todas as forças da pessoa. Portanto, ela exigia que os seres humanos servissem a Deus não apenas e nem mesmo em primeiro lugar com ações e rituais externos, mas, acima de tudo, com uma fé sincera, esperança firme e amor ardente, com adoração em espírito e em verdade, com os sacrifícios de um espírito quebrantado e um coração contrito. A religião, consequentemente, não era esgotada por uma observação externa, mas consistia, acima de tudo, em devoção interna, em conhecer e servir a Deus no coração. Mas também essa devoção interna não podia, mais que a observação externa, ser controlada por vontade própria. Essencial na religião é, em primeiro lugar, o modo pelo qual o próprio Deus deseja e determina que as pessoas o conheçam e sirvam. Portanto, em primeiro lugar, está também o dever com o qual Deus confronta os seres humanos na primeira tábua de sua lei, um dever ao qual a religião subjetiva nos seres humanos deve corresponder. É a disposição interna e a motivação de conhecer e servir a Deus da forma que ele revelou em sua Palavra.[10]

Por essa razão, a religião foi discutida, em tempos antigos, na interpretação do primeiro mandamento do Decálogo, na doutrina de "deveres e virtudes". Tomás de Aquino, por exemplo, divide as virtudes em três tipos. Os primeiros dois tipos abrangem as virtudes intelectuais (sabedoria, conhecimento, entendimento, *etc.*), e as virtudes morais (as quatro virtudes cardeais são prudência, justiça, coragem e temperança). Ambos os grupos foram derivados de Aristóteles. Um terceiro grupo foi acrescentado a esses dois, o das três virtudes sobrenaturais ou teológicas: fé, esperança e caridade.[11] A religião, aqui, não é classificada como uma virtude

[9] Lactâncio, *Divine Institutes*, IV, 4.

[10] Cf. H. Bavinck, *Godsdienst en Godgeleerdheid* (Wageningen: Voda, 1902), 14ss.

[11] Aquino, *Summa Theologica*, II, 1, q. 57, 58, 62.

teológica, mas como uma virtude moral, pois as virtudes morais são qualificadas pelo fato de possuírem Deus como seu objeto direto: elas nos relacionam imediata e diretamente com Deus como seu objeto,[12] mas, em religião, Deus não é o sujeito, e sim o fim. O verdadeiro objeto da religião é a devoção devida a Deus. A religião, consequentemente, não é uma virtude teológica, cujo objeto é Deus, mas uma virtude moral que pertence às coisas que são direcionadas a um fim: ela relaciona o homem com Deus, não como um objeto, mas como um fim. Entre as virtudes morais ela é, porém, a virtude primária, porque está mais intimamente relacionada àquele que é o fim de todas as virtudes, *viz.*, Deus.[13] Aquino também cita a religião como pertencendo à virtude moral que é chamada justiça, pois ele interpreta a religião como a virtude pela qual os seres humanos oferecem a Deus a devoção e a reverência que lhe são devidas. Embora o ato de visitar as viúvas e os órfãos (Tg 1.27) seja considerado como pertencendo à religião, esta, em seu sentido verdadeiro e restrito, é somente uma relação com Deus, nunca com os seres humanos. E, embora todas as coisas devam ser feitas para a honra de Deus, a honra prestada a Deus na religião é, contudo, direcionada para um sentido especial e, estritamente falando, só inclui aquilo que se refere à devoção a Deus. Portanto, ela é idêntica a *latreia.*[14] Embora essa definição de Tomás de Aquino fosse, mais tarde, adotada por muitos estudiosos,[15] em tempos modernos ela é geralmente modificada e ampliada de tal modo que a disposição subjetiva da qual flui a religião como devoção, seja mais reconhecida.[16] É fato que a religião subjetiva não é apenas um ato de culto e adoração, mas, primariamente, uma disposição ou modo de pensar que se expressa nessa adoração. Além disso, a distinção entre virtudes morais e virtudes teológicas é por demais sobrenatural e dualista. Há, é claro, alguma verdade nisso, a verdade de que, também em uma humanidade caída, ainda há um remanescente da imagem de Deus. E as virtudes morais não são – nem mesmo a religião – totalmente erradicadas. Mas as virtudes morais e também a disposição religiosa devem ser renovadas e renascer para que sejam verdadeiramente boas. Tomás de Aquino, portanto, reconheceu que as virtudes teológicas (fé, esperança e caridade) "produzem a realidade da religião que produz certas coisas em condição adequada para Deus",[17] mas que são elas mesmas excluídas da religião, e, enquanto as virtudes intelectuais e morais são conformes à natureza humana, as virtudes teológicas estão acima da natureza.[18]

[12] Aquino, *Summa Theologica,* II, 1, q. 62, art. 2.

[13] Aquino, *Summa Tehologica,* II, 2, q. 81, art. 5, 6.

[14] Aquino, *Summa Theologica,* II, 2, q. 81, art. 1-4.

[15] C. R. Billuart, *Summa Sancti Thomae: Hodiernis academiarum moribus accomodata,* 10 vols. (Paris: Lecoffre Filio et sociis, successoribus, 1878), IV, 5ss.; Petrus Dens, *Theologia ad usum seminariorum et sacrae theologiae alumnorum,* 7 vols. (Mechliniæ: H. Dessain, 1880-82), IV, 9ss.; Pierre Collet, *Institutiones theologiae moralis,* 4vols. (Lion: J. M. Bruyser, 1768), III, 401ss.

[16] Heinrich Denzinger, *Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis,* 2 vols. (Würzburg: Stahel, 1856-57), I, 3; Augustin Lehmkuhl, *Theologia moralis,* 2 vols. (Freiburg im Breisgau: Herder, 1898), I, 208; Anton Koch, *Lehrbuch der Moraltheologie* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1905), 322.

[17] Aquino, *Summa Theologica,* II, 2, q. 81, art. 5, ad. 1.

[18] Aquino, *Summa Theologica,* I, 2, q. 62, art. 2.

Piedade e culto

Na maior parte, a Reforma modificou essa interpretação da religião de duas formas. Primeiro, os teólogos da Reforma fizeram uma distinção melhor e mais clara entre a piedade como princípio e o culto como o ato da religião. E, segundo, a fé, a esperança e a caridade não são colocados ao lado da religião, como virtudes teológicas separadas, mas incorporadas na religião como os atos primários da religião interna. A religião, diz Zwínglio, abrange toda a piedade dos cristãos – fé, vida, leis, ritos e sacramentos. Ela consiste "nesse sistema articulado pelo qual um ser humano tem uma firme confiança em Deus – como era de se esperar – como o maior bem e desfruta dele no lugar de um pai ou mãe". Finalmente, "ela é o casamento entre a alma e Deus".[19] Em Calvino, encontramos três conceitos-chaves. O primeiro é o conhecimento de Deus, a percepção de seus atributos. Esse conhecimento, em segundo lugar, é o mestre adequado da piedade, que Calvino define como "reverência unida ao amor de Deus, a que o conhecimento de seus benefícios induz". Finalmente, a religião, no sentido de culto ou devoção, também nasce da piedade.[20] Da mesma forma, Zanchius faz uma distinção entre a devoção, que denota a ação, interna ou externa, pela qual adoramos a Deus, e a religião ou piedade, que é o poder (*virtus*) do qual nasce essa adoração (*cultus*).[21] Polanus diz que *religio* difere da adoração a Deus (*cultus Dei*)[22] como a causa difere do efeito. A religião (*religio*) ou piedade (*pietas*) é, então, distinta, como nos escolásticos, entre interna e externa, a primeira sendo os atos primários: fé, confiança, esperança, adoração, amor, invocação, ação de graças, sacrifício, obediência. A devoção externa é, então, caracterizada como moral (confissão, oração, *etc.*) ou cerimonial (sacramentos, ofertas, coisas santas).[23]

[72] A religião subjetiva é, antes de tudo, um estado de ser ἕξις (*habitus*), uma certa predisposição nos seres humanos que, como resultado da influência da religião objetiva, manifesta-se em atos (culto interno ou externo). Essa predisposição está presente em todo ser humano: "A semente da religião foi plantada em todos os seres humanos".[24] Mas, na humanidade caída, essa pre-

[19] Zwingli, *Opera,* org. Schuler e Schulthess, III, 155, 175, 180.

[20] J. Calvino, *Institutes of the Christian Religion,* org. John T. McNeil e trad. Ford Lewis Battles (Filadélfia: Westminster Press, 1960), I, ii, 1.

[21] J. Zanchius, *Opera,* IV, 263ss.

[22] A. Polanus, *Syntagma theologiae christianae* (1609), 580.

[23] J. Zanchius, *Opera,* IV, 410ss.; Z. Ursinus, questões 94-103 do Catecismo de Heidelberg, bem como seu *Commentary* sobre essas questões; veja *The Commentary of Dr. Zacharias Ursinus on the Heidelberg Catechism,* trad. G. W. Williard (1852; reimpressão, Grand Rapids: Eerdmans, 1954), 489-570; *idem, Volumen tractationum theologicarum,* 2 vols. (1584), I, 283; Polanus, *Syntagma theologiae christianae,* 32; J. Hoornbeek, *Disputatio theologica practica* (1659-61), livro 9, cc. 6-8; *idem, Summa controversiarum religionis* (1653), 7ss.; J. Alsted, *Theologica catechectica* (1616), 5ss.; B. de Moor, *Comentarius perpetuus in Joh. Marckii compendium theologiae christianae didactico-elencticum,* 6 vols. (1761-71), I, 44; Para uma comparação com o Luteranismo, veja A. Calovius, *Isagoges ad SS. Theologiam libri duo* (1652), 301; Heinrich Schmid, *Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church,* trad. Charles A. Hay e Henry E. Jacobs (Filadélfia: United Lutheran Publication House, 1899; reimpressão, Mineápolis: Augsburg, 1961), 21ss.; Karl von Hase, *Hutterus redivivus; oder, Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche* (Leipzig: Breitkopf und Hartel, 1848), loc. 1, c. 2.

[24] J. Calvin, *Institutes,* I, iv, 1.

disposição está corrompida e, sendo fecundada por uma religião objetiva falsa e impura, também produz adoração, que é "idolatria" ou "culto da vontade" (ἐθελοθρησκεια). Duas coisas são, portanto, necessárias para que uma religião seja verdadeira: primeira, que a religião objetiva que vem a nós de fora novamente faça Deus conhecido a nós como ele realmente é; segunda, que a predisposição religiosa corrompida nos seres humanos seja regenerada e renovada. Portanto, nesse sentido, a religião subjetiva é "uma virtude introduzida pelo Espírito".[25] Mas essa definição é inadequada. O ser humano tem muitas virtudes no intelecto e na vontade. Portanto, a natureza peculiar da virtude em atividade na religião deve ser mais bem qualificada. Em tempos antigos, essa "virtude" foi descrita como piedade, reverência, temor, fé, *etc.*, e da mesma forma, hoje, como respeito, deferência, temor, um sentimento de dependência. Não obstante, esses termos não são suficientemente específicos, pois, em algum grau, nós temos todos esses sentimentos também em relação às criaturas. Tem de haver uma distinção essencial entre o culto religioso e a devoção civil, entre λατρεία e δουλεία, entre os sentimentos de temor, respeito, deferência, *etc.*, que possuímos em relação a Deus e em relação às criaturas. Essa distinção só pode consistir no fato de que, em religião, a dignidade e o poder *absolutos* de Deus e a sujeição *absoluta* de nossa parte entram em cena.[26] Somos dependentes das criaturas apenas de forma parcial: como co-criaturas, estamos no mesmo nível delas. Deus, porém, é um ser de quem dependemos totalmente e que decide sobre nosso bem-estar e nossa aflição em todos os sentidos. Entre os pagãos, esse caráter divino absoluto é dividido em muitas divindades, mas, em seu próprio território, cada uma dessas divindades possui tal poder que os seres humanos são totalmente dependentes dela para sua felicidade ou infortúnio.

Foi especialmente Schleiermacher quem definiu a religião como o "sentimento absoluto de dependência".[27] Muitas objeções foram levantadas contra essa definição, objeções brevemente reproduzidas (*inter alia*) por Hoekstra.[28] Essa definição em Schleiermacher, de fato, tem um sentido que não pode deixar de ser contestado. Em seu pensamento, a dependência é construída de forma tão panteísta que, objetivamente, ela se refere apenas a todo o universo e, subjetivamente, é limitada ao sentimento. Entretanto, há, na definição de Schleiermacher, um elemento substancial de verdade. O que faz com que os seres humanos sejam seres religiosos e os conduz à religião é a percepção de que eles estão relacionados a Deus de uma forma que difere especificamente de todos os outros relacionamentos. Esse relacionamento é tão profundo e amável, tão rico e multidimensional, que só com dificuldade pode ser expresso em um único conceito. Mas certamente o conceito de *dependência* merece consideração primária e é melhor qualificado por seu propósito. Pois, em religião, o ser humano

[25] Hoornbeek, *Disputatio theologica practica*, II, 207, 213.

[26] Hoornbeek, *Disputatio theologica practica*, II, 205ss.

[27] F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, orgs. H. R. MacIntosh e J. S. Steward (Edimburgo: T. & T. Clark, 1928), c. 4, 2, p.15.

[28] S. Hoekstra, *Wijsgerige Godsdienstleer*, 2 vols., I, 70ss.

se sente relacionado a um ser pessoal que tem o destino da pessoa em suas mãos em todas as áreas da vida, pelo tempo e pela eternidade. Por essa razão, Deus não é exclusivamente concebido na religião como um mero poder. Como gracioso, misericordioso, justo e santo, Deus sempre nos confronta como Soberano, como o Absoluto, como Deus. E os seres humanos sempre se relacionam com Deus em sua capacidade como criaturas. Eles não se relacionam assim com mais ninguém, somente com Deus. Consequentemente, essa dependência da parte da criatura, embora não seja a essência da religião, é seu fundamento. Nós, seres humanos, entretanto, não somos apenas criaturas, mas criaturas morais e racionais. Nossa relação com Deus, portanto, é totalmente diferente da relação dos anjos e dos animais. Por implicação, essa dependência absoluta na qual os seres humanos se colocam diante de Deus não exclui a liberdade. Somos dependentes, mas de uma forma que difere das outras criaturas. Somos dependentes de um modo e em um sentido que, simultaneamente, continuamos sendo criaturas morais e racionais que são semelhantes a Deus, que são gerados por ele e são sua imagem. Somos absolutamente dependentes, de tal forma que a negação dessa dependência nunca nos faz livres, enquanto o reconhecimento dela nunca nos reduz ao *status* de escravos. Pelo contrário: na aceitação consciente e voluntária dessa dependência, nós, seres humanos, alcançamos nossa maior liberdade. Tornamo-nos seres humanos na mesma intensidade em que somos filhos de Deus.

A Sagrada Escritura não empreende o estudo da essência da religião subjetiva como ela é encontrada em todos os seres humanos e em todas as religiões. Esse seria um empreendimento impossível de ser realizado, pois a disposição religiosa é tão diferente nas várias religiões que é possível, no máximo, encontrar um termo muito vago e geral para descrevê-la. A Escritura, porém, caracteriza a disposição religiosa que o *cristão* sente em relação a Deus e sua revelação com o nome de *fé*. Esse é o termo-chave na religião subjetiva do cristão. Sobre a natureza da fé, sempre houve, em todas as épocas, muita discordância na igreja cristã. A vida religiosa é tão rica e tão profunda que pode ser interpretada repetidamente a partir de diversas perspectivas. Mas, incluídos nessa fé há dois elementos: primeiro, diante de Deus e de sua revelação, os seres humanos são totalmente dependentes de Deus; segundo, precisamente pelo reconhecimento dessa dependência, eles se tornam os beneficiários do perdão, adoção de filhos e salvação pela graça. Certamente, em outras religiões há analogias a essa religião subjetiva do Cristianismo, mas somente na religião cristã a relação subjetiva dos seres humanos com Deus é completamente normal, na medida em que dependência e liberdade são conciliadas aqui. Embora a soberania de Deus seja plenamente afirmada, a semelhança do ser humano com Deus também é plenamente reconhecida. Um ser humano é tanto mais religioso e tanto mais profundamente conformado à imagem de Deus na medida em que percebe e reconhece mais profundamente sua dependência de Deus. Embora todas as virtudes possam ser excedidas em relação às criaturas, esse exagero não é possível

em relação a Deus. Nunca se pode crer demais nele, confiar demais nele ou amá-lo demais. A fé nunca pode esperar demais dele.[29]

Sob o impacto da religião objetiva, a religião subjetiva passa de seu estado habitual para a ação. Essas ações podem ser internas ou externas, e são diferençadas como culto interno ou externo. A religião e o culto, como salientamos anteriormente, estão relacionados como causa e efeito. Não obstante, isso não significa que o culto seja uma invenção livre ou expressão da religião subjetiva. O "culto da vontade" (ἐθελοθρησκεια) é proibido (Mt 15.9; Mc 7.7; Cl 2.23). Tanto o anabatismo antinomiano quanto o romanismo nomístico devem ser evitados. Somente Deus determina como ele quer ser servido. E o renascimento da religião subjetiva corrompida pelo pecado, a partir da predisposição religiosa, consiste, acima de tudo, no fato de que os crentes recebem um desejo sincero de viver em perfeição de acordo não somente com alguns, mas com todos os mandamentos de Deus.[30] Seu alimento diário é fazer a vontade do Pai. Jesus nunca disse ou fez qualquer outra coisa senão aquilo para o que tinha recebido um mandamento do Pai. Por essa razão, a Escritura coloca tanta ênfase em andar segundo os mandamentos de Deus e cumprir suas ordenanças. E Deus regenera os seres humanos para restaurar nas profundezas de seu ser aqueles que são contrários ao seu serviço, para harmonizar com sua vontade e com sua lei aqueles que estão afirmados na religião objetiva.

O culto interno abrange os atos de fé, confiança, temor, amor, louvor, ação de graças, *etc.*, e o culto externo se manifesta em confissão, oração, cântico, no ministério da Palavra e dos sacramentos, na dedicação de votos, jejuns, vigílias, *etc.* Portanto, o culto externo é, em parte, moral e, em parte, cerimonial, e pode ser também solitário ou social. No último caso, ele pode ser privado ou público, com o culto público comunitário sendo regulado por várias ordens eclesiásticas. Em todas essas ações religiosas, o sentimento de dependência absoluta é básico e inspirador. Sem esse sentimento de dependência, o culto público se torna uma religião da letra, um culto de lábios, formalismo frio e morto. Mas, inspirado por ele, o culto adquire todo o seu caráter especificamente religioso. As criaturas, também, são objeto de nossa fé, de nosso amor, *etc.* O que faz com que todas essas ações sejam tipicamente religiosas, porém, é o fato de que elas nos colocam em relação com uma pessoa da qual nós, juntamente com todas as coisas, somos absolutamente dependentes e da qual nós, como seres humanos, somos singularmente, *i.e.*, como seres racionais, dependentes. Apesar disso, a essência da religião não pode consistir em qualquer outra coisa senão em que Deus seja glorificado e reconhecido precisamente como Deus. Toda religião que é insuficiente nesse aspecto não alcança a glória de Deus e, nesse grau, também deixa de ser verdadeiramente religiosa. A verdadeira religião, por outro lado, consiste em um tipo de disposição

[29] Heinrich Voigt, *Fundamentaldogmatik* (Gotha: F. A. Perthes, 1874), 65ss.; A. Donner, "Über das Wesen der Religion", *Theologische Studien und Kritiken* 55 (1883): 217-77; F. A. Kahnis, *Die lutherische Dogmatik*, 2a. ed., 2 vols. (Leipzig: Dörffling & Francke, 1874-75), I, 81; Abraham des Amorie van der Hoeven Jr., *De Godsdienst het wezen van den mensch* (Leeuwarden: G. T. N. Suringar, 1857), 38ss.

[30] Nota do organizador: Bavinck alude, aqui, à pergunta e à resposta 114 do Catecismo de Heidelberg.

humana que, por um lado, está arraigada em um profundo sentimento de absoluta dependência de Deus como Criador, Redentor, Santificador, *etc.*, e, por outro, busca sinceramente viver de acordo com todos os mandamentos de Deus. Portanto, não é concebível uma descrição mais bela da religião do que aquela que é oferecida no Catecismo de Heidelberg, pergunta e resposta 94: "Para não perder minha salvação, devo evitar e fugir de toda idolatria, feitiçaria, adivinhação e superstição. Também não posso invocar os santos ou outras criaturas. Devo reconhecer devidamente o único e verdadeiro Deus, confiar somente nele, me submeter somente a ele com toda a humildade e paciência. Devo amar, temer e honrar a Deus de todo o coração e esperar todo o bem somente dele. Em resumo, é preferível abandonar todas as criaturas a fazer a menor coisa contra a vontade de Deus".

Uma ciência de todas as religiões?

[73] Em tempos modernos, essa interpretação da religião deu lugar a uma interpretação totalmente diferente. De tempos em tempos em épocas passadas, *e.g.*, no caso do filósofo muçulmano Averroes, alguém lançava a opinião de que a religião era destinada somente ao povo comum, que os eruditos não tinham necessidade dela e que todas as religiões eram a mesma coisa. Mas essas ideias só eram sustentadas privativamente e não eram baseadas no estudo comparativo das religiões. O século 19 trouxe uma grande mudança quanto a isso. Quando, depois da Reforma, o número de igrejas, credos e correntes religiosas aumentou continuamente, muitos estudiosos se afastaram do particular para o universal e encontraram a essência da religião no Credo Apostólico ou na tríade racionalista, a saber, Deus, virtude e moralidade. Kant e Schleiermacher, voltando ainda mais, viram a religião como uma forma de conduta moral ou como uma qualidade específica de sentimento. Nessa questão, o ponto de gravidade mudou do objeto para o sujeito e a religião subjetiva foi completamente desvinculada da religião objetiva. Essa interpretação filosófica da religião foi impulsionada pela impressionante expansão de horizontes históricos e pela enorme quantidade de material produzido sobre a língua, moral, e costumes e também sobre a religião de outros povos. Era necessária uma ciência que examinasse, classificasse e avaliasse essas religiões e, no início de 1821, em suas palestras sobre filosofia da religião, Hegel iniciou e deu ímpeto a isso. O intento dessa nova ciência era, inicialmente, em religião comparada (a história da religião), examinar todas as religiões de forma totalmente objetiva e imparcial, sem quaisquer pressupostos dogmáticos. O método indutivo foi usado para estudar a religião como um fenômeno universal, psicológico e histórico, e para estabelecer nela os elementos constantes e universais dentro das variações e formas de desenvolvimento. O objetivo era adquirir conhecimento religioso em seu próprio desenvolvimento. O segundo propósito dessa filosofia da religião baseada na pesquisa precedente era utilizar especulativamente os resultados adquiridos e, seguindo o método dedutivo, descobrir a origem e a essência, o verdadeiro conteúdo e valor da religião.

Com relação a isso, uma importante diferença a respeito do método a ser seguido imediatamente foi defendida. Alguns estudiosos preferiam o método histórico e queriam tentar, pelo estudo histórico comparativo das religiões, estudar os fenômenos religiosos para estabelecer a essência da religião.[31] Esse método recebe a séria objeção, contudo, de que um estudo comparativo de todas as religiões é impraticável. Além disso, é, acima de tudo, a disposição religiosa – que se supõe ser o foco da essência da religião – que está mais profundamente escondida e virtualmente escapa de toda observação. O que, por exemplo, sabemos da atitude e disposição que forma a base dos fenômenos religiosos nas várias modalidades e igrejas dentro do Cristianismo? Outros estudiosos, portanto, consideraram necessário suplementar o método histórico com o método filosófico e tentar explicar a essência da religião psicologicamente.[32] Portanto, eles queriam que o praticante da ciência da religião fosse uma pessoa religiosa e, como tal, observasse e avaliasse os fenômenos religiosos. Isto é, por si mesmo, completamente irrepreensível. Silenciar a própria consciência religiosa no estudo das religiões, como Dr. Bruining queria que fizéssemos, seria o mesmo que, como o Dr. Hugenholtz corretamente observa, arrancar o olho por causa de um temor de ilusão de ótica. Mas, pela natureza do caso, o método psicológico só pode nos informar sobre o lado psicológico da vida religiosa, as formas psíquicas nas quais ela se manifesta. Contudo, ele nada nos diz sobre a essência da religião como tal, *i.e.,* no sentido daquilo que a maior parte dos praticantes de história da religião tem o objetivo de encontrar. Apesar de toda a "imparcialidade" que alegam possuir, eles pressupõem que a religião seja uma manifestação normal – não uma manifestação patológica – da vida da alma humana e que ela gradualmente alcança um desenvolvimento mais puro nas várias formas de religião. Mas, nesse caso, o método histórico-psicológico também é inadequado e tem de ser ampliado, em terceiro lugar, pelo método filosófico ou metafísico, que estabelece a validade e o valor da religião e, portanto, também seus ideais e ações (dogma, culto).[33]

Em geral, há pouca discordância sobre a validade e o valor dessa ciência da religião. Também sobre uma base cristã positiva há um nome e um lugar para a ciência.[34] Mas tudo depende da precisão dos pressupostos que formam a base dessa ciência e o objetivo com o qual ela é exercida. Certamente, os comentários seguintes são oportunos. Primeiro, como já explicamos em nossa discussão do método histórico-religioso na dogmática, uma atitude completamente objetiva no estudo das diferentes religiões é teoricamente injustificável e praticamente insustentável. Os estudantes de religião trazem consigo um conceito geral,

[31] A. Bruining, "Wijsbegeerte van de Godsdienst", *Theologische Tijdschrift 15* (1881): 365-428.

[32] *Hugenholtz, *Studien op Godsdienstlijke en Zedelijke Gebied,* II, 83ss.; L. W. E. Rauwenhoff, *Wijsbegeerte van de Godsdienst* (Leiden: Brill & Van Doeburgh, 1887), 41ss.

[33] Hermann Siebeck, *Religionsphilosophie* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1893), 34ss.; Oswald Külpe, *Einleitung in die Philosophie,* 2ª. ed. (Leipzig: S. Hirzel, 1898), 96; tradução inglesa, *Introduction to Philisophy: A Handbook for Students of Psychology, Logic, Ethics, Aesthetics and General Philosophy* (Londres: S. Sonnenschein & Co.; Nova York: Macmillan Co., 1901).

[34] A. Kuyper, *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid,* 3 vols. (Amsterdã: J. A. Wormser, 1894), III, 563-77.

vago de religião pelo qual podem distinguir os fenômenos religiosos de outros, por exemplo, fenômenos éticos ou estéticos. Além disso, assim como toda investigação científica requer uma certa congenialidade entre sujeito e objeto, assim também, no estudo da religião, é essencial que o investigador seja pelo menos moderadamente solidário com o objeto de sua pesquisa. Somente uma pessoa religiosa é capaz de estudar e avaliar os fenômenos religiosos em sua real importância. Não é suficiente, afinal de contas, que o estudante de ciência da religião simplesmente observe. Ele deve introduzir ordem no caos dos fenômenos, determinar o lugar e o valor das diferentes religiões, investigar a vida e o desenvolvimento e, portanto, também a degeneração e adulteração da religião e indicar onde a religião se revela em sua forma mais pura e em seu desenvolvimento mais rico. Nada disso é possível a menos que os praticantes de ciência da religião tragam consigo um padrão que eles apliquem aos vários fenômenos religiosos. Acrescente-se a isso que os estudantes dessa ciência são seres humanos dotados não somente de intelecto, mas também de razão e consciência, coração e emoções, que eles trazem consigo não apenas um conceito vago de religião, mas também um certo fundo de convicções morais e religiosas e que, ao empreenderem essa pesquisa, eles não podem se despir de todas essas coisas. De fato, ninguém o pode. "Nem mesmo o mais soberbo pensador pode se desligar daquilo que há em sua alma na forma de crença, profundo discernimento e compreensão clara, entendimento elevado e convicção íntima". "A neutralidade no sentido de separação e indiferença às mais sagradas convicções de uma pessoa é um absurdo ou, talvez, um pecado."[35] Essas convicções não são hipóteses funcionais que uma pessoa deve estar preparada para abandonar imediatamente no momento em que a investigação científica decreta sua insustentabilidade. Para aqueles que as possuem, elas têm o caráter de verdades incontestáveis, pois estão implicadas no próprio objeto de sua pesquisa. A natureza e quantidade dessas convicções varia, mas, pela natureza da questão, isso não faz diferença. Ninguém que reconheça a existência e a validade dessas convicções religiosas e morais tem o direito de acusar outra pessoa de dogmatismo por possuir convicções diferentes ou em maior número do que ele próprio. Incluído na ideia, digamos, de religião, está o fato de que Deus existe e que se revelou de alguma forma e é, portanto, mais ou menos cognoscível. Essa convicção não é uma hipótese funcional para a pessoa que a sustenta, mas uma verdade que fica de pé ou cai com a própria religião. Isso não significa, é claro, que pessoas – também no processo de sua pesquisa científica – não possam perder uma convicção desse tipo, mas, quando perdem, elas não abandonaram uma hipótese funcional, mas perderam um tesouro, uma perda com a qual sua vida espiritual será empobrecida por um longo tempo, enquanto elas não encontrarem outras para colocar em seu lugar.

[74] Em segundo lugar, esforçando-se por separar a ciência da religião de todos os pressupostos religiosos, as pessoas não alcançaram o que pretendiam.

[35] H. I. Groenewegen, *De Theologie en hare Wijsbegeerte* (Amsterdã: 1904), 24.

O propósito dessa tentativa, afinal, é harmonizar a ciência da religião no lugar da teologia ou ao lado desta, com o caráter de uma ciência genuína e pura. O pressuposto tácito aqui é que o positivismo é a verdadeira interpretação da ciência e que, portanto, o método das ciências naturais deve ser adotado e aplicado também nas assim chamadas ciências humanas. Mas, ao fazer-se essa suposição, encara-se um dilema: por um lado, é possível privar as ciências humanas de seu caráter próprio e convertê-las em ciências puramente naturais. Por outro, é possível mantê-las em sua independência, mas, nesse caso, também afirmar abertamente que a noção positivista de ciência é estreita demais e os métodos da ciência natural não são suscetíveis de aplicação à área do espírito humano. A escolha que se faz aqui depende da questão fundamental se existem ou não normas, *i.e.,* se a verdade coincide com a realidade ou se ela existe no seu próprio campo acima da realidade. Esse não é o lugar para a discussão desse problema filosófico,[36] mas, pelo menos, isto é certo: as diferentes religiões sempre se viram como estando sujeitas às categorias de verdade e falsidade. A premissa filosófica de que todas as religiões são essencialmente a mesma e só diferem em formas é diretamente contestada pela investigação histórica imparcial. A comparação entre o estudo das religiões e o das línguas é de fato popular e, em muitos aspectos, existe uma forte semelhança entre os dois. Mas essa semelhança não deve nos impedir de enxergar a diferença. No estudo da língua, não falamos em heréticos, cismáticos e pagãos, mas, em religião, a todo momento encontramos esses termos e outros similares. E é contrário à perspectiva de pesquisa imparcial rejeitar esses termos de antemão como imateriais e sem valor.[37] O indiferentismo religioso é, por muitas razões, insustentável.

Todas as religiões, por certo, são formalmente semelhantes. Há vários elementos que aparecem consistentemente em toda religião. Primeiro, em toda religião há uma tradição a respeito de sua origem divina: toda religião recorre à revelação, um apelo que é o componente histórico, positivo, o componente da tradição. Em seguida, em toda religião há um certo ensino no qual Deus faz conhecido aos seres humanos o conhecimento que é indispensável para servir a ele. Em religião, esse ensino é designado pelo termo *dogma.* Toda religião, além disso, contém certas leis que prescrevem aos seres humanos o que eles devem fazer e deixar de fazer para viverem em comunhão com Deus. Essa é a doutrina moral que toda religião traz consigo. E, finalmente, em toda religião há um maior ou menor número de cerimônias, *i.e.,* ações e costumes solenes que, quando praticadas em culto privado ou público, acompanham e reforçam a comunhão humana com Deus. Nas várias religiões a proporção relativa desses componentes é muito diferente. Em algumas, há muito dogma e pouca atividade cúltica; em outras, as proporções são invertidas. Em alguns casos, encontram-se uma rica tradição e um pequeno número de preceitos morais; em outros, acon-

[36] Veja H. Bavinck, *Christelijke Wereldbeschouwing* (Kampen: Kok, 1904).

[37] C. P. Tiele, *Elements of the Science of Religion,* 2 vols. (Edimburgo & Londres: William Blackwood & Sons, *1897-99*), I, 9-10.

tece o inverso. Mas, em todas as religiões, os componentes acima estão presentes: não há religião sem história, sem dogma, sem moralidade, sem culto e sem comunhão.[38] Entre esses componentes, a doutrina ocupa o primeiro lugar. Até mesmo quando a disposição em uma dada religião e a vida moral são consideradas de valor inestimável, todos devem concordar com Tiele que a doutrina, seja qual for sua forma, é a principal fonte de nosso conhecimento dessa religião. Ela nos fornece a maior parte da informação sobre sua essência e caráter. Somente a partir dela nós sabemos como os seres humanos retratam Deus e sua relação com ele. As ações religiosas, as práticas de culto, nada me ensinam quando as vejo, a não ser que eu receba alguma explicação daquilo que elas significam.[39]

A questão da verdade

Se é assim, se, em virtude de sua natureza, toda religião inclui algum tipo de cognição e, em sua doutrina, apresenta a realidade de seu objeto, ela cai automaticamente sob o tópico de verdadeira ou falsa. A religião nunca é o produto somente do sentimento ou da fantasia. Se esse fosse o caso, ela atribuiria apenas um valor estético às suas representações. Mas toda religião está convencida da realidade e verdade de suas representações e não pode existir sem essa convicção.[40] Reconhecidamente e de fato, todas aplicam as categorias de "verdadeiro" e "falso" às religiões. Nem mesmo o filósofo da religião mais "isento de pressupostos" crê na verdade dos deuses das nações, por mais que ele aprecie a disposição religiosa que se expressa nisso e fale, por exemplo, de intelectualismo, sentimentalismo mítico, moralismo e dos fenômenos patológicos que contrastam com a religião clara e vital.[41] As religiões, consequentemente, estão longe de se interpretarem como indiferentes com respeito umas às outras. Elas não acreditam que formam uma série graduada do menor para o maior, mas cada uma se apresenta como verdadeira em contraste com todas as outras religiões, que são falsas. Frederico, o Grande, pode dizer, e o filósofo da religião pode confirmar: "Em meu reino, todo cidadão é livre para ser salvo à sua própria maneira", mas as próprias religiões têm uma posição diferente sobre esse assunto. E elas não podem fazer diferente: aquilo que uma religião apresenta como verdadeiro é desdenhado por outra. Se Cristo é o enviado pelo Pai, então Maomé não o é. Se a doutrina católica sobre a Ceia do Senhor está correta, a da Reforma é um erro. Quem pensa e fala de outra forma e chama todas as religiões, igualmente, de verdadeiras ou falsas, em princípio toma a posição dos sofistas, que viam o homem como a medida de todas as coisas.

Em harmonia com essa posição, a religião objetiva (dogma, moralidade, culto, *etc.*) realmente ocupa um lugar totalmente diferente nas religiões do que aquele que geralmente lhe é atribuído na filosofia da religião. Esta a interpreta

[38] F. A. B. Nitzsch, *Lehrbuch der evangelische Dogmatik* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1889), 101-8; Hermann Siebeck, *Lehrbuch der Religionsphilosophie* (Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, 1893), 263ss.

[39] C. P. Tiele, *Elements of the Science of Religion,* I, 22-23.

[40] A. Bruining, "De Moderne Richting en de Dogmatiek",*Theologische Tijdschrift* 28 (1894): 563ss.; 598ss.

[41] C. P. Tiele, *Elements of the Science of Religion,* I, 9.

como sendo meramente as expressões diferentes e mutáveis de uma e da mesma vida e não vê que a vida religiosa, via de regra, se expressa, acima de tudo, sob o impacto dessa religião objetiva. Todos os seres humanos a encontram pronta no momento de seu nascimento: eles crescem nela da mesma forma que crescem na família, na sociedade e no estado. Tudo isso são instituições e poderes objetivos que não surgem arbitrariamente da agência de seres humanos ou por meio dela, mas que os incorpora no momento de seu nascimento, forma-os e nutre-os, e até mesmo continua a governá-los, mesmo contra sua vontade, ao longo de toda a sua vida. Ao determinar a essência da religião, é contrário à história e à filosofia que os estudiosos comecem a partir da religião subjetiva e vejam, nas diferentes religiões, nada além de formas mutáveis e expressões indiferentes da vida religiosa. Dessa forma, a experiência diária da pessoa é rejeitada, o poder da religião objetiva é negado e todas as relações entre objeto e sujeito são revertidas em estilo revolucionário. Muito certamente, a religião objetiva também tem sua origem, que tem de ser pesquisada e explicada. Mas todas as religiões cuja origem é um pouco conhecida nos mostram que elas surgiram em conexão direta com circunstâncias existentes e estão muito intimamente vinculadas com o ambiente histórico. Não há uma só religião que seja puramente a criação da disposição religiosa de uma pessoa e que possa ser explicada exclusivamente nesses termos.

A religião subjetiva, de fato, modifica as ideias e práticas religiosas existentes e frequentemente as estimula com nova vida. Mas elas não produzem a religião em si, pelo contrário, ela é produzida e desenvolvida sob a influência do impacto de uma religião existente. Portanto, os fundadores de religiões, estritamente falando, não existem: a religião objetiva é a sementeira da religião subjetiva.[42] Acrescente-se a isso o fato de que todas as religiões pretendem ser o fruto de revelação, não uma expressão e forma de uma disposição religiosa. Elas derivam sua origem de Deus, não dos seres humanos. Pode-se considerar esse apelo à revelação válido ou não, mas o fato em si é compreendido tão vigorosamente que não pode ser considerado uma ilusão. Em vez disso, ele é indicativo do fato de que o conceito de revelação está inseparavelmente ligado à religião. Não há religião sem revelação. A Escritura também deriva a religião subjetiva da revelação (Hb 1.1). É, por esse motivo, perfeitamente natural que a religião e a revelação caminhem consistentemente juntas e estejam intimamente relacionadas. Pois, se a religião realmente contém uma doutrina de Deus e de seu serviço, é auto-evidente que somente Deus tem o direito e a capacidade de dizer quem ele é e como ele quer ser servido. "A parte do homem não é estabelecer e formar o culto a Deus, mas, tendo sido isso transmitido por Deus, ele deve recebê-lo e conservá-lo."[43] O indiferentismo religioso presume que não importa a Deus como ele será servido. Isso o priva do direito de determinar o modo de

[42] S. Hoekstra, *Wijsgerige Godsdienstleer,* I, 123; R. Eisler, *Kritische Einführung in die Philosophie* (Berlim: E. S. Mittler, 1905), 420.

[43] Confissão Helvética, II, art. 1g.

seu serviço e, de qualquer forma, postula que Deus não prescreveu o como quer ser servido. Esse indiferentismo em questão de religião pode, é claro, ter maior ou menor extensão. O sincretismo entende que o credo da igreja deve ser indiferente; o deísmo assim considera toda religião positiva; a filosofia moderna assim considera toda religião objetiva; e a "moral independente" assim interpreta tudo o que é religioso. Efetiva e objetivamente, porém, nada é indiferente, nem na natureza, nem no Estado, nem na ciência nem na arte. Todas as coisas, até mesmo as mais modestas, têm seu lugar específico e seu significado no contexto do conjunto. Os seres humanos não apenas são indiferentes àquilo que eles não conhecem ou àquilo que não conhecem suficientemente, mas também avaliam e apreciam automaticamente aquilo que conhecem. Deus, que conhece todas as coisas, não é indiferente a nada.[44]

[75] Em terceiro lugar, toda pesquisa que tem sido dedicada às religiões tem levado a resultados muito escassos no que se refere ao conhecimento da essência da religião. O que a religião realmente é, diz Tiele na lição de abertura de seus *Elements of the Science of Religion,* é algo que só pode ser determinado no fim do estudo como um todo. No fim desse estudo teremos, então, dado uma definição que descreve a essência da religião como "a adoração do poder sobre-humano do qual nos sentimos dependentes".[45] Esse resultado dificilmente nos surpreende com sua inesperada novidade e instintivamente nos propõe a questão de se, para alcançar esse resultado, precisamos desse estudo extensivo de todas as religiões. A mesma questão é levantada quando, mentalmente, revemos todas as outras definições da essência da religião. Quer alguém veja a religião descrita como conhecimento de nossas obrigações diante dos imperativos divinos (Kant), como um sentimento de dependência absoluta (Schleiermacher), como o exclusivo conhecimento do Espírito absoluto (Hegel), como a percepção humana do infinito (Max Müller), como adoração de um intelecto e uma vontade supremos (Martineaux), como crença em uma divindade sobrenatural como o fundamento e a garantia da realização do bem (Siebeck), como a demonstração e a manutenção da espiritualidade de nosso ser em sua busca pelo infinito, pela eternidade e pela liberdade (Eucken), como crença em uma ordem moral mundial (Rauwenhoff), *etc.,* em cada caso essa pessoa pensará

[44] Félicité Robert de Lamennais, *Essai sur l'indifférence en matière de religion,* 9ª. ed., 4 vols. (Paris: Garnier Frères, 1835); tradução inglesa, *Essay on Indiference in Matters of Religion,* trad. Lord Stanley de Alderley (Londres: John Macqueen, 1895). Veja especialmente o volume 1, no qual a introdução começa com as palavras: "Não é a época apaixonada pelo erro que é a maior doença, mas a época que despreza a verdade".

[45] C. P. Tiele, *Elements of the Science of Religion,* II, 198. Nota do organizador: Bavinck oferece aqui um sumário muito vago de ideias-chaves nos últimos capítulos da obra de Tiele. A real definição de Tiele é a seguinte: "Sempre que eu descubro que a piedade, como manifesta em diferentes estágios do progresso religioso, e, particularmente, como exibida em plena beleza no mais elevado estágio já alcançado, afirmo que sua essência, e, portanto, a essência da própria religião, é a adoração" (*Aanbidding*). O resumo feito por Bavinck é potencialmente enganoso pelo fato de trazer à mente a perspectiva de Schleiermacher sobre a religião como "um sentimento de dependência absoluta". Tiele indica explicitamente seu desacordo com a interpretação de Schleiermacher, pois, embora este não explique alguns elementos-chave da religião, ele erra por "considerar a religião como um todo". Por essa razão, acrescenta Tiele, "há muito tempo ela foi rejeitada como inadequada por todas as autoridades competentes" (*ibid.,*II, 222).

que o resultado de todas as energias gastas na pesquisa da essência da religião é, sempre, uma frustração.

E isso não é tudo, pois nenhuma dessas definições, embora sejam gerais e vagas, cobre todas as religiões: uma religião é muito depreciada por elas e outra é muito exaltada. Tiele defende sua definição com uma interpretação da natureza mais primitiva das religiões, dizendo que a religião só manifesta sua essência em sua beleza total depois que ela alcança sua maturidade.[46] Além disso, essas definições diferem muito entre si. O número de interpretações a respeito da essência da religião é quase igual ao número de filósofos e historiadores que se ocupam com essas questões. Todas essas interpretações são claramente influenciadas pelas convicções que esses estudiosos trazem consigo ao fazer sua pesquisa e são muito menos fundamentadas na história da religião e na filosofia da religião do que na experiência e no sentimento pessoal. A impressão que se tem a partir de todas essas diferentes teorias a respeito da essência da religião, como o Dr. Groenewegen corretamente avalia, é, resumidamente, que, em relação à questão em pauta, os praticantes de ciência da religião virtualmente chegaram a um impasse.[47]

De qualquer forma, a própria questão a respeito da essência da religião, por ser tão indefinida, não é suscetível de solução. A vida religiosa é muito profunda e muito rica para que se encontre sua interpretação correta em uma só fórmula. Nem o método empírico-psicológico, que, em anos recentes, foi aplicado por muitos estudiosos ao estudo de fenômenos religiosos, e é também recomendado pelo Dr. Groenewegen, produz qualquer mudança nessa situação. Por mais importantes que sejam as informações que essa investigação possa trazer à luz a respeito do estado e da atividade da vida religiosa da alma, pela natureza do caso, ela não pode explicar a essência da religião através dessas informações mais do que o mesmo método pode fazer com respeito às normas do pensamento e da vida moral. Mas, mesmo que ele fosse bem-sucedido em dar uma definição da essência da religião que satisfizesse a todos, ela não seria mais do que uma fórmula vaga que estaria aberta a uma variedade de interpretações e sem a menor utilidade prática. Isso é estabelecido pelo fato de que ninguém fica contente com um "núcleo", "essência" ou "espírito" da religião. Tiele pode dizer que a doutrina e o culto não pertencem mais à essência da religião do que o corpo pertence à essência do homem, mas essa comparação já falha simplesmente porque o corpo, muito definidamente, pertence à essência de nossa humanidade. A alegação de Tiele é, além disso, contestada diretamente pela experiência diária. Todos esperam por uma religião com dogma, moralidade, culto e comunhão. E se a moderna filosofia da religião, por sua investigação da essência da religião, produziu indiferença em relação às formas de religião, isso simplesmente produziu dois tipos de fruto. Por um lado, o neo-romantismo co-

[46] C. P. Tiele, *Elements of the Science of Religion*, II, 198, 204.

[47] Groenewegen, *De Theologie en haar Wijsbegeerte*, 67-71; Adolf von Harnack, *What Is Christianity?*, trad. Thomas Bailey Saunders, 2ª. ed. (Nova York: G. P. Putnam's Sons, 1901), 9ss. Nota do organizador: Herman I. Groenewegen (1862-1930) foi um teólogo remonstrante que lecionou em Leiden e na City University of Amsterdam. Ele é mais conhecido por sua contribuição para a filosofia das religiões.

meçou a procurar a essência original e o poder da religião em vários fenômenos ascéticos anormais e extáticos[48] e a glorificar os entusiastas da mesma forma que Nietzche elevou ao *status* de super-homem homens como Nero, César Bórgia e Napoleão. Por outro lado, os membros não apenas das classes sociais mais baixas da nação, mas até mesmo dos círculos mais elevados da sociedade estão tentando encontrar um substituto para a religião no espiritismo, na teosofia, no culto aos espíritos, no serviço à humanidade, no culto ao herói, na formação de ideais, na cultura ética, na deificação da arte e em um espectro de outras formas de – mais ou menos definida – superstição.[49]

E até mesmo se as pessoas não caírem nos extremos, a vida prova repetidamente ser mais forte do que uma teoria. Ao lado da ciência e da filosofia da religião – que, segundo se diz, cumprem completamente as exigências de uma ciência imparcial, sem preconceitos – as pessoas novamente recebem pela porta dos fundos o estudo da dogmática, previamente expulso, e a tarefa atribuída a ela, de descrever e sustentar o conteúdo de nossa consciência religiosa. Admitimos, por força de argumento, que, de um ponto de vista científico, a dogmática, que descreve e justifica o conteúdo da fé, tem um fundamento menos estável. Admitimos que sua autoridade e influência dependem muito menos de seu calibre científico que de seu calibre religioso e que ela é, de fato, uma ciência, mas não é merecedora desse nome como a ciência da religião, pois está baseada na vida pessoal de fé. Tudo isso é, presentemente, menos pertinente para nosso propósito e, em qualquer caso, contém a boa ideia de que a dogmática, assim como toda a teologia, é uma ciência que tem um caráter próprio, com seu próprio princípio fundamental, seu próprio método e seu próprio objetivo. A dogmática, de fato, aceita o conteúdo da fé como verdade: ela parte da verdade da religião e confessa e fala de Deus, de seus atributos, de seu governo sobre o mundo e de seu propósito para a humanidade. Aceitar os axiomas da vida e tentar traduzir seu "eu creio" como "eu entendo" na afirmação de sua fé é algo mais amplo, mais profundo e mais rico que qualquer metafísica. O conteúdo da fé que ela aceita aparece não somente como a mais íntima, mas também como a mais elevada consciência religiosa da verdade que uma pessoa pode ter. Essa fé é segura por si mesma e testifica: "Eu tenho a verdade", resistindo com seu "eureka!", quando necessário, a toda ciência e filosofia.[50]

Se tudo isso é assim, então, em um sentido formal, todo o velho estudo da dogmática retorna aqui. Por fim, as concessões inicialmente feitas na área da ciência

[48] B. Duhm, *Das Geheimnis in der Religion* (Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, 1896); H. S. Chamberlain, *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhundert,* 4ª. ed., 2 vols. (Munique: F. Bruckmann, 1903); traduzido para o inglês como *Foundations of the Nineteenth Century,* trad. John Lees, 2 vols. ([1911]; reimpressão, Nova Orleans: Flanders Hall, 1988).

[49] Helene von Druskowitz, *Moderne Versuche eines Religionsersatzes* (Heidelberg: G. Weiss, 1886); K. F. Heman, *Über wissenschaftliche Versuche neuer Religionsbildungen* (Basiléia: C. Detloff, 1884); E. Haack, *Die modernen Bemühungen um eine Zukunftreligion* (Leipzig, 1903); E. L. Fischer, *Die Modernen Ersatzversuche für die aufgegebene Christentum* (Regensburg, 1902); A. M. Weisz, *Die religiöse Gefahr* (Freiburg i. B.: Herdersche Verlagshandlung, 1904).

[50] Groenewegen, *De Theologie en haar Wijsbegeerte,* 55ss., 81ss., 89, 97ss.

e da filosofia da religião à moderna ciência positivista claramente perdem o efeito por não terem sido tratadas seriamente. Se, por fim, a dogmática e a filosofia da religião devem entrar em conflito, então, para o Dr. Groenewegen e para todos os outros, entre essas duas, será considerada a mais importante aquela que é a mais importante para ele. Por causa da certeza da fé ele, se necessário for, resistirá à ciência e à filosofia e sustentará contra a ciência do dia uma visão de mundo na qual há lugar para sua religião, para a crença em um Deus pessoal, na independência do espírito humano, no triunfo do bem, no reino de Deus, em um objetivo cósmico. Materialmente, haverá uma grande diferença entre sua dogmática e a dos outros. Mas, formalmente, ele se conduz como qualquer outro teólogo dogmático e qualquer outro crente. A diferença é apenas que aquilo que o Dr. Groenewegen diz no fim, o teólogo dogmático reformado – a partir da convicção e por causa da honestidade – diz no começo. A fé que confessamos e da qual depende a salvação de nossa alma nos leva a pedir à moderna ciência positivista que se aperfeiçoe e não negue à religião e ao Cristianismo, à teologia e à dogmática, o lugar que, por direito, pertence a esses fenômenos e a essas ciências.

A SEDE DA RELIGIÃO: INTELECTO, VONTADE OU CORAÇÃO?

[76] Agora que examinamos a essência da religião, devemos indicar o lugar da religião na vida da psique humana. Nessa conexão, as faculdades e funções psíquicas que estão em atividade na vida religiosa emergirão e a forma pela qual a religião se relaciona com a ciência, a arte e a moralidade também se tornará imediatamente clara. O Escolasticismo já levantava a questão de a religião ser uma virtude intelectual ou moral, uma questão que Tomás de Aquino respondeu dizendo que ela é uma virtude moral.[51] Mas, como resultado da mudança ocorrida no conceito de religião, essa questão adquiriu uma importância muito maior nos tempos modernos. Agora há três interpretações principais que são apresentadas a respeito do lugar da religião na vida da alma.

A religião como conhecimento

Primeiro, há a visão intelectualista, que coloca a essência da religião e sua sede no intelecto. O Gnosticismo já dizia que a *gnosis* era redentiva, que o conhecimento era "a redenção do homem interior".[52] Esse Gnosticismo, em todas as épocas, encontrou seus defensores na igreja cristã, mas emergiu especialmente na filosofia moderna. Spinoza considera o intelecto e a vontade como "uma e a mesma coisa" e vê o amor de Deus (*amor Dei*) surgindo a partir do claro e distinto autoconhecimento humano e dos afetos humanos e, portanto, chama esse amor de "amor intelectual" (*amor intelectualis*). Na medida em que nossa mente é parte da mente infinita de Deus, a mais elevada virtude que nossa mente pode alcançar é o conhecimento de Deus. E esse conhecimento de Deus, que é essencialmente um com a contemplação das coisas sob o aspecto da eterni-

[51] Aquino, *Summa Theologica*, II, 2, q. 81, art. 5.
[52] Irineu, *Against Heresies*, I, c. 21.

dade, é "a paz mental mais elevada possível".[53] De acordo com Schelling, em seu primeiro período, somente um conhecimento absoluto é possível do absoluto como a identidade do finito e do infinito. Portanto, a religião, aqui, perde completamente sua independência, e a crença é uma interpretação incorreta e impura dessa ideia.[54] Especialmente Hegel desenvolveu essa interpretação intelectualista da essência da religião. Nele, o absoluto é o próprio pensamento entrando na antítese e, a partir daí, novamente retornando à identidade consigo mesmo. Todo o mundo, portanto, é um desenvolvimento da mente (*Geist*), um desdobramento lógico do conteúdo da razão, um processo no qual a ideia primeiro se objetiviza na natureza e, a partir daí, retorna, em espírito, para si mesma. Uma das fases através das quais esse processo passa é a religião. É na mente humana que o absoluto vem a si e se torna consciente de si mesmo. E essa autoconsciência da mente absoluta na mente finita é a religião. Portanto, a religião *é* essencialmente um conhecimento, não sentimento ou ação, mas conhecimento: conhecer a Deus pela mente finita ou um conhecimento divino objetivo de si mesmo através e na mente finita. "O homem só conhece a Deus na medida em que Deus tem conhecimento de si mesmo no homem; esse conhecimento é a autoconsciência de Deus, mas também um conhecimento de Deus pelo homem, e esse conhecimento de Deus pelo homem é o conhecimento do homem por Deus. A mente do homem progredindo em conhecer a Deus é justamente a mente do próprio Deus."[55]

A religião, porém, não é o conhecimento mais elevado para Hegel. Ela é apenas um conhecimento do absoluto na forma de representações sensoriais históricas. O verdadeiro conhecimento mais elevado só pode ser obtido na filosofia. A religião, portanto, é temporária, uma forma mais baixa [de conhecimento], conveniente apenas aos incultos. Mas a filosofia separa a ideia da casca das representações sensoriais da religião e, assim, chega a um conhecimento de Deus absoluto, adequado, conceitual.[56] Quando a religião e a filosofia estavam relacionadas uma à outra dessa forma, era natural que as pessoas elevassem a segunda acima da primeira e a privassem de todo o seu valor. Isso, consequentemente, aconteceu logo depois da morte de Hegel e, primariamente, pelas mãos de Feuerbach. Em seu pensamento, a religião e a filosofia não eram mais meramente uma forma mais baixa e mais elevada de conhecimento, mas eram antitéticas e mutuamente excludentes. A fé faz com que os seres humanos sejam servis, a filosofia os liberta; a teologia está baseada no milagre, a filosofia, na realidade; a primeira está fundamentada na fantasia, a segunda, no pensamento; a teologia requer fé no dogma, e o dogma nada mais é que uma interdição sobre o

[53] B. Spinoza, *Ethices,* parte II, 44,49; parte V; prop. 15, 27, 32; em inglês, *Ethics,* trad. G. H. R. Parkinson (Oxford e Nova York: Oxford University Press, 2000).

[54] F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Werke: Schriften von 1813-1830,* 5 vols. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967-68), III, 597ss. ("Philosophie und Religion", in *Werke,* I/VI, 11ss.).

[55] G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke,* edição "Jubilee", org. H. Glockner, 22 vols. (Stuttgart: 1927-30), XVI, 428 ("*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*", in *Werke,* XII, 428).

[56] Hegel, *Sämtliche Werke,* XVI, 15ss. ("Vorlesungen über die Philosophie der Religion", in *Werke,* XII, 15ss.); D. F. Strauss, *Die Christliche Glaubenslehre,* 2 vols. (Tübingen: C. F. Osiander, 1840-41), I, 12.

pensamento. A tarefa da filosofia não é justificar o dogma, mas explicar a ilusão da qual ele nasce. Pois, de fato, a fé, a religião, a teologia e o dogma nada mais são do que uma grande ilusão. Sua única origem é antropológica. Eles nada mais são que uma apoteose do homem feita pelo próprio homem, o reflexo do ser humano em sua própria imaginação. A teologia é, essencialmente, antropologia. O pensamento desejoso é a origem e a essência da religião.

Argumentando nesse mesmo espírito surgiu Strauss, dizendo que a teologia e a filosofia, o teísmo e o panteísmo, são irreconciliáveis. Embora a religião e a filosofia tenham em comum a ideia da unidade entre o divino e o humano, a religião vestiu essa ideia na forma de uma concepção tal que Deus e o homem vieram a ficar dualisticamente lado a lado e só podiam ser unidos novamente através de milagres, da criação, da encarnação, da revelação, *etc.* O pensamento, porém, se despoja dessa forma de representação, reconhece Deus como o processo eterno que produz o mundo a partir de dentro de si mesmo, e só chega à autoconsciência, à personalidade e a si mesmo na humanidade. Todos os milagres são excluídos aqui: Deus e o homem são um; a humanidade é o verdadeiro filho de Deus. Essas duas posições, sustentadas respectivamente pela religião e pela filosofia, de representação e conceito, são incompatíveis. A religião é a visão de mundo da consciência popular, que é dissolvida pela filosofia na forma adequada de um conceito. Tanto Feuerbach quanto Strauss acabaram no materialismo: a natureza sensorial é a única realidade; os seres humanos são o que comem. "Nenhuma religião", disse o primeiro, "é a minha religião", "nenhuma filosofia é a minha filosofia", e poderia ter acrescentado, "nenhuma moralidade é a minha moralidade".[57] Assim como, por Lamettrie, no século 18, assim também no século 19 a fé em Deus foi considerada por Bruno Bauer, Arnold Ruge, Edgar Bauer, Max Stirner, Büchner, Vogt e outros como o maior e mais pernicioso erro.[58]

Hegel entendia muito bem que a religião também inclui conhecimento e que a religião e a metafísica estão conectadas muito intimamente. Isso é óbvio pela natureza do caso. A religião é sempre uma relação do ser humano com um poder divino superior. A religião não existe e não pode existir, portanto, sem uma certa ideia específica de Deus, e essa ideia, por sua vez, inclui outras ideias: a respeito do mundo, da humanidade, da origem e do destino das coisas. Para os crentes, essas ideias religiosas têm significado transcendental: eles estão profundamente convencidos de sua realidade e verdade objetivas. No momento em que começamos a considerar essas ideias como produto de nossa própria imaginação, como ideais sem realidade, ou até mesmo perdemos a esperança da cognoscibilidade daquilo que é metafísico, nossa religião está arruinada. O

[57] Cf. A. Drews, *Die deutsche Spekulation seit Kant,* 2 vols. (Berlim: P. Maeter, 1893), II, 237ss.

[58] Cf., por exemplo, Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigenthum* (Leipzig: O. Wigand, 1882); em inglês, *The Ego and His Own,* trad. Steven T. Byington (Nova York: B. R. Tucker, 1907); Karl C. Vogt, *Kohlerglaube und Wissenschaft,* 3ª. ed., (Giessen: J. Ricker, 1855); L. Büchner, *Force and Matter: Or Principles of the Natural Order of the Universe,* 4ª. ed., trad. da 15ª. ed. alemã (Nova York: P. Eckler, 1891), 392ss.; Karl A. Specht, *Theologie und Wissenschaft* 3ª .ed (Gotha: Stollberg, 1878), 74ss.

ceticismo destrói o objeto da religião e, ao fazer isso, destrói a própria religião. Deus também deve ser servido com a mente, e, quando a mente percebe que as noções religiosas não correspondem à realidade, elas deixam de ser religiosas. Embora, enquanto uma visão de mundo religiosa e uma visão de mundo teórica, teologia e ciência não sejam idênticas, elas possivelmente não podem estar em guerra uma com a outra. Esse dualismo está inevitavelmente em conflito com a unidade da mente humana.[59]

Mas Hegel errou quando colocou a religião e a filosofia em oposição uma à outra em uma relação de "mais baixa" e "mais elevada", como representação [pictórica] e conceito [universal], e, portanto, interpretou-as como fases sucessivas em um processo único. Os próprios hegelianos, como Strauss e Biedermann, entenderam esse erro.[60] A forma e o conteúdo nunca estão relacionados de forma tão mecânica e externa, de forma que uma mudança radical em um deixe o outro inalterado. A conversão de "representações" religiosas em "conceitos" filosóficos também afeta o próprio conteúdo religioso. A história do pensamento hegeliano logo trouxe essa realidade à luz. Nele não restou virtualmente nada do dogma cristão: "Trindade", "encarnação", "satisfação", embora conservassem seus nomes tradicionais, foram interpretadas de forma muito diferente. Os fatos do Cristianismo foram considerados como sua forma e foram reputados como sem valor. Em seu lugar vieram conceitos que não tinham mais qualquer conteúdo. Um segundo erro cometido por Hegel consistiu no fato de que ele atribuiu o mesmo conteúdo à religião e à filosofia, mas considerou a primeira como "mais baixa" que a segunda. A religião foi, assim, reduzida a um bem relativo que ainda tinha valor apenas para as pessoas simples e incultas. Os filósofos estavam em um nível muito acima disso e estavam satisfeitos com a filosofia.

Isso está baseado em uma interpretação totalmente errada da essência da religião. Pois, embora a religião e a filosofia estejam relacionadas, há também um mundo de diferenças entre elas. Embora elas frequentemente tenham o mesmo conteúdo e objeto, esses objetos são vistos em cada área por uma perspectiva diferente. O objetivo da ciência é o conhecimento; na religião, o objetivo é conforto, paz, salvação. A religião e a filosofia também não são, assim como o teológico, o metafísico e os estágios positivos de Auguste Comte, estados históricos sucessivos da mente humana, mas pontos de vista diferentes a partir dos quais o mesmo objeto pode ser observado. Nem mesmo o mais profundo filósofo, com todo o seu conhecimento, pode se colocar acima da religião: ele nunca pode suprir suas necessidades religiosas com a ciência. Embora a ciência possa lhe dizer *que* Deus é e *o que* Deus é, é somente por meio da religião que ele sabe que Deus também é *seu* Deus e *seu* Pai. A ciência pode lhe ensinar que o pecado e a graça existem, mas é somente por meio da religião que ele toma parte na bem-aventurança da religião e da adoção como filho de Deus. Mesmo que a

[59] Eduard von Hartmann, *Die Religion des Geistes*, 2ª. ed. (Leipzig: W. Friedrich, 1889), 3-27.

[60] D. F. Strauss, *Die christliche Glaubenslehre*, 2 vols. (Tübingen: C. F. Osiander, 1840-41), I, 12ss.; A. E. Biedermann, *Christliche Dogmatik*, 2 vols. (Berlim: G. Reimer, 1884-85), I, 18ss.

ciência pudesse conhecer todas as coisas e resolver todos os problemas metafísicos, esse ainda seria apenas um conhecimento teórico, e não a participação pessoal nos benefícios da salvação. Pois a salvação está associada a crer, não a conhecer. Mas está longe de ser verdade que a filosofia e a ciência podem alcançar esse benefício. Há ainda muitas pessoas, é verdade, que continuam esperando toda a salvação da ciência e considerando a religião como supérflua. Ernst Haeckel, em seu *Riddle of the Universe at the Close of the Nineteenth Century,* é compreendido como um verdadeiro profeta do Iluminismo, como um intelectual que não tolera mais qualquer enigma, qualquer mistério ou misticismo, e crê que os seres humanos podem conhecer ou, pelo menos, conhecerão pelo uso do senso comum tudo o que há para ser conhecido. Na conferência de cientistas e médicos realizada em Cassel, em 21 de setembro de 1903, Ladenburg fez um discurso no qual rejeitou todos os dogmas cristãos e considerou a Revolução Francesa como uma bênção maior para a humanidade do que o Cristianismo. Em novembro do mesmo ano, em uma festa de e para livres pensadores, Berthelot fez um discurso no qual elogiou exageradamente a ciência, o progresso e a liberdade e, virtualmente, não tomou conhecimento do coração humano, da consciência, da religião e da moralidade. Não obstante, uma reviravolta está acontecendo. Homens proeminentes da ciência estão começando a ver que a ciência não responde às perguntas mais importantes da vida. A expectativa que Renan tinha sobre a ciência em 1848 provou ser, em 1890, uma ilusão. Já em 1880, Dubois Reymond falava dos sete mistérios do mundo. Brunetière, depois da visita ao papa, falou, em 1895, da bancarrota da ciência – erroneamente, já que não a ciência, mas as tolas expectativas que as pessoas construíram sobre ela vieram à bancarrota. Nas ciências naturais, os mistérios não estão diminuindo, mas aumentando, e a filosofia da natureza está novamente levantando sua voz. Na literatura e na arte, o misticismo fez sua estréia. Os direitos da religião e da metafísica estão sendo reconhecidos em círculos cada vez maiores. Até mesmo entre os socialistas estão emergindo aqueles que desejam colocar de lado uma atitude hostil à religião. E, além disso, as numerosas manifestações de superstição evidente hoje demonstram que a humanidade não pode viver somente pelo pão da ciência, mas precisa de cada palavra que procede da boca de Deus. De fato, a ciência não nos diz o que Deus é ou o que a humanidade é. Ela nos deixa ignorantes da origem, da essência e do objetivo das coisas. Portanto, ela nunca pode substituir a religião, nem compensar sua perda.[61]

A religião como moralidade

[77] Outros estudiosos, portanto, definiram a religião como conduta moral e localizaram sua sede na vontade humana. O pelagianismo, em suas várias formas – semi-pelagianismo, socianismo, remonstrancismo, deísmo, racionalismo, *etc.*

[61] Voigt, *Fundamentaldogmatik,* 120ss.; von Hartmann, *Die Religion des Geistes,* 3-27; Herman Siebeck, *Der Religionsphilosophie,* 1-11; F. Nitzsch, *Lehr der Evangelischen Dogmatik,* 3ª. ed. (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1902), 92-96; O. Pfleiderer, *Grundiss der christlichen Glaubens und Sittenlehre* (Berlim: G. Reimer, 1888), §11.

– pavimentou o caminho para essa interpretação na medida em que a fé, em sua abordagem, é suplementada por uma "nova obediência" ou até mesmo só nela existe. A doutrina, nesse caso, é meramente um meio e é secundária: o principal é o amor, vivendo uma vida moral virtuosa. Em Spinoza, além da interpretação intelectualista, ocorre também a moralista. A Sagrada Escritura é a Palavra de Deus porque contém a verdadeira religião, a lei divina.[62] Ela não tem objetivo além da obediência, e essa obediência a Deus consiste somente no amor ao próximo. A filosofia e a fé distinguem-se pelo fato de que a primeira objetiva a verdade, a segunda, a obediência e a piedade. O conhecimento intelectual ou preciso de Deus não é um dom concedido a todos os crentes, mas a obediência é: ela é exigida de todos. Foi precisamente Kant, porém, que ganhou aceitação para essa moralidade. A razão teórica, afinal, não pode alcançar o sobrenatural: Deus, liberdade e imortalidade não podem ser demonstrados cientificamente. Eles são apenas os postulados da razão prática para o cumprimento da lei moral e para a obtenção do mais elevado bem, *i.e.*, a salvação, que está associada à verdade. Crer, consequentemente, é "sustentar como verdade", não sobre fundamentos teóricos, mas sobre fundamentos práticos, e a moralidade se torna a base da religião.

A religião, considerada subjetivamente, é o conhecimento de todas as nossas obrigações como imperativos divinos. A religião, aqui, não é direta e imediatamente baseada na natureza humana, mas apenas por meio da moralidade. A distinção entre as duas não está no conteúdo, mas na forma. Kant, consequentemente, teve de admitir que nenhuma religião real ficaria satisfeita com sua noção de religião. À parte de uma fé puramente racional, todas as religiões continham muitos outros dogmas – uma fé doutrinária e histórica. Mas ele interpreta isso em termos de uma fraqueza da natureza humana, que não pode ser facilmente persuadida de que a conduta moral é tudo o que Deus quer de nós. Somos chamados a purificar cada vez mais a fé da igreja e a transformá-la em uma fé puramente racional que realmente não tem outro conteúdo além da tríade racionalista: Deus, virtude e imortalidade.

Outros foram mais além. J. G. Fichte interpretou todo o "não-ego", o mundo, como o "material cheio de sentido" de seu dever. O "ego" deve reconhecer o não-ego como ordenado de tal forma que sua evolução e conduta moral estejam em harmonia com o propósito moral do todo, ou, em outras palavras, que existe uma ordem moral mundial. Aqui, a religião é exaustivamente absorvida pela moralidade. Esse moralismo foi aprofundado em eticismo na medida em que a moralidade foi entendida como sendo não somente psicológica, mas metafísica. Nesse caso, a vontade, o bem e o amor são o verdadeiro ser primordial do mundo, o absoluto. Tudo o mais – a Trindade, o mundo, a redenção – deve ser explicado à luz desse absoluto. O poder de Deus é percebido no mundo humano por meio da moralidade. Essa é a ideia básica da qual Schelling partiu em seu segundo período: básica e supremamente não existe outro ser além da vontade

[62] B. Spinoza, *Tractatus Theologica-Politicus*, trad. Samuel Shirley (Leiden: Brill, 1991), cc. 12ss.

– a vontade é o ser primordial.[63] Em Schelling, essa vontade era originalmente inconsciente e, portanto, como tal, não mais que um impulso, um desejo, uma ânsia. Mas, juntamente com o intelecto, ela surge da natureza, do abismo, que está em Deus, e, unindo-se a esse intelecto e apropriando-se da ideia como seu conteúdo, torna-se espírito, personalidade, vontade consciente, a vontade do amor. "O abismo é dividido em dois princípios igualmente eternos, somente para que os dois se tornem um pelo amor, *i.e.*, ele apenas divide aquilo que pode ser vida e amor e existência pessoal."[64]

Com essas ideias de Kant, Fichte e Schelling, o *voluntarismo* fez sua estréia na filosofia moderna.[65] Não muito tempo antes, ele também achou apoio na teologia. Schleiermacher, por causa disso, na introdução de sua dogmática já tinha elevado a ética ao *status* de norma para o desenvolvimento do Cristianismo. Como a dogmática é uma ciência positiva e não existe em virtude de uma ideia científica, mas apenas por causa de um propósito prático (guiar a igreja), ela não pode derivar sua natureza de sua própria ideia, mas deve, em sua introdução, pegar por empréstimo certas proposições de uma variedade de ciências. Entre as ciências das quais esse empréstimo deve ser feito, a ética vem em primeiro lugar. Em Schleiermacher, essa ciência (ética) é "aquela apresentação especulativa da Razão, em toda extensão de sua atividade que é paralela à ciência natural", a ciência dos princípios da história. Enquanto a ciência natural tem como seu objeto o real, a ética tem a ver com o ideal, com a conduta humana, a ação da razão sobre a natureza, pela qual especialmente quatro bens morais – o estado, a sociedade, a escola e a igreja – são produzidos. A ética, portanto, também tem de demonstrar o que são as "comunidades piedosas", como elas surgem e se desenvolvem, e como, em seu desenvolvimento, elas continuam a corresponder a essa ideia. Portanto, com respeito à igreja, a ética expressa aquilo que, no desenvolvimento do Cristianismo, deve ser considerado uma pura expressão de sua ideia e aquilo que, por outro lado, é um desvio dela, e, consequentemente, deve ser considerado como um estado de incômodo moral. Devido a esse fato, a dogmática se torna dependente de uma ciência não-teológica, *viz.*, a ética, e deriva dela seu princípio e sua norma.[66]

A isso deve-se acrescentar que, mais adiante, em sua dogmática, Schleiermacher descreve a religião cristã como uma religião ética. Entre as religiões monoteístas, que se comparam favoravelmente em relação às religiões panteístas, há uma diferença entre aquelas que subordinam a moral ao natural e aquelas que subordinam o natural ao moral. Pertencendo ao primeiro grupo temos, essencialmente, o Islã; ao segundo, especialmente, o Cristianismo. O Cristia-

[63] F. W. J. Schelling: "Über das Wesen der Menschliche Freiheit", in *Erste Abth.*, VII, 331ss.; reimpresso no vol. 1 de *F. W. J. Schelling's philosophische Schriften* (Landshut: Bei Philipp Krüll, 1809).

[64] *Ibid.*, 406-8.

[65] Rudolf Eisler, *Wörterbuch der philosophische Begriffe*, 2 vols. (Berlim: E. S. Mittler, 1904), veja v. "voluntarisme".

[66] F. Schleiermacher, *Christian Faith*, §2; *idem, Brief Outline of Theology as a Field of Study*, trad. Terrence N. Tice (Lewiston, N. Y.: E. Mellen Press, 1988), §§29, 35.

nismo, afinal, é uma religião teológica, que incentiva os seres humanos a cumprirem sua missão no mundo e a unirem-se no trabalho pela vinda do reino.[67] A dogmática não somente tem seu princípio e sua norma arraigados na ética, mas também recebe seu objetivo em conduta moral. E Rothe apenas continuou essa linha de pensamento quando negou à piedade um conteúdo próprio, igualou-a à moralidade e, finalmente, permitiu que a igreja fosse absorvida pelo Estado.[68]

Em todos os tipos de escolas de pensamento, o impacto contínuo dessas ideias deu ao princípio ético um poderoso significado na teologia moderna. Contudo, no que respeita à aplicação e ao desenvolvimento desse princípio, há uma ampla variedade. Primeiro, tanto entre os ortodoxos e os teólogos da mediação (*Vermittelungstheologen*) quanto entre os modernistas, houve muitos estudiosos que seguiram a epistemologia de Kant e tentaram construir a religião sobre o fundamento da natureza moral da humanidade. Todos eles concordam em dizer que o fundamento da dogmática não pode estar em qualquer autoridade externa nem nos argumentos e provas intelectuais, mas somente na vontade humana, na autoconfiança e na independência da mente humana em relação à natureza. Embora, em muitos aspectos, os seres humanos sejam vistos como criaturas da natureza, em sua mente e, especificamente, em sua natureza moral, eles pertencem a uma ordem diferente e mais elevada, são cidadãos de um outro mundo, diferente daquele que é controlado pelas leis naturais. É na religião que eles se conservam assim. Elevando-se pelo sobrenatural, deixam o natural abaixo de si. Colocando-se em comunhão com Deus, eles se emancipam do mundo. A religião, aqui, é um meio de auto-afirmação, a vontade de viver.

Outros interpretam a moralidade não meramente como o fundamento, mas também como o princípio e a norma da religião e da teologia. Seguindo os passos de Schleiermacher e Rothe, eles elevam a moralidade – como o triunfo da mente humana sobre a natureza – ao nível de um poder absoluto e, como resultado, baseiam a dogmática na ética. Na Holanda, de la Saussaye foi o talentoso representante dessa corrente e, em virtude de seu princípio, apresentou a reivindicação de que os dogmas cristãos não fossem mais desenvolvidos metafisicamente, mas que fossem revisados e aprofundados eticamente.[69] Os "éticos" entre os modernistas foram até muito mais longe. Depois que Hoekstra tinha começado a localizar o fundamento da fé religiosa na razão prática ou na vontade, muitos outros, incentivados por seu exemplo, começaram a descrever a religião como dedicação ao ideal moral, como moralidade pura. Aqui Deus não era exatamente reduzido ao bem, mas o bem era elevado à categoria de divindade, de forma que não apenas se falava em um panteísmo ético, mas também, por algum tempo, falou-se em um matiz ateísta entre os modernistas.[70] Unidos

[67] F. Schleiermacher, *Christian Faith*, §§8, 9.

[68] R. Rothe, *Theologische Ethik*, 2ª. ed. rev., 5 vols. (Wittenberg: Zimmerman, 1867-71), §§114-26, 440.

[69] Veja H. Bavinck, *De Theologie van Prof. Dr. Daniel Chantepie de la Saussaye*, 2ª. ed. rev. (Leiden: D. Donner, 1903).

[70] S. Hoekstra, *Bronnen en grondslogen van het godsdienstig geloof* (Amsterdã: P. N. van Kampen, 1864), 23ss.; *I. Hooykaas, *God in de geschiedenis* (1870); *idem*, *Vier voorlezingen over den godsdientstig volgens de*

a essa lista temos os adeptos de uma moralidade independente,[71] os proponentes de um Cristianismo prático não-dogmático[72] e, particularmente, também os seguidores de movimentos éticos,[73] que, de acordo com uma declaração de Jodl, nada queriam com o culto, mas apenas com a cultura, e entendiam que a única religião digna dos seres humanos consistia no desenvolvimento autônomo de sua própria personalidade moral.

Toda essa corrente ética na religião e na teologia merece nossa apreciação na medida em que, contra toda subestimação da vida moral por parte dos intelectualistas e dos místicos, ela salientou a relação íntima que existe entre religião e moralidade. Essa relação fica imediatamente evidente a partir do fato de que a própria religião é um relacionamento moral. A religião está, realmente, baseada em uma união mística entre os seres humanos e seu Deus. No caso de Deus, não se pode falar em religião. É sua morada nos seres humanos que alimenta a relação com Deus que nós chamamos de religião.[74] Portanto, também essa relação é de natureza ética: ela é regulada pela mesma lei moral que governa as outras relações que os seres humanos mantêm com as demais criaturas. Todas as ações religiosas realizadas pelos seres humanos são obrigações morais, e tudo na religião é um mandato moral. Reciprocamente, a vida moral é, por sua vez, um serviço a Deus. Visitar as viúvas e os órfãos (Tg 1.27), estritamente falando, não é um ato religioso, mas pode ser chamado de religião porque a religião tem de se manifestar e se provar nesse ato. O Escolasticismo, em conformidade com isso, distinguiu entre atos "imediatamente voluntários" (*actus eliciti*) e atos "ordenados" (*actus imperati*) pela religião.[75] A fé sem obras, sem amor, é morta. Também para nós, o amor por Deus se prova no amor ao próximo (Jr 22.16; Is 1.11ss.; 1Jo 2.3ss.; Tg 2.17ss.). Toda a nossa vida deve ser um serviço prestado a Deus. A inscrição "Eu sou o Senhor teu Deus" também está escrita acima dos mandamentos da segunda tábua. O amor é o grande princípio que cumpre toda a lei (Rm 13.10). A lei moral é um grande todo orgânico, de forma que quem quebra um mandamento viola toda a lei (Tg 2.10). O próximo deve ser amado por causa de Deus, e um pecado contra o próximo é, indiretamente, um pecado contra Deus.

---

beginselen der ethische richting onder de modernen ('s Hertogenbosch: G. H. van de Schuyt, 1876): "Het recht van den godsdienst", por I. Hooykaas; "De godsdienst der ervaring en hare verhouding tot het bidden", por Johs. Hooykaas Herderscheê; "De historische godsdiensten", por H. Oort; "Godsdienstig leven", por A. G. van Hamel.

[71] C. Coignet, *La morale indépendante dans son principe et dans son objet* (Paris: G. Baillière, 1863); E. Vacherot, *La religion* (Paris: Chamerot et Lauwereyns, 1869).

[72] O. Dreyer, *Undogmatisches Christentum,* 3ª. ed. (Braunschweig: C. A. Schwetschke und Sohn, 1890); *idem, Zur Undogmatischen Glaubenslehre* (Berlim: C. A. Schwetschke, 1901); C. M. von Egidy, *Ernste Gedanker* (Leipzig, 1890).

[73] Salter, *De Godsdienst der Moraal,* trad. Hugenholtz (1889); Stanton Coit, *Die ethische Bewegung in der Religie,* trad. alemã. Georg von Gizychi (Leipzig: Reisland,1890); F. Adler, *Die ethischen Gesellschaften* (Berlim: Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, 1892); A. Schinz, "Le récent mouvement moral en Amérique et en Europe", *Revue de Theologie et Philosophie* (setembro de 1896): 419-46.

[74] H. Denzinger, *Vier Bücher von der religiösen Erkenntniss* 2 vols. (Würzburg: Verlag der Stahel'schen Buch-und-Kunst-handlung, 1856, 1857), I, 3ss.; S. Hoekstra, *Wijsgerige Godsdienstleer,* 2 vols. (Amsterdã: P. N. Van Kampen & Zoon, 1894-95), I, 57ss., 64.

[75] Aquino, *Summa Theol.,* II, 2, q. 81, art. 1.

Não obstante, essa estreita relação entre religião e moralidade não pode levar à negação da distinção entre uma e outra. Embora ambas sejam reguladas pela mesma lei moral, essa lei é dividida em duas tábuas. A religião é sempre uma relação com Deus, a moralidade é uma relação com os seres humanos; o princípio da religião é a fé (πίστις), o da moralidade é o amor (ἀγάπη). A religião se manifesta nas ações humanas que, juntas, formam o culto interno e externo; a moralidade se manifesta em atos de justiça, misericórdia, honestidade, *etc.*, pelo próximo. Essa distinção entre religião e *ethos* não pode ser sustentada pelo panteísmo porque, nele, Deus não tem existência própria independente. Uma relação pessoal entre Deus e os seres humanos é, portanto, impossível no panteísmo, e o amor a Deus só pode se expressar no amor ao próximo. O deísmo também, por causa de sua negação da comunhão entre Deus e a humanidade, é incapaz de fomentar a verdadeira religião. Há, de fato, ainda, a crença em Deus, mas não há nenhum serviço a Deus exceto o cumprimento dos mandamentos morais. Em uma posição teísta, porém, ao mesmo tempo em que os seres humanos mantêm relação com o mundo, eles também mantêm uma relação única e distinta com Deus como um ser pessoal. A religião, portanto, é algo essencialmente diferente da moralidade e se manifesta em uma série de atos próprios. Se isso é verdade, então a moralidade não pode ser o fundamento, nem o princípio, nem a norma, nem o conteúdo da religião, mas, pelo contrário, a religião tem de formar a base da moralidade. A relação com Deus é, então, a relação primária e central que governa todas as outras relações humanas. Tanto histórica quanto logicamente, a moralidade sempre está baseada na religião. Todas as religiões insistem em obrigações morais, e a moralidade busca a sanção religiosa. Na realidade, uma moralidade autônoma não existe em nenhum lugar. Em todos os lugares e em todos os povos a moralidade encontra seu fundamento final e seu objetivo final na religião. A moralidade perde o chão sob seus pés quando é privada da autoridade divina na consciência humana. "Historicamente, toda moralidade se desenvolveu a partir da religião; e muito embora as propensões espirituais da humanidade em relação à moralidade – que assim se desenvolveu – possam, por algum tempo e graças à sua origem, persistir independentemente quando separada de seu solo nativo, essa capacidade de existência independente é temporalmente muito limitada e, já na segunda geração, os sintomas de decadência moral se tornam claramente perceptíveis."[76] Materialmente, é claro, dificilmente todas as obrigações e ações que as pessoas consideram morais estão de acordo com a vontade de Deus. Mas, formalmente, o que faz com que toda obrigação seja uma obrigação incondicional, que obriga a consciência humana, é que ela está arraigada na autoridade divina. Portanto, não há moralidade sem metafísica.

Pessoas, costumes, morais (*etc.*) não podem, absolutamente, constranger a consciência de uma pessoa, só Deus pode. Essa, também, é a razão pela qual a consciência é sacrossanta e a liberdade de consciência é uma exigência inexo-

[76] Eduard von Hartmann, *Die Religion des Geistes* (Leipzig: W. Friedrich, 1880), 59.

rável e um direito inalienável. As leis e proibições que não estão ancoradas na consciência humana não são percebidas como morais. Uma lei que não esteja fundamentada na consciência pessoal não tem poder. Graças a essa relação, a religião e a moralidade têm um impacto mútuo uma sobre a outra. Por algum tempo elas podem seguir por caminhos separados em um indivíduo ou em uma nação, e podem até mesmo entrar em conflito, mas não podem encontrar descanso até que entrem em harmonia e equilíbrio. Aquilo que é aprovado na religião não pode ser condenado na moralidade, e vice-versa. Tanto a relação com Deus quanto a relação com os seres humanos devem ter o mesmo caráter moral e devem ser reguladas pela mesma lei moral. A religião e a moralidade, o culto e a cultura, devem fluir do mesmo princípio. Esse é o caso no Cristianismo: o amor é o cumprimento da lei e o vínculo da perfeição.[77]

A religião como sentimento

[78] Finalmente, também há aqueles que dão à religião um lugar no sentimento e, para isso, até mesmo admitem a possibilidade de uma faculdade específica nos seres humanos. Em uma época anterior, o misticismo e o pietismo haviam pavimentado o caminho para esse desenvolvimento. Mas essa posição só alcançou hegemonia como resultado do romantismo do século 19. O romantismo foi, falando de forma geral, uma reação da vida livre das emoções ao classicismo objetivo, constrangedor e regulador. Os seres humanos se rebelaram contra as leis estabelecidas para proibi-los de se expressarem espontaneamente em cada área da vida. A imaginação novamente afirmou seus direitos contra o intelecto. A interpretação orgânica veio em lugar da mecânica. A ideia de "tornar-se" superou a de "fazer". Em cada área da vida, as pessoas abriram os olhos para a liberdade, para o natural e para o caráter. O ato de tornar-se, o crescimento, o desenvolvimento, foram o modo pelo qual as coisas vieram à existência. Não a prática, mas a beleza; não a prosa, mas a poesia; não o trabalho, mas o divertimento; não coisas manufaturadas, mas a arte, foram supremamente valorizados. Os maneirismos afetados de uma época anterior produziram uma sentimentalidade superficial.

---

[77] Hermann Schultz, "Religion und Sittlichkeit in ihrem Verhältniss zu einander, religionsgeschichtlich untersucht", *Theologische Studien und Kritiken* 56 (1883): 60-130; J. Köstlin, "Religion und Sittlichkeit", *Theologische Studien und Kritiken* 43 (1870): 50-122; Otto Pfleiderer, *Moral und Religion* (Haarlem: n. p., 1872); R. Rothe, *Theologische Ethik*, §114ss.; H. Martensen, *Die christliche Ethik*, 3ª. ed. (Gotha: Besser, 1878); Paul Janet, *La Morale* (Paris: C. Delagrave, 1874), 596ss; tradução inglesa por Mary Chapman, *The Theory of Morals* (Nova York: Scribner, 1883); S. Hoekstra, "Godsdienst en Zedelijkheid" *Theologische Tijdschrift* 2 (1868): 117-55; *idem, Godsdienstleer,* I, 251ss.; *Lamers, *Godsdienst en Zedelijkheid* (Amsterdã, 1882); **idem, De Godsdienst evenmin Moraal als Metaphysica* (1885); P. D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte,* 2 vols. (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1905), I, 166ss.; G. H. Lamers, *De Wetenschap van de Godsdienst,* 5 vols. em 1 (Utrecht: C. H. E. Breijer, 1891, 1893), II, 167ss.; P. H. Hugenholtz, *Studiën op Godsdienstlich en Zedekundig Gebied* (Amsterdã, 1884), I, *passim;* Eduard von Hartmann, *Religionsphilosophie,* 2ª. ed., 2 vols. (Bad Sachsa im Harz: Hermann Haacke, 1907), II, 55-64; Hermann Siebeck, *Lehrbuch der Religionsphilosophie* (Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, 1893), 243ss.; Julius Kaftan, *Das Wesen der christliche Religion* (Basiléia: Bahnmaier's Verlag, 1881), 124ss.; F. Nitzsch, *Lehrbuch der evangelische Dogmatik,* 96ss.; Wilhelm Herrmann, *In Beitrage zur Weiterbildung,* 183ss.; H. Visscher, *Religie en zedelijk leven* (Utrecht: G. R. Ruys, 1904); Otto Pfleiderer, *Religion und Religionen* (Munique: J. F. Lehmann, 1906), 19ss.

Esse foi o movimento que, na Inglaterra, encontrou seus intérpretes em Young, Southey, Wordsworth e S. T. Coleridge. Na França, foi introduzido por Rousseau, que em sua "Profession de foi du vicaire sovoyard", no quarto livro de seu *Emílio*, constrói toda a sua dogmática e moralidade deístas com base no sentimento: "O sentimento é mais que a razão, e nossa sensibilidade precede nossa inteligência". Na Alemanha, Winckelmann abriu os olhos das pessoas para a beleza da arte grega. Lessing contrastou o gênio de Shakespeare com a poesia do classicismo francês. Herder salientou a revelação e as obras da natureza divina eterna na história. Hamann, Claudius, Lavater e Stilling tomaram seu ponto de partida na riqueza da subjetividade, contrastando-a com a posição rasa e mecânica do Iluminismo. Kant e Fichte colocaram o "eu" humano em primeiro plano. Em todos os lugares houve um rompimento com a objetividade: o sujeito tornou-se o princípio fundamental absoluto. Sob o impacto dessa influência, Jacobi recorreu ao sentimento como "a percepção imediata do divino". A religião é um sentimento pela verdade, pela beleza e pelo bem. Ela é admiração, amor e consideração pelo divino, e esse sentimento é inato como a força motriz básica da natureza humana. Esse racionalismo estético de Jacobi foi desenvolvido por Fries e de Wette de forma a fazer uma clara separação entre a visão de mundo empírico-matemática do intelecto e a visão de mundo ideal estético-religiosa do sentimento.

A interpretação de Schleiermacher sobre a religião deve ser explicada à luz desse mesmo romantismo. Na segunda lição de seu *Speeches on Religion* (1799), ele descreve a religião como a consciência imediata da essência de tudo o que é finito em infinito e por meio dele. A religião não é pensamento nem ação, nem metafísica nem moralidade, mas sentimento pelo infinito. O objeto desse sentimento não é um Deus pessoal com quem o ser humano vive em comunhão, mas o universo, o mundo como um todo, concebido como uma unidade. E a faculdade para a percepção desse infinito não é o intelecto, a razão ou a vontade, mas o sentimento, o foco da mente sobre a capacidade de intuir o infinito. Schleiermacher falha por não fornecer uma definição mais refinada desse sentimento. Ainda mais indefinida é a resposta à questão de quando esse sentimento se torna especificamente religioso.[78] Na terceira lição de seus *Speeches,* Schleiermacher responde usando linguagem metafórica: a pessoa deve abrir sua faculdade de sentimento tão amplamente quanto possível ao mundo como um todo, ver todas as coisas no Único e o Único em todas as coisas, considerar tudo o que é particular como sendo uma revelação do infinito, *etc.* Tudo isso não diz muito. Finalmente, parece que todo sentimento que tenha surgido pela totalidade do mundo e revele a nós a unidade mais elevada é religioso. De qualquer forma, o sentimento religioso não é claramente demarcado a partir da estética. Em *The Christian Faith,* encontramos basicamente a mesma posição. Aqui, também, a piedade é sentimento, um sentimento de dependência absoluta. Ainda há uma diferença dupla entre as duas obras. Em *Speeches,* Deus era o todo [cósmico]; em *The Christian Faith,* ele é a

[78] O holandês inclui um trocadilho entre as palavras *nader* ("preciso", "refinado") e *vager* ("vago", "indefinido").

causalidade absoluta do mundo. De forma correspondente, o sentimento, na primeira, era uma intuição do infinito; na segunda, é sua imediata autoconsciência e dependência absoluta. Portanto, aqui Deus tende mais a adquirir uma existência própria, distinta do mundo, e a religião, portanto, também adquire seu conteúdo próprio, que é distinto da intuição do mundo.

Vemos aqui que a interpretação estética produziu mais do que a ética. Portanto, pode-se discernir algum grau de reconciliação com o teísmo. Não obstante, a ideia básica é a mesma, na medida em que Deus não é concebido como transcendente ao mundo, mas apenas como imanente a ele, e a faculdade para o divino não é a razão ou a consciência (*etc.*), mas o sentimento. Essa interpretação da religião é não somente assumida – com alguma modificação – pelos teólogos da mediação, mas é encontrada, em princípio, em todos aqueles que tentam construir uma visão de mundo estética em paralelo a uma visão de mundo mecânica e, ou incorporam a religião nela ou igualam a religião a ela. F. A. Lange escreveu que o núcleo da religião consiste não em uma doutrina sobre Deus (*etc.*), mas na elevação do coração acima da realidade e na criação de um lar para a mente humana. Acima do mundo dos fatos, o mundo da existência, os seres humanos estão construindo, através de sua imaginação, um mundo de valores, um mundo de poesia.[79] Pierson acreditava nessa formação de ideais: o coração humano, provocado externamente, cria, por meio de imagens que o intelecto extrai do mundo da percepção do sentido, ideais religiosos, éticos, estéticos, que, embora não sejam realidades que existam fora de nós, são de grande valor para nossa vida. Opzoomer admitiu até mesmo a existência de um sentimento religioso ou intuição distinta e viu nisso a fonte das representações religiosas. Embora Rauwenhoff pensasse que a essência da religião consistisse na crença em uma ordem moral mundial, ele atribuiu a forma da religião – a adoração a um Deus pessoal – à imaginação humana.[80]

Também no caso dessa interpretação, admite-se que o sentimento ocupa um lugar importante na religião. As ideias ou representações religiosas como tais e sem maiores especificações não podem ainda ser igualadas à religião. A religião se origina somente quando um ser humano entra em uma relação pessoal com o objeto dessas representações. E tal relação pessoal com Deus tem de ter impacto sobre o sentimento da pessoa. Ela não deixa a pessoa fria e indiferente, mas mexe com ela no mais profundo de seu coração. Ela desperta neles um forte sentimento de prazer ou desprazer e gera uma longa série de emoções: sentimento de culpa, tristeza, contrição, remorso, melancolia, alegria, confiança, paz, descanso (*etc.*). A religião desperta as mais profundas e sen-

[79] Nota do organizador: Bavinck não fornece fonte para a citação feita aqui. Ele, provavelmente, está se referindo a F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in den Gegenwart*, 8ª. ed. (Leipzig: Gaedeker, 1908).

[80] Nota do organizador: Bavinck não fornece nenhuma bibliografia aqui. Entre as obras às quais ele pode estar se referindo estão Allard Pierson, *Bespiegeling, Gezag, en Ervaring* (Utrecht: Kemink, 1885); C. W. Opzoomer, *Wetenschap en Wijsbegeerte* (1857); L. W. E. Rauwenhoff, *Wijsbegeerte van den Godsdienst* (Leiden: Brill en van Doesburgh, 1887).

síveis emoções no coração humano. Não há poder que se apodere e encoraje mais profundamente as pessoas inflamadas pelas representações religiosas e dê calor, espiritualidade, vida e poder à religião de uma pessoa, sentimentos que contrastam fortemente com a insensibilidade do intelectualismo e com a frieza do moralismo. O coração é o centro da religião.

Mas nem por essa razão o sentimento é a única função religiosa, nem a única sede e fonte da religião. O sentimento, aqui entendido não como uma faculdade separada, que ele não é, mas como o todo de nossas paixões e afeições, é, pela natureza do caso, passivo. Ele apenas reage àquilo que é colocado em contato com ele pela consciência, transformando isso em um sentimento de prazer ou desprazer. Ele nada possui de si mesmo e não produz qualquer coisa de dentro de si mesmo, mas julga todas as coisas, as representações e imagens que vêm de fora, somente para identificar se elas são agradáveis ou desagradáveis. Mas, em si mesmo, todo sentimento e afeição não é bom nem mau, nem verdadeiro nem falso. Essas são categorias das representações, não das afeições. Elas podem ser aplicadas às afeições somente quando são despertadas por representações verdadeiras ou falsas e são acompanhadas por tendências boas ou más da vontade. Na religião, portanto, não é o sentimento, mas a fé, a representação religiosa, que é primária. Essa fé, porém, também causa impacto no sentimento. Mas quando, como em Schleiermacher, o sentimento é separado da fé, da representação religiosa, e transformado em uma fonte independente e exclusiva e na sede da religião, ele perde sua qualidade própria e se torna completamente independente das categorias de verdade e inverdade, bem e mal. Então, todo sentimento individual, como tal, já é religioso, verdadeiro, bom e bonito. E esse foi o grande erro do romantismo como um todo.

Pode-se, também, então, cair no erro de confundir e igualar o sentimento religioso com o sentimento sensual e estético. É conhecido de todos nós, pela história, a semelhança entre o amor religioso e o amor sensual [erótico] e a passagem de um para o outro. Mas igualmente perigosa é a confusão de sentimento religioso e sentimento estético, de religião e arte. Os dois são essencialmente distintos. A religião é vida, realidade, a arte é ideal, aparência. A arte não pode fechar o abismo entre o ideal e a realidade. De fato, por um momento ela nos coloca acima da realidade e nos induz a viver no mundo dos ideais. Mas isso acontece somente na imaginação. A realidade em si não muda por causa disso. Embora a arte nos dê distantes vislumbres do reino de glória, ela não nos induz a esse reino e não nos faz cidadãos dele. A arte não expia nossa culpa, nem enxuga nossas lágrimas, nem nos conforta na vida e na morte. Ela nunca vai além do aqui e agora. Somente a religião faz isso. Ela é e comunica realidade. Ela concede vida e paz. Ela apresenta o ideal como a verdadeira realidade e nos faz participantes dela. O sentimento estético, consequentemente, nunca pode tomar o lugar do sentimento religioso. Não mais do que a arte pode tomar o lugar da religião. Admite-se que os dois estão relacionados. Desde o início, a religião e a arte caminham de mãos dadas. O declínio de uma traz consigo o declínio da ou-

tra. A suprema força motriz da arte é a religião. Nos últimos anos, esse fato está sendo reconhecido pelo número crescente de pessoas que percebem claramente a indispensabilidade da religião para a arte. Em religião, especificamente no culto, a imaginação tem seu lugar e seu valor legítimo. "Também a imaginação, lembre-se, está envolvida no processo religioso, não como o princípio gerativo, mas apenas como o princípio de experiência. O poder da imaginação nunca pode fazer mais do que moldar e guiar o material já disponível: ele é impotente para fazer nascer a religião".[81] O palco de modo nenhum é planejado para ser uma instituição moral (Schiller). O teatro não pode substituir a igreja nem o *Nathan* de Lessing é um substituto apropriado para a Bíblia (Strauss). Os ideais e as criações da imaginação não podem compensar a realidade que a religião oferece. O sentimento religioso, embora seja íntimo e profundo, e não poderia ser de outra forma, só é puro quando evocado por ideias verdadeiras.[82]

A pessoa toda

[79] O resultado, consequentemente, é que a religião não é limitada a uma só faculdade humana, mas abrange o ser humano como um todo. A relação com Deus é total e central. Devemos amar a Deus com toda a nossa mente, com toda a nossa alma e com toda a nossa força. Precisamente porque Deus é Deus, ele nos reivindica totalmente, na alma e no corpo, com todas as nossas capacidades e em todas as nossas relações. Reconhecidamente, há ordem nessa relação do ser humano com Deus. Aqui, também, cada faculdade existe e funciona em uma pessoa de acordo com sua própria natureza. O conhecimento é primário. Não pode haver verdadeiro serviço a Deus sem conhecimento: "Não desejo nada que eu não conheça" (*Ignoti nulla cupido*). Não ser conhecido é não ser amado. "É necessário que aquele que se aproxima de Deus creia que ele existe e que se torna galardoador dos que o buscam" (Hb 11.6). A fé vem pelo ouvir (Rm 10.17). Os pagãos caíram na idolatria e na injustiça porque não reconheceram a Deus (Rm 1.18ss.). Mas esse conhecimento de Deus penetra o coração e desperta nele todo tipo de afeições, de temor e esperança, tristeza e alegria, sentimentos de culpa e de perdão, miséria e redenção, como nos são apresentados pela Escritura, especialmente nos Salmos. E, através do coração, ele afeta a vontade: a fé se manifesta em obras, em amor (Tg 1.27; 1Jo 1.5-7; Rm 2.10, 13; Gl 5.6; 1Co 13, *etc.*). Cabeça, coração e mãos são todos igualmente – embora cada um a seu próprio modo – reivindicados pela religião: ela toma a pessoa toda, alma e corpo, para seu serviço.

---

[81] F. Nitzsch, *Lehrbuch der evangelische Dogmatik,* 91.

[82] E. von Hartmann, *Die Religion des Geistes,* 27, 55; F. Nitzsch, *Lehrbuch de evangelische Dogmatik,* 97; Friedrich Paulsen, *System der Ethik* (Berlim: W. Hertz, 1889), 434ss.; Gustav Portig, *Religion und Kunst in ihrem gegeseitigen Verhältnis,* 2 vols. (Iserlohn: J. Bädeker, 1879, 1880); Ernst Linde, *Religion und Kunst* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1905); Sytze Hoekstra, *Godsdienst en Kunst* (Amsterdã: J. C. B Mohr, 1859); G. H. Lamers, *Wetenschap van de Godsdienst,* II, 164ss.; G. Gross, *Die Bedeutung des Ästhetischen in der evangelischen Religion* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1905); veja também H. P. Berlage, *Over de Waarschrijnlijke ontwikkeling der architecture* (Delft: J. Waltman Jr., 1905).

Por essa razão a religião também entra em contato com todas as outras forças culturais, especialmente a ciência, a moralidade e a arte. Proudhon certa vez afirmou: "é impressionante como na base de todas as coisas encontramos a teologia". Mas, a essa afirmação, Donoso Cortes corretamente respondeu: "A única coisa impressionante nesse fato é a surpresa do Sr. Proudhon". A religião como a relação com Deus indica o lugar no qual os seres humanos se encontram em relação com todas as outras criaturas. Ela abrange dogma, lei e culto e, portanto, está estreitamente relacionada à ciência, à moralidade e à arte. Ela alcança toda a pessoa em seu pensamento, sentimento e ação, em toda a sua vida, em todos os lugares e em todos os momentos. Nada fica fora de seu alcance. A religião estende seu poder sobre toda a pessoa, sobre toda a humanidade, sobre a família, a sociedade e o estado. Ela é o fundamento da verdade, do bem e da beleza. Ela introduz unidade, coerência e vida no mundo e na história. Dela, a ciência, a moralidade e a arte derivam sua origem, a ela elas retornam e nela encontram descanso. "Todos os elementos mais nobres da vida humana emergiram inicialmente em aliança com a religião."[83] Ela é o começo e o fim, a alma de todas as coisas, aquilo que é mais elevado e mais profundo na vida. Aquilo que Deus é para o mundo, a religião é para a humanidade.[84]

Contudo, a religião é distinta de todas as forças da cultura e mantém sua independência em relação a todas elas. A religião é central, a ciência, a moralidade e a arte são parciais. Enquanto a religião abrange a pessoa inteira, a ciência, a moralidade e a arte estão respectivamente arraigadas no intelecto, na vontade e nas emoções. A religião objetiva nada menos que a bem-aventurança eterna em comunhão com Deus; a ciência, a moralidade e a arte estão limitadas às criaturas e buscam enriquecer esta vida com a verdade, o bem e a beleza. A religião, portanto, não pode ser igualada a nada disso. Na vida e na história da humanidade, ela ocupa um lugar independente só seu, desempenhando um papel exclusivo e totalmente controlador. Sua indispensabilidade pode até mesmo ser demonstrada pelo fato de que toda vez que as pessoas rejeitam a religião como uma ilusão, elas novamente se voltam a alguma criatura como seu deus, tentando, assim, compensar sua necessidade religiosa de alguma outra forma.

A ORIGEM DA RELIGIÃO

[80] Não temos uma explicação mais satisfatória para a origem da religião do que para a origem da linguagem. Como a ciência, em sua pesquisa por essa origem, caminha pelo campo da Pré-história, ela tem de se contentar com intuições e conjecturas e, portanto, apresentar uma hipótese depois da outra. Nessa área, o método histórico nos deixa completamente em apuros, pois, seja onde for que os seres humanos estejam em ação, eles já possuem religião. Falando estritamente,

[83] Wilhelm Bousset, *Das Wesen der Religion* (Halle a. S.: Gebauer-Schwetschek, 1903), 3; tradução inglesa, F. B. Low, *What Is Religion?* (Nova York: G. P. Putnam, 1907); C. P. Tiele, *Elements of the Science of Religion,* II, 247.

[84] Franz A. Staudenmaier, *Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften als System der gesammten Theologie* (Mainz: F. Kupferberg; Viena: K. Gerold, 1834), 114ss., 146.

não existem povos sem cultura, e o "homem primitivo", o ser humano sem religião, moralidade, razão ou linguagem é uma ficção.[85] A derivação da religião a partir do temor, da fraude sacerdotal ou da ignorância, embora ainda seja comum em alguns círculos ateístas, não está mais sendo defendida pelos estudiosos. Darwin localizou o germe da religião, embrionariamente, até mesmo em animais, por exemplo, no amor que um cão revela pelo seu dono, e que é acompanhado por um sentimento de subordinação e temor.[86] Mas, por várias razões, essa analogia não se mantém de pé. Em primeiro lugar, sabemos muito pouco sobre a psicologia interna dos animais. Além disso, a religião está sempre associada a veneração, ritual, culto; e condutas religiosas como oração e sacrifício não acontecem entre os animais. Além disso, embora nos animais, sem dúvida, existam certos atributos de fidelidade, afeição, *etc.*, esses atributos por si mesmos não constituem religião, assim como os mesmos atributos praticados pelas pessoas também não constituem religião. Um objeto real de religião, um poder sobrenatural, é totalmente desconhecido pelos animais. Portanto, por hora, devemos nos contentar em dizer com Lactâncio: "A religião é virtualmente a única coisa que nos distingue das feras".[87]

A ideia de explicar a religião em termos de animismo, como E. B. Taylor propõe, a partir do fetichismo, como Schulze defende, a partir do culto aos ancestrais, como Spencer e Lippert advogam, ou a partir da magia, como J. G. Frazer pretende, procede do pressuposto totalmente arbitrário de que as formas mais baixas de religião são as mais primitivas e interpreta os fenômenos que acompanham a religião como sua essência. Também a tentativa feita por Max Müller de derivar a religião a partir do "sentimento do infinito" corretamente encontrou pouca aceitação. Certamente, a percepção do infinito na natureza não levou, não por si mesmo e sem maiores qualificações, ao conceito de infinito, e muito menos à adoração do infinito, *i.e.*, Deus.[88] Igualmente inaceitável é a hipótese de O. Peshel e outros, que localiza a origem da religião no desejo humano de causalidade, na necessidade de uma explicação para o mundo e para a vida. Apesar de sua semelhança com a metafísica, a religião é essencialmente diferente da metafísica e da filosofia e satisfaz um conjunto muito diferente de necessidades humanas. E, finalmente, só existem umas poucas pessoas que, com Cícero, Sextus e Epicuro e os racionalistas otimistas do século 19, derivam a origem da religião a partir da poesia infantil, do sentimento de gratidão e do prazer inocente, que foram despertados nos inocentes seres humanos de bela natureza e beneficência e os levou ao reconhecimento e à adoração de um ser sobrenatural que lhes deu tudo isso. A ciência contemporânea considera essa descrição da inocência dos seres humanos da natureza e da beleza e da beneficência da natureza como pouco mais que um idílio poético e observa, em toda parte, uma difícil luta pela vida.

[85] George T. Ladd, *The Philosophy of Religion,* 2 vols. (Nova York: Scribner, 1905), I, 135s., 150.
[86] Charles Darwin, *The Descent of Man,* ed. rev. (Nova York: D. Appleton, 1896).
[87] Lactâncio, *Divine Institutes,* VII, 9.
[88] Ladd, *The Philosophy of Religion,* I, 133-57.

Temor

Como as conjecturas acima, uma após a outra, mostraram-se inadequadas,[89] em anos posteriores foi proposta outra explicação para a origem da religião, uma explicação que encontrou mais aceitação. De acordo com essa interpretação, a natureza é frequentemente hostil aos seres humanos. Com seus furacões e tempestades, seu calor ardente e frio pungente, seus poderes furiosos e elementos descontrolados, a natureza é propensa à destruição da vida e da existência humana. Contra a natureza, os seres humanos são constantemente obrigados a proteger sua vida e conservar sua existência. Mas eles são fracos e impotentes. E, assim, nesse terrível conflito entre si mesmos e a natureza, entre a autoconsciência e um sentimento de angústia, eles pedem ajuda a um poder invisível que está acima da natureza e pode ajudá-los no conflito. Os seres humanos querem ser felizes, mas não são felizes e não podem alcançar a felicidade por sua própria força. Por isso, na religião, eles tentam aplacar todos aqueles poderes pessoais que, para sua mente, estão presentes nos fenômenos da natureza. Essa interpretação é marcada pelo fato peculiar de que ela interpreta o surgimento da religião não a partir de motivos teóricos, mas especificamente a partir de motivos práticos; não de ideias, mas de emoções como temor, espanto, um sentimento de angústia, *etc.* Nesse sentido, ela volta à interpretação de Petrônio de que foi, antes de tudo, o temor que formou os deuses.

Essa interpretação também é encontrada em Hume[90] e no *Système de la nature* de Holbach, mas foi aceita especialmente, em anos recentes, como a melhor resposta à pergunta a respeito da origem da religião. Não obstante, ela não ocorre em todos da mesma forma. Alguns dizem que a religião surgiu a partir do instinto humano de autopreservação em geral. Os seres humanos buscam algum benefício na religião, seja ele qual for: um benefício material, físico e autogratificante ou um benefício moral e espiritual. Em uma palavra, eles querem uma vida feliz e libertação do mal físico e do mal ético.[91] Outros buscam a origem da religião especificamente em uma auto-afirmação, no desejo humano de manter sua liberdade moral e seu valor contra a necessidade e a coerção do mundo físico. Assim, com base na natureza moral da humanidade, Kant já postulava a existência de um Deus que pudesse subordinar o mundo da necessidade ao da liberdade, a lei natural à lei moral, a natureza ao *ethos*. Esse também é o raciocínio de muitos teólogos e filósofos que, depois de 1860, novamente adotaram uma posição kantiana e são conhecidos como neokantianos.[92]

---

[89] Sobre isso, veja Otto Zöckler, *Lehre vom Urstand des Menschen* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1879), 188ss.; *idem*, "Polytheïsmus", *PRE*[3], XV, 538-49; C. Gutberlet, *Der Mensch: Sein Ursprung und seine Entwicklung* (Paderhorn: Schöningh, 1903), 513ss.

[90] Cf. J. Köstlin, "Der Ursprung der Religion", *Theologische Studien und Kritiken* 63 (1890): 245.

[91] Wilhelm Bender, *Das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung* (Bonn: M. Cohen, 1886); E. Zeller, "Über Ursprung und Wesen der Religion", in *Vorträge und Abhandlungen*, II, 1-83 (Leipzig: Fues, 1877); J. Kaftan, *Das Wesen der christiliche Religion*, 38ss.; Siebeck, *Lehrbuch der Religionsphilosophie*, 58ss.

[92] A. Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung*, 2ª. ed., 3 vols. (Bonn: A. Marcus, 1882, 1883), III, 186; Wilhelm Herrmann, *Die Religion in Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit* (Halle: M. Niemeyer, 1879), 267ss.; cf. Rauwenhoff, *Wijsbegeerte van de Godsdienst*, 94ss.

Finalmente, também há pessoas que reconhecem não somente um elemento ético, mas também um elemento místico na religião e que, portanto, entendem que ela está fundamentada não em um ato mais ou menos livre da vontade humana, mas na natureza dos seres humanos. De acordo com eles, embora os seres humanos busquem, na religião, uma base para a auto-afirmação ética, eles também estão procurando algo mais, algo melhor, *viz.*, comunhão com Deus ou vida em Deus e, com isso, querem dizer, também e especificamente, a liberdade em relação ao mundo. Em sua opinião, a religião é, antes de tudo, uma relação com Deus e, depois disso, uma relação com o mundo.[93] Eucken, então, novamente deu uma torcedura especial a essa explicação da origem e da essência da religião. Ele enfatizou que, em termos de sua essência, a religião não é um meio para se alcançar a felicidade – um espectro de objetivos humanos inferiores – mas a "auto-afirmação da vida do espírito". De fato, em um nível inferior, a religião ainda é um instinto de vida natural. Esse instinto de vida é a primeira coisa que coloca os seres humanos na estrada da religião. E, em um nível mais elevado, essa ânsia se torna um impulso para a vida metafísica. Nesse nível, as pessoas tentam manter, em religião, essa vida superior do espírito, que se expressa neles em suas normas e ideais de verdade e bondade, em seu anelo por infinitude, liberdade, igualdade e eternidade, e mostra sua superioridade em atividade cultural em um nível muito acima da natureza. A religião é a conclusão indispensável e o cumprimento dessa vida do espírito, pois, manisfesta nessa vida do espírito, está um mundo de ordem moral superior. Nela está presente e ativo um poder absoluto que é, ao mesmo tempo, um agente consciente que controla a natureza e o espírito e se empenha, através da humanidade, pela unidade no campo da razão. O reconhecimento, a crença e a confiança nesse poder é religião. Ela é a possessão da vida infinita como a dimensão mais íntima de nosso próprio ser. Portanto, a religião está arraigada na "presença da vida divina nos seres humanos; ela se desenvolve compreendendo essa vida como a vida de seu próprio ser; portanto, ela consiste no fato de que os seres humanos, no fundamento mais interior de seu ser, são elevados à vida divina e, portanto, tornam-se participantes de sua divindade".[94]

Crítica: Deus como servo da humanidade?

Embora essa explicação da religião seja aceita de forma geral, ela não pode nos satisfazer. Em primeiro lugar, seu conceito de Deus permanece sem explicação aqui. Geralmente, se o "homem natural" rudimentar e ingênuo não faz distinção entre o pessoal e o impessoal, concebe os poderes da natureza como a analogia de si mesmo e pensa em todas as coisas como sendo habitadas por almas e es-

[93] Otto Pfleiderer, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*, 2ª. ed., 2 vols. (Berlim: G. Reimer, 1883, 1884), II, 28ss.; *idem, Grundriss der christlichen Glaubens und Sittenlehre*, 3ª. ed. (Berlim: Heimer, 1886) §10; R. A. Lipsius, *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik*, 2ª ed., 2 vols. (Braunschweig: C. A. Schwetschke, 1879), §18; F. Nitzsch, *Lehrbuch der evangelische Dogmatik*, 99ss.

[94] Rudolf Eucken, *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, 2ª. ed. (Leipzig: Veit & Comp., 1905), 149ss.; *idem*, "Wissenschaft und Religion", in *Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion*, org. Gustav Adolf Deissmann (Munique: J. F. Lehmann, 1905), 241-81.

píritos. Nesse caso, o fundamento que serve de base para a religião é a chamada visão de mundo animista. Mas, em primeiro lugar, é muito improvável que a distinção óbvia entre seres pessoais e coisas impessoais fosse desconhecida daqueles primeiros seres humanos. Segundo, a crença nas almas ou espíritos, que habitam e agem no mundo dos fenômenos da natureza, como tal ainda não constitui religião. Essas almas ou espíritos tornam-se objetos religiosos somente quando o conceito do divino é atribuído a eles. Uma certa noção de divindade deve ser admitida nos seres humanos antes que possam transformar as almas e espíritos que eles consideram presentes nas forças da natureza em objeto de veneração religiosa. Reconhecidamente, o método psicológico tenta reverter a ordem aqui. De acordo com esse método, o "homem natural" inicialmente assumiu uma postura religiosa em relação a uma ou outra força natural que era vista como sendo pessoal e, mais tarde, abstraiu dessa entidade a ideia do divino.[95]

Em resposta deve ser dito que não é assim que acontece na vida das pessoas que aparecem diante de nós na história. Aqui, todos eles, primeiro, por educação e formação, recebem o conceito de divindade, aceitam-no na medida em que encontram apoio para isso em seu próprio entendimento e, com base nisso, desenvolvem uma relação religiosa. Esse argumento é muito mais atrativo porque, em anos recentes, geralmente se reconhece que tanto as religiões dos povos pré-históricos como a religião dos mais antigos povos conhecidos por nós incluem a crença em um ser supremo que é, ele mesmo, o bem, e requer dos seres humanos que eles se comportem bem.[96] Não há um fragmento sequer de evidência de que, no caso dos seres humanos primitivos, as coisas eram ou podem ter sido diferentes. Uma relação religiosa com um ou outro poder sempre pressupõe a ideia de Deus e, no método mencionado acima, esse fato permanece sem explicação. Acrescente-se a isso que também a origem da religião em um sentido subjetivo permanece ininteligível nessa análise psicológica. Admitamos que a crença em seres pessoais seja dada na natureza. A questão é: Por que, e especialmente quando, essa busca por um benefício material ou moral a partir desses seres se torna religião? A religião, afinal, se origina não somente quando os seres humanos pedem uma ajuda em geral, como as pessoas fazem quando pedem a ajuda umas das outras, ou da arte, ou da ciência, mas quando, de uma forma especial, crêem, confiam e um sentimento de dependência com relação a um poder invisível é despertado em seu coração. A religião sempre pressupõe uma certa distinção entre Deus e o mundo, entre o poder de um ser que está acima da natureza e forças subordinadas que agem na natureza. De fato, esse poder divino pode ser concebido como habitando os fenômenos naturais, mas nunca é o poder da natureza em si que é o objeto de veneração religiosa, e sim, o ser divino que se manifesta e age nele.

A mais séria objeção à explicação acima, contudo, é o fato de que, nela, Deus se torna nada mais que uma ajuda na necessidade, um ser cuja existência é inven-

[95] Von Hartmann, *Religionsphilosophie*, 1, 15.

[96] Schroeder, in *Beiträge zur Weiterentwicklung der Christiliche Religion*, 17; G. Tr. Ladd, *The Philosophy of Religion*, I, 88, 111, 124, 145.

tada para fornecer aos seres humanos algum tipo de benefício. A religião se torna um meio de satisfazer as necessidades, que podem ser materiais ou morais, mas são sempre interesseiras, dos seres humanos. O *egoísmo* seria a fonte e a origem da religião.[97] A primeira forma na qual essa explicação da origem da religião foi reproduzida acima expressa isso clara e candidamente. Na segunda forma, a religião é derivada não de necessidades materiais, mas de necessidades morais: a divindade não é um produto de desejos eudemônicos, mas um postulado da razão prática. Em essência, contudo, isso faz pouca diferença. O egoísta ponto de partida subjetivo ainda é supremo: Deus continua sendo servo dos seres humanos. A terceira forma tenta vencer esse egoísmo reconhecendo na religião um elemento místico, fazendo, assim, com que Deus seja o objeto direto da veneração religiosa. Mas aqui, também, esse misticismo foi uma adição posterior: ele não foi o princípio fundamental e a origem da religião.

Na explicação oferecida acima, seja qual for a forma apresentada, o ser humano sempre aparece primeiro em relação ao mundo. É a partir do conflito com esse mundo que surgem a religião e a ideia de Deus. O ponto de partida e o fundamento da religião é a oposição entre a consciência do eu e a consciência de necessidade,[98] o dualismo entre [a vida do] espírito e a natureza, a tensão entre a autoconsciência e a consciência do mundo. Nessa relação, não fica muito claro como essa antítese "natural" pode levar a uma antítese entre *ethos* e natureza, entre uma ordem moral e uma ordem natural. Mas o que permanece especialmente obscuro é como essa antítese entre *ethos* e *physis* pode assumir o caráter de um conflito entre aquilo que os seres humanos devem fazer e o que esses seres humanos são, entre sua obrigação e seu prazer. Além disso, como isso pode produzir todas aquelas ideias e sentimentos de culpa, contrição, necessidade de expiação, súplica por perdão, (*etc.*), que são tipicamente religiosos e não podem ser inferidos da antítese mencionada acima, entre "espírito" e "natureza", mas a precede e é realmente básica para ela? Ademais, se a religião nascer do conflito entre os seres humanos e o mundo, Deus é deixado em terceiro lugar. Ele se torna um produto dos desejos humanos, do egoísmo humano e um apoio no conflito com a natureza. A semelhança entre todas essas explicações e a de Feuerbach imediatamente nos vem à mente.[99] Mas por que, pergunta-se, os seres humanos não se satisfazem com as forças contidas na natureza? Por que eles não buscam a ajuda de que necessitam para a batalha contra a natureza na ciência, na arte, na indústria (*etc.*), *i.e.*, em todos os fatores da cultura? Como explicamos o fato de que os seres humanos continuam a crer nos deuses – aquelas criações de seus próprios desejos – mesmo quando esses deuses frequentemente os desapontam e os abandonam ao seu próprio destino? Por que é que os seres humanos oferecem tudo – até mesmo as coisas mais preciosas que possuem – aos seus deuses e nada consideram custoso demais para sua veneração? Finalmente, por que é que eles continuam a servir aos seus deuses até

[97] Von Hartmann, *Religionsphilosophie*, I, 27.

[98] Nota do organizador: a tradução aqui é uma tentativa de conservar o jogo de palavras feito por Bavinck, que contrasta *zelfgevoel* com *noodgevoel*.

[99] C. P. Tiele, *Elements of the Science of Religion*, II, 229, 233.

mesmo quando, por outros meios e caminhos, seu domínio sobre a natureza está gradualmente se expandindo? Se a explanação acima sobre a origem da religião estiver correta, então a religião perde sua independência diante da arte e da ciência e alcança seu fim no momento em que os seres humanos podem administrar seus acontecimentos de alguma forma.

Mas, juntamente com essas objeções particulares, há também um problema sério com o método de pesquisa para a origem da religião. De que maneira a origem da religião deve ser estabelecida cientificamente? Isso não pode significar que a religião dos primeiros seres humanos tenha de ser determinada historicamente, pois a história das religiões nos deixa completamente em apuros aqui: o método histórico é inútil. Como é cada vez mais reconhecido, o hábito de considerar as formas religiosas dos povos mais simples, selvagens, como as originais é totalmente injustificado. Portanto, o método só pode ser o psicológico, e, por melhor que ele seja, pela natureza do caso, o produto é uma hipótese que parece plausível e pode, por falta de outra melhor, desfrutar, por algum tempo, de aceitação geral. Mas qual é a questão que esse método psicológico busca responder em sua pesquisa pela origem da religião? Certamente, nenhuma outra além desta: a partir de quais causas e forças nos seres humanos ou na humanidade a religião surge? Os estudiosos da religião devem, portanto, procurar pelo ponto "no qual as forças da vida humana não-religiosa se unem no germe vital da religião".[100] Portanto, é preciso que se presuma hipoteticamente a existência do ser humano tão primitiva e bárbara a ponto de não haver nele qualquer traço de religião. Sobre essa posição, não se pode sequer reconhecer a [possível] existência de uma "semente da religião" original não-produzida. Pois, nesse caso, essa noção original, ou seja lá como a queiram chamar, é algo que não foi cientificamente explicado, um tipo de revelação mística, um pressuposto *a priori* daquilo que se quer explicar.[101] Portanto, o método psicológico requer que a religião seja explicada a partir de fatores presentes nos seres humanos, fatores que, em si, não são religiosos, mas que, de alguma forma, combinados sob o impacto de influências externas naturais, deram origem à religião.

Contudo, tal ser humano "irreligioso" é uma mera imagem formada por síntese mental, uma abstração tão esparsa e vaga quanto o "homem natural" de Rousseau e dos adeptos do contrato social. Na realidade, esse ser humano "irreligioso" nunca existiu. A religião em si, assim como a moralidade no pensamento de Darwin, torna-se, assim, um produto do acaso. O "puro acaso", diz o professor Rauwenhoff, pode levar uma pessoa a pegar alguma coisa na natureza e transformá-la em um deus para si mesma.[102] Se tivesse ocorrido outra combinação casual de fatores, nunca teria existido a religião. Com essa abordagem, a religião perde seu lugar independente, sua universalidade e sua necessidade, e nem mesmo seu valor ou seu direito de existir podem ser mantidos. Por isso

[100] Holsten, como citado por Rauwenhoff, *Wijsbegeerte van de godsdienst,* 50.
[101] A. Bruining, "De Theologie in den Kring der Wetenschappen", *De Gids* 47 (junho de 1884): 449-501.
[102] Rauwenhoff, *Wijsbegeerte,* 97; cf. 193, 250, 263.

não é verdade, como Zeller afirma,[103] que o valor da religião é independente do modo de sua origem. Se a origem da religião é acidental, ela perde o firme fundamento sobre o qual deve repousar. Seu direito de existir também fica seriamente ameaçado. Pois, se a religião é explicada de um modo que de nenhuma forma requer o pressuposto da existência de Deus, então, até mesmo se sua origem for uma necessidade psicológica, ela nada será além de uma absurdidade metafísica. De fato, o método psicológico tenta entender a religião à parte da existência de Deus. Os seres humanos são entidades puramente naturais, produtos da natureza. É o próprio ser humano que, sob o impacto de uma variedade de circunstâncias, é levado à religião e produz a ideia de Deus. Deus não cria os seres humanos: os seres humanos criam Deus. A religião subjetiva é a fonte da religião objetiva. Os seres humanos determinam se e como eles servirão a Deus. Mas, por esse próprio testemunho, o método psicológico se condena. Ele está fundamentalmente em conflito com a essência da religião e destrói o próprio fenômeno que tem de explicar.[104]

Um modelo alternativo: a revelação

[78] A conclusão da investigação acima não pode ser outra senão que temos de escolher outro ponto de partida e seguir outro método. A essência e a origem da religião não podem ser explicadas por meio dos métodos histórico e psicológico: seu direito de existir e seu valor não podem ser mantidos por esses meios. Não é possível [tentar] entender a religião sem Deus. Deus é o grande pressuposto da religião. Sua existência e sua revelação são o fundamento sobre o qual repousa toda religião humana. Admito que é anticientífico, ao tentar explicar um dado fenômeno, voltar-se para Deus; e, de fato, ele não pode ser usado como o último refúgio para nossa ignorância. Não obstante, é uma ciência pobre aquela que não leva Deus em conta e tenta explicar todas as coisas longe de Deus e sem ele. Isso é verdadeiro em um duplo sentido no caso da explicação científica da religião. Pois, aqui, Deus é o objeto real e imediato. Sem ele, a religião é uma absurdidade. Temos de escolher apenas entre duas alternativas: ou (1) a religião é tolice porque Deus não existe, ou, existindo, é estritamente incognoscível; ou (2) ela é verdadeira, mas requer e pressupõe a existência e a revelação de Deus em um sentido rigorosamente lógico e científico. Aqueles que não podem aceitar a primeira alternativa são levados a admitir a segunda e reconhecer Deus como o próprio princípio da existência, o fundamento essencial (*principium essendi*) de toda religião. A religião só existe porque Deus existe e quer ser ser-

[103] E. Zeller, *Vorträge und Abhandlung*, II, 57ss.

[104] Leonard Stählin, *Kant, Lotze, Albrecht Ritschl* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1888), 245ss.; o mesmo título em inglês, trad. D. W. Simon (Nova York: Scribner & Welford, 1889); *idem, Über den Ursprung der Religion* (Munique, C. H. Beck, 1905); J. Köstlin, "der Ursprung der Religion", *Theologische Studien und Kritiken* 63 (1890): 213-94; *idem, Die Begründung unserer sittlich-religiösen Überzeugung* (Berlim: Reuther & Reichard, 1893), 54ss.; Karl Girgensohn, *Die Religion, ihre psychischen Formen und ihre Zentralidee* (Leipzig: A. Deichert, 1903); J. Ehni, "Ursprung und Entwicklung der Religion", *Theologische Studien und Kritiken* 71 (1898): 581-648; Karl F. Heman, *Der Ursprung der Religion* (Basiléia: C. Detloff's Buchhandlung, 1886); Hugo Visscher, *De Oorsprong der Religie (Utrecht: Kemink, 1904);* idem, *De religie en de gemeenschap* (Utrecht: G. J. A.Ruys, 1907).

vido por suas criaturas. Somente quando a existência de Deus é certa, podemos entender a essência e a origem, a validade e o valor da religião.

Mas a religião requer ainda mais. Ela não somente requer que Deus exista, mas também que ele, de algum modo, se revele e se faça conhecido. Todas as religiões possuem esse conceito de revelação. Ele não é imposto à religião a partir de fora, mas flui automaticamente de sua origem e essência. Não há religião sem revelação. A revelação é o correlativo necessário da religião. A essência da religião não apenas existe subjetivamente em uma disposição religiosa, que se expressa como acha conveniente, mas também em uma religião objetiva, em dogma, moralidade e culto, que têm autoridade para os crentes somente porque, na convicção desses crentes, contêm a vontade e o modo próprio de servir a Deus. A origem da religião não pode ser demonstrada histórica nem psicologicamente, mas aponta, por necessidade, para a revelação como seu fundamento objetivo.

A distinção entre religião, por um lado, e arte, por outro, nos fornece o mesmo conceito de revelação. A natureza, o mundo ao nosso redor, é a fonte de nosso conhecimento e o mestre da arte. Mas, na religião, esse mesmo mundo é levado em consideração por um outro ponto de vista, *viz.*, como a revelação de Deus, como a revelação de seu poder eterno e de sua divindade. Em religião, os seres humanos tratam de coisas muito diferentes daquilo que é seu objetivo na ciência e na arte. Na religião, eles não procuram aumentar seu conhecimento nem satisfazer sua imaginação, mas, em uma vida eterna em comunhão com Deus, objetivam a verdadeira transformação de seu ser, a libertação do pecado e da miséria. Em religião, eles se interessam por Deus porque percebem que, somente em Deus, podem encontrar paz e descanso. Por essa razão a religião requer outra fonte, diferente da ciência e da arte. Ela pressupõe uma revelação que faz com que Deus venha ao povo e entre em comunhão com ele. Em sua essência e origem, a religião é um produto da revelação. Gradativamente, essa verdade está sendo reconhecida. A filosofia da religião, que por algum tempo não considerou o conceito de revelação merecedor de discussão séria e apenas o submeteu a crítica negativa, está agora sendo forçada a reconhecê-lo. A compreensão dessa revelação ainda é muito diversa e, às vezes, totalmente errada, mas é muito importante que os estudiosos estejam novamente trabalhando com esse conceito e tentando atribuir a ela um significado positivo.[105] A Sagrada Escritura procede da existência e da revelação de Deus. Deus não se permitiu ficar sem testemunho e, por esse motivo, há, por parte dos seres humanos, um esforço para, tateando, tentar encontrá-lo (At 17.27). A revelação, de acordo com a Escritura, existiu antes e depois da queda. A revelação é o princípio externo do conhecimento (*principium cognoscendi externum*).

Se a essência e origem da religião são, dessa forma, explicadas a partir da revelação, isso não deve, contudo, ser entendido no sentido sociniano, como

[105] Pfleiderer, *Grundriss*, §13s.; Rauwenhoff, *Wisbegeerte*, 46; Von Hartmann, *Religionsphilosophie*, II, 69ss.; A. E. Biedermann, *Christliche Dogmatik* (Zurique: Füssli, 1869), I, 264; Lipsius, *Dogmatik*, §53; F. Nitzsch, *Lehrbuch der evangelische Dogmatik*, 127; S. Hoekstra, *Wijsgeleerde Godsdienstwetenschap*, I, 136.

se a religião não estivesse fundamentada na natureza humana, mas se originasse somente como resultado de uma comunicação externa de doutrina.[106] Nesse caso, Schelling estaria correto ao comentar: "Se o ser humano original como tal já não tivesse consciência de Deus, se a consciência de Deus tivesse sido inicialmente conferida a ele por um ato especial, então aqueles que crêem devem insistir em um ateísmo original da consciência humana".[107] Nesse caso, a religião seria um dom superadicionado, não uma parte essencial da natureza humana. Mas um ser humano é um ser humano porque é a imagem de Deus. Um ser humano é ao mesmo tempo um ser religioso em virtude de ser humano. A religião não é "a essência" de um ser humano, como Amorie van der Hoeven Jr. expressou de forma relativamente correta, pois a religião não é uma substância, mas uma disposição ou virtude. Não obstante, a religião é uma qualidade da natureza humana tão integral e inseparavelmente unida a ela que, embora o pecado possa devastá-la, não pode erradicá-la. Por essa razão, a religião é universal e tem esse imenso poder na vida e na história.

Quer se deseje ou não, sempre se pode encontrar nos seres humanos uma certa propensão religiosa. Ela pode ser chamada por vários nomes: "a semente da religião", "a noção de divindade" (Calvino), sentimento religioso (Schleiermacher, Opzoomer), crença (Hartmann), um sentimento pelo infinito (Tiele), *etc.*, mas há sempre nos seres humanos uma certa capacidade de perceber o divino, à qual a investigação filosófica retornou e na qual deve terminar.[108] Ela não pode penetrar as coisas atrás disso. Pois uma das duas coisas é verdadeira: ou a religião pertence essencialmente à natureza humana e é, portanto, inerente ao homem, ou os seres humanos eram, essencialmente, seres não-religiosos e, portanto, não eram humanos, mas animais, e gradualmente evoluíram até se tornarem humanos. No segundo caso, a religião é um estágio passageiro e acidental no processo da evolução. A questão com a qual a investigação filosófica finalmente se depara é: os seres humanos eram, desde o princípio, seres religiosos ou se tornaram seres religiosos mais tarde? A condição primitiva da raça humana era cultura ou uma natureza grossa e selvagem? O começo da raça humana é absoluto ou relativo?[109]

Aqueles que querem manter a religião em sua essência e a interpretam e a reconhecem como uma propriedade essencial da natureza humana entendem o começo da humanidade como absoluto e vêem os seres humanos como inerentemente semelhantes a Deus e inclinados religiosamente. Essas pessoas não podem contestar o estado de integridade no qual a Escritura mostra a humanidade entrando em cena. De acordo com a Escritura, os seres humanos eram humanos

[106] Otto Fock, *Der Socinianismus* (Kiel: C. Schröder, 1847), 291ss.

[107] F. W. J. von Schelling, *Philosophie der Mythologie,* 2 vols. (Stuttgart e Augsburgo: J. G. Cotta, 1857), I, 141.

[108] Cf. C. P. Tiele, *Elements* II, 126, 237, 239; Groenewegen, *De Theologie en hare Wijsbegeerte,* 79, 80.

[109] F. W. J. Schelling, "Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums", in *Schriften,* 5 vols. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967-68), 3:441-586. Nota do organizador: Bavinck cita as páginas 520ss. Na edição holandesa, Bavinck cita *Werke,* de Schelling (Stuttgart, Augsburgo: J. G. Cotta, 1856, 1861), I/IV, 286ss. Essa obra foi traduzida para o inglês por E. S. Morgan, sob o título *On University Studies,* organizada e com introdução de Norbert Guterman (Athens, Ohio: Ohio University Press, 1966), veja pp. 82-91.

desde o primeiro momento de sua existência, criados à imagem de Deus e, portanto, religiosos desde o primeiro momento. A religião não foi algo acrescentado mais tarde, por uma criação separada ou por um longo processo evolutivo, mas está automaticamente implicada no fato de a humanidade ter sido criada à imagem de Deus. Esse estado original foi corrompido e devastado pelo pecado, de fato, mas os seres humanos continuam relacionados a Deus, são geração de Deus e continuam tateando para tentar encontrá-lo (At 17.27).

Correspondendo à revelação objetiva de Deus, portanto, há, nos seres humanos, uma certa faculdade natural ou aptidão natural para perceber o divino. Deus não fez o trabalho pela metade. Ele cria não apenas a luz, mas também cria o olho que vê. Correspondendo à realidade externa, há um órgão de percepção. O ouvido é destinado ao mundo dos sons. O "logos" implícito nas criaturas corresponde ao "logos" nos seres humanos e faz com que a ciência seja possível. A beleza na natureza encontra uma resposta na noção humana de beleza. Da mesma forma, não há apenas uma revelação formal e objetiva, mas também uma revelação interna e subjetiva. A primeira é o princípio externo do conhecimento religioso (*principium cognoscendi externum*); a segunda é o princípio interno desse conhecimento (*principium cognoscendi internum*). Os dois princípios estão muito intimamente relacionados, como a luz ao olho humano, e como o projeto inteligente no mundo à razão humana. A questão – qual das duas veio primeiro, a revelação externa ou a interna – é supérflua. No mesmo momento em que Deus se revelou aos seres humanos criando-os à sua imagem, eles conheceram esse Deus e o serviram, e vice-versa, serviram-no e o conheceram. A verdadeira e genuína religião só pode existir na completa correspondência da revelação interna com a externa. Aqueles que amam a Deus – com todo o seu coração, alma e força – como ele é e como ele se faz conhecido pela revelação, esses são os verdadeiros religiosos, imagens de Deus, servos e filhos de Deus: eles são seres humanos no sentido pleno.

Assim como na ciência, também na religião há três princípios que devem ser distinguidos. A religião existe porque Deus é Deus e quer ser servido como Deus por suas criaturas racionais. Para esse fim ele se revela aos seres humanos em palavra e ato (o princípio externo do conhecimento) e faz com que eles se adaptem subjetivamente para conhecer e amar a Deus por essa revelação (o princípio interno do conhecimento). As formas nas quais a revelação ocorre, objetiva e subjetivamente, podem ser alteradas de acordo com os diferentes estados nos quais os seres humanos se encontram como criaturas mutáveis. Elas diferem no estado de integridade e no estado de corrupção, e não são as mesmas no estado de graça e no estado de glória. Mas os três princípios permanecem os mesmos. Não há religião sem que Deus se faça conhecido aos seres humanos objetiva e subjetivamente. E também na religião esses três princípios novamente têm seu fundamento no ser trinitariano de Deus. É o Pai que se revela no Filho e pelo Espírito. Ninguém conhece o Pai, exceto o Filho e aquele a quem o Filho, pelo Espírito, quiser revelar (Mt 11.27; Jo 16.13, 14; 1Co 2.10).

PARTE IV

REVELAÇÃO
(*PRINCIPIUM EXTERNUM*)

9
A IDEIA DE REVELAÇÃO

O conceito de revelação é correlato necessário de toda religião. Como a crença na revelação pode ser encontrada em todas as religiões, revelação e religião ficam de pé ou caem juntas. A religião é a arena da redenção: salvadores podem ser encontrados por toda parte. Existem divergências a respeito do que e do como da religião, mas a questão permanece: "O que eu devo fazer para ser salvo?" A resposta aos três maiores interesses da religião – Deus, humanidade e salvação exigem revelação.

A relação entre revelação geral ou natural e revelação especial conduz às questões sobre a relação entre crer e conhecer, teologia e filosofia. Uma dependência da filosofia para fornecer categorias que propiciem o entendimento da revelação geralmente leva a abstração e intelectualismo. O deísmo, em particular, subordinou a revelação à razão, tornando desnecessária a revelação escriturística. Como esse racionalismo era frio e, tanto espiritualmente quanto intelectualmente, insatisfatório, outros começaram a entender a revelação como a centelha da divindade evidenciada em gênio artístico e perfeição moral. Como Jesus abrange esse gênio e a perfeição moral supremamente, ele se torna o grande Revelador, que de alguma forma comunica sua divindade e santidade àqueles que estão em comunhão com ele. A fé cristã veio a ser entendida como um processo histórico de aperfeiçoamento moral, edificando o reino de Deus sobre a terra.

O século 19 também produziu compreensões filosóficas da revelação, nas quais a autoconsciência de Deus na humanidade é idêntica à humanidade ganhando consciência de Deus. Essa consciência é expressa primeiro simbolicamente na arte, depois, visualmente na religião, e, finalmente, em sua forma mais elevada, conceitualmente, na filosofia. A história das religiões é a história do absoluto vindo a si mesmo na consciência humana e alcançando seu zênite no Cristianismo, que traz à luz a unidade essencial de Deus na humanidade. Esse panteísmo evolucionário encontrou favor entre vários teólogos do século 19. A revelação coincide com o curso da natureza, a verdadeira revelação do conhecimento racional. Todas as noções de revelação sobrenatural desapareceram aqui.

A discussão teológica da revelação hoje é muito confusa e inerentemente contraditória. Em um nível naturalista não pode haver uma

realidade como a revelação: não há comunicação pessoal de Deus com a humanidade. Contudo, o termo "revelação" continua em uso mesmo entre filósofos e teólogos naturalistas. A realidade da religião depende de alguma forma da revelação, e a própria possibilidade de revelação como uma comunicação de um Deus pessoal requer uma visão de mundo teísta, sobrenaturalista. Uma visão de mundo materialista é diametralmente oposta a todas as ideias dessa revelação. O principal erro aqui é o comprometimento com um método científico religiosamente neutro, um objetivo que é impossível. Por outro lado, uma investigação científica arraigada na fé cristã produz resultados que são compatíveis com a Escritura e com a ciência. Portanto, um verdadeiro conceito de revelação só pode ser derivado da própria revelação.

[82] O estudo da religião em sua essência e origem nos conduz ao tema da revelação, e a história das religiões é prova de que o conceito de revelação não é parte integrante apenas do Cristianismo e ocorre apenas na Sagrada Escritura, mas é um correlato necessário de toda religião. Uns poucos exemplos serão suficientes para ilustrar esse ponto.

NÃO HÁ RELIGIÃO SEM REVELAÇÃO

Sobre os deuses, nas assim chamadas religiões naturais, C. P. Tiele nos diz que eles "se revelam por seus oráculos e profetas e por sinais e maravilhas que são observados ou supostamente observados na natureza, especialmente na abóbada celeste ou em algum desvio do curso ordinário dos eventos. Apesar disso, todas essas revelações, embora não sejam totalmente abandonadas e embora surjam novamente em uma forma modificada, são eclipsadas pela única grande revelação que é considerada como o resumo de toda a lei de Deus".[1] Isso acontece especialmente naquilo que Tiele chama de religiões éticas, todas as quais possuem deuses pessoais e dizem que foram fundadas por um mediador através do qual a divindade tornou conhecida a mais elevada revelação feita à humanidade.[2] Isso não diz muito. Os vedas hindus, que contêm as santas leis, não são de origem humana, mas repousam sobre revelação e são, no mais estrito sentido da palavra, de origem divina.[3] Zaratustra recebeu seu chamado para ser um profeta em um sonho e era frequentemente transportado por anjos ao céu, onde conversava com Ormazd.[4] Hamurabi registrou suas leis como revelações do deus sol Tamas.[5] Maomé recebeu sua primeira revelação quando já tinha quarenta anos de idade e depois foi abençoado repetidamente com uma

[1] C. P. Tiele, *Elements of the Science of Religion,* 2 vols. (Edimburgo e Londres: William Blackwood & Sons, 1897-99), I, 131.

[2] Tiele, *Elements,* I, 130.

[3] P. D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte,* 2 vols. (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1905), II, 8ss.

[4] *Ibid.,* II, 171.

[5] *Ibid.,* I, 285.

variedade de revelações, cujo conteúdo foi registrado no Corão.[6] Entre os gregos e romanos havia uma crença comum de que os deuses eram salvadores, ajudadores e conselheiros dos seres humanos e que, por sua própria vontade, davam revelações ou permitiam que sua vontade fosse descoberta por observações ou ações especiais, a partir do vôo das aves, das entranhas dos animais ou fenômenos celestiais (*etc.*).[7] Isso é suficiente para indicar que a crença em revelações divinas ocorre, sem exceção, em todas as religiões. Hoje em dia, isso é francamente reconhecido pelos praticantes do estudo das religiões. Diz Tiele: "A ideia de revelação é comum a todas as religiões, embora o termo possa ser interpretado de formas diferentes",[8] e esse veredito é confirmado por todos os que conhecem o campo.

Essa unanimidade remove toda dúvida com relação à crença na revelação de que não estamos tratando de um fenômeno incidental ou arbitrário, mas de um componente essencial da religião. A revelação e a religião estão tão intimamente relacionadas, tão intimamente entrelaçadas que uma fica de pé ou cai com a outra. Como explicado acima, a religião é essencialmente distinta da ciência, da arte e da moralidade, e isso acontece porque ela coloca o ser humano em relação não com o mundo ou com os demais seres humanos, mas com um poder sobrenatural, invisível, externo, embora ela possa conceber esse poder. É verdade que muitos teóricos, hoje, tentam remover da religião essa relação com um poder sobrenatural e concebê-la como uma relação do ser humano consigo mesmo (Feuerbach), com a humanidade como um todo (Comte), com o universo como um todo (Strauss), com a verdade, o bem e a beleza (Haeckel), com os espíritos dos mortos (espiritismo), *etc.* Mas, ao fazer isso, esses teóricos realmente mudam o caráter da religião, convertendo-a deliberadamente em superstição ou dissolvendo-a em ilusão. "A crença em um ou mais poderes sobrenaturais, em um Deus ou em um mundo divino, é o fundamento sobre o qual repousam todas as religiões. Não há religião sem um deus".[9] Nem mesmo o Budismo é uma exceção, pois, quando inicialmente fez sua aparição, Buda era seu deus.[10]

Se, de fato, a religião consistentemente implica uma relação com Deus, segue-se que essa divindade deve existir para a mente do crente, deve revelar-se e, portanto, deve ser, em alguma medida, cognoscível. Ou a religião é uma ilusão ou ela deve ser baseada na crença na existência, revelação e cognoscibilidade de Deus. Em cada um de seus três componentes, como representação ou ideia de Deus, como afeição religiosa e como ato de Deus, a religião implica que cremos

[6] *Ibid.*, I, 476; cf. Otto Pautz, *Mohammeds Lehre von der Offenbarung* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1898).

[7] *Ibid.*, II, 321ss., 439ss.

[8] C. P. Tiele, *Elements,* I, 131. Cf. C. H. Weisse, *Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums,* 3 vols. (Leipzig: S. Hirzel, 1855), I, 76ss.; R. Rothe, *Zur Dogmatik* (Gotha: F. A. Perthes, 1863), 61; H. Gunkel, "Das Alte Testament im Licht der modernen Forschung", in *Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion,* org. Gustav Adolf Deissmann (Munique: J. F. Lehmann, 1905), 62; G. Wobbermin, "Das Wesen des Christentums", in *Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion,* 343; veja também acima, 276-79.

[9] C. P. Tiele, iElements, *II, 73.*

[10] *Ibid.*, I, 128, II, 74; Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch,* II, 89ss.; G. T. Ladd, *Philosophy of Religion,* 2 vols. (Nova York: Scribner, 1905), I, 107ss.

na existência de Deus e o consideramos cognoscível através de sua revelação. O agnosticismo está diametralmente oposto à essência da religião e, assim como o ceticismo, está edificado sobre a verdade daquilo que nega. Mas a divindade com a qual uma dada religião coloca o ser humano em contato é um poder invisível, sobrenatural. Ela é inacessível à investigação humana ordinária: a ciência nos deixa em apuros, aqui. Se temos de conhecer alguma coisa sobre Deus, ele tem de sair de sua obscuridade, fazer-se perceptível de alguma forma e, portanto, revelar-se. O naturalismo, pelo menos em um sentido estrito, e a religião são incompatíveis, e as religiões naturais, como opostas às religiões baseadas na revelação, não existem mais do que os assim chamados povos da natureza, que são destituídos de cultura e, portanto, também de linguagem, religião, moralidade, *etc.* Até mesmo nas mais rudimentares religiões da natureza, segundo Tiele, já está presente a crença em deuses transcendentes e na semelhança da humanidade com eles.[11] Toda religião é sobrenaturalista no sentido de que está baseada na crença em um poder divino que é distinto do mundo e elevado acima dele e, entretanto, de alguma forma desce até ele e tem comunhão com ele. Devemos deixar em aberto, por enquanto, como e por quais meios Deus se revela, pela natureza ou pela história, no intelecto ou no coração, por teofania ou por profecia. Isso, porém, é certo: toda religião repousa sobre revelação, sobre a crença em uma revelação consciente, voluntária e intencional de Deus aos seres humanos.

Isso também é confirmado por uma outra consideração. O que os seres humanos buscam na religião e o que está em jogo, para eles, na religião? Falando de forma geral, e sem temor de contradição, pode-se dizer que, na religião, os seres humanos buscam a libertação do mal e a aquisição daquilo que, para eles, é o maior bem. Siebeck de fato divide as religiões em religiões naturais, religiões de moralidade e religiões de redenção, mas Tiele rejeita essa divisão e honestamente afirma que a ideia de redenção, em um sentido geral, é característica de todas as religões. Todas as religiões são religiões de redenção; toda doutrina religiosa é doutrina de salvação.[12] Sobre o mal do qual as pessoas desejam ser redimidas e sobre o bem que as pessoas procuram obter, existem todos os tipos de diferenças: um e outro são interpretados ou mais fisicamente, ou mais eticamente, ou mais religiosamente. Mas, em assunto de religião, as pessoas estão sempre interessadas em redenção. A grande questão em religião sempre é: o que devo fazer para ser salvo? Na religião, o que as pessoas buscam não é algum prazer lascivo ou sensual, nem ciência, nem arte, nem ser humano, nem anjo, mas algo que nem o mundo todo pode lhes dar: felicidade imperturbável, vida eterna, comunhão com Deus. Mas, se esse é o caso, então novamente a revelação é absolutamente necessária. A revelação, então, tem de ser o fundamento da religião.

Tudo isso se torna ainda mais óbvio quando analizamos a ideia de redenção. Todos os conceitos religiosos que constituem o conteúdo da dogmática giram em torno de três centros: contêm uma doutrina de Deus, uma doutrina

[11] C. P. Tiele, *Elements*, I, 85-87.
[12] *Ibid.*, I, 62ss.; II, 75, 117.

da humanidade em relação a Deus e uma doutrina a respeito dos meios de restauração e da manutenção da comunhão com Deus. A relação da humanidade com Deus também deve ser vista em um duplo sentido: (1) como ela é de fato, empiricamente, e (2) como ela deve ser, idealmente. Portanto, em resumo, uma teologia, uma antropologia e uma soteriologia.[13] E, novamente, em todas as três áreas, é claramente demonstrável que elas estão inseparavelmente vinculadas ao conceito de revelação. Com respeito ao primeiro sentido, a teologia, isso já está claro: se devemos conhecer a Deus, ele deve se revelar. Mas a revelação também é necessária para o segundo, a antropologia. Para esse estudo, ela não se interessa pelo conhecimento do "aspecto humano", que pode ser obtido pela pesquisa científica, pela anatomia, fisiologia e psicologia, mas trata da origem e do destino humano, da nossa relação com Deus, da nossa miséria devida ao pecado, da nossa necessidade de redenção, das nossas memórias do paraíso e esperanças para o futuro.[14] Todas essas coisas existem em um campo que não é acessível à ciência e só pode ser descoberto pelos seres humanos através de revelação. Em medida ainda maior, isso se aplica à terceira parte da dogmática, a soteriologia, pois essa parte discute os meios de restauração ou, mais precisamente, os salvadores que restauram a comunhão rompida com Deus e fazem com que os seres humanos novamente cumpram seu destino. Essa crença em salvadores também é universal[15] e só pode se basear na revelação. A revelação e a graça estão intimamente relacionadas, assim como a graça e a fé.

Revelação na teologia e na filosofia

[83] Esse vínculo supremo que existe entre a religião e a revelação exige que não somente o teólogo dogmático, mas também o filósofo da religião dê um claro relato da essência e do conceito de revelação. Para a dogmática cristã, a revelação que Deus concedeu em sua Palavra estava, é claro, certa desde o princípio e, desde o princípio, houve, portanto, pouca necessidade de se pensar mais profundamente no conceito de revelação. Entre cristãos e pagãos, afinal, a possibilidade de revelação não estava em questão. A controvérsia entre eles era referente apenas à verdade de que essa revelação estava contida nos livros do Velho e do Novo Testamento. E, sobre uma variedade de fundamentos, essa verdade foi defendida pelos apologetas contra os ataques lançados especialmente por Celso e Porfírio. De qualquer modo, as ideias sobre a revelação seguiram o seguinte esquema: Deus pode ser conhecido somente por Deus. Todo conhecimento e serviço de Deus, consequentemente, está arraigado na revelação feita por ele, mas essa revelação de Deus na natureza e na história é insuficiente. Por essa razão, se faz necessária uma revelação especial, sobrenatural, que começa imediatamente depois da queda e alcança seu zênite em Cristo.[16]

[13] *Ibid.*, II, 73-75.

[14] *Ibid.*, II, 75ss., 109ss.

[15] *Ibid.*, I, 130, 166; II, 124ss.

[16] Adolf von Harnack, *History of Dogma*, trad. N. Buchanan, J. Millar, E. B. Speirs e W. McGilchrist e org. A. B. Bruce, 7 vols. (Londres: Williams & Norgate, 1896-99), II, 177ss., 196ss., 215ss.

Teólogos posteriores, especialmente os escolásticos, dedicaram grande cuidado à determinação e descrição da relação entre revelação natural e revelação sobrenatural, e, por implicação, entre conhecer e crer, filosofia e teologia, mas não pensaram profundamente sobre o conceito de revelação e apenas o mencionaram de passagem.[17] Os teólogos protestantes também deram muito pouca atenção a esse conceito. Eles geralmente o descreviam como o "ato divino externo pelo qual Deus se fez conhecido à raça humana por sua Palavra, de forma que ela pôde ter dele um conhecimento salvador". Portanto, desde cedo eles igualaram a revelação com a inspiração da Sagrada Escritura e, portanto, não escaparam da interpretação abstrata sobrenaturalista e da interpretação parcial intelectualista da revelação que gradativamente foi se formando na teologia.[18] O socianismo percorreu essa noção sobrenatural e intelectual da revelação até seus limites e foi seguido, nessa tendência, ainda que à distância, pelos remonstrantes.[19] No cartesianismo e no deísmo, a razão se emancipou da revelação, incialmente colocando-se ao lado dela, pouco depois contra ela e acima dela. Inicialmente, o deísmo ainda não negava a necessidade, a possibilidade e a realidade da revelação. Herbert, Locke, Toland, Collins e outros estavam persuadidos do contrário, enquanto Leibniz e Wolff, juntamente com seus seguidores na Alemanha, criam sinceramente que sua filosofia era excepcionalmente adequada para confirmar e defender a revelação.[20]

Mas o perigo do deísmo para a revelação está no seguinte: primeiro ele atribuiu à razão – que tinha adquirido um lugar independente fora da revelação – o direito de examinar e determinar se algo que se apresentava como revelação fazia isso com uma boa garantia da verdade. Segundo, a razão gradualmente adquiriu, por si mesma, o poder de se pronunciar também sobre o conteúdo da revelação. Esse conteúdo não podia e não devia ser desfavorável à razão e, portanto, não podia conter nada além daquilo que estava principal e potencialmente presente na razão e podia, portanto, também ser julgado por isso. Materialmente, o evangelho não podia ser outra coisa senão a verdade da razão. Terceiro, a revelação, portanto, se tinha ocorrido, somente tinha tornado conhecido antes, com mais autoridade e em um círculo mais amplo, aquilo que a razão, por si mesma, depois de um longo período e com mais esforço, poderia eventualmente ter descoberto por seus próprios recursos. Dessa forma, a diferença entre natureza (razão) e revelação foi reduzida a uma questão de tempo e foi ainda mais reduzida quando Herbert, Locke, Hobbes e outros começaram a fazer uma distinção entre revelação "original" e "tradicional". A primeira foi diretamente

[17] Aquino, *Summa Theologica*, I, q. 57, art. 5, ad 3; II, 2, q.2, art. 6; III, q. 55, art. 3.

[18] J. Gerhard, *Loci, Theol.*, I, §12; Calovius, *Isagoge ad theol.*, 101ss., 142ss.; A. Polanus, *Syntagma theologiae christianae*, VI, 9; S. Maresius, *Syst. Theol.*, I, §15ss.; J. H. Heidegger, *Corpus Theologiae*, XII, 46.

[19] Otto Fock, *Der Socinianismus* (Kiel: C. Schröder, 1847), 296ss., 314ss.; P. van Limborch, *Theologia christiana* (Amsterdã, 1695), II, 9, 18; traduzido para o inglês por William Jones e organizado por John Wilkins sob o título *A Complete System, or Body of Divinity* (Londres, 1713).

[20] G. V. Lechler, *Geschichte des englischen Deismus* (Stuttgart: J. G. Cotta, 1841), 49; E. Troeltsch, "Aufklärung", *PRE*[3], II, 225-41; e "Deismus", *PRE*[3], IV, 532-59; H. Hoffmann, "Die Frömmigkeit der deutschen Aufklärung", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 16 (1906): 234-50.

direcionada aos profetas e apóstolos, mas a segunda veio a nós através da Escritura. Para nós, portanto, a questão não é se a revelação aconteceu, mas apenas se os relatos sobre esse assunto são confiáveis. E, a essa questão, Hume deu uma resposta negativa. Embora a revelação talvez tenha realmente ocorrido, nunca teremos certeza a respeito de tal ococrrência: embora a revelação seja possível e até mesmo necessária, de qualquer forma ela é incognoscível. O racionalismo consistente, finalmente, chegou à conclusão de que não há revelação além daquela que acontece na natureza e na história. De qualquer forma, qual é o valor de uma revelação que só comunica uma verdade intelectual que a razão também teria descoberto por si mesma?

A "REDESCOBERTA" DA REVELAÇÃO NO SÉCULO 19

Apesar disso, logo se tornou evidente que os teóricos tinham rejeitado a revelação rápido demais. Em uma investigação histórica e filosófica mais profunda, a religião e a revelação manifestam uma afinidade muito maior do que se imaginava sob a influência do racionalismo. Portanto, na teologia e na filosofia mais modernas, o conceito de revelação novamente adquiriu alguma respeitabilidade, e foram feitas várias tentativas de recosntrução. A filosofia crítica de Kant levou Fichte a empreender uma investigação sobre toda revelação, a qual, embora tenha modificado o conceito, manteve sua possibilidade. De acordo com Fichte, o destino da humanidade é a perfeição moral, um reino de Deus ético. Contudo, como a humanidade pode, por algum tempo, cair em uma profunda decadência moral, torna-se necessário que Deus tome medidas extraordinárias. Ele faz isso levantando na história uma pessoa que, com autoridade e poder divinos, lembra novamente à humanidade seu destino moral, ergue-a de sua decadência e a persuade a seguir adiante no caminho da virtude. Tal revelação, então, consiste em algo externo, em uma manifestação, uma pessoa que aparece em um estágio da história ou em um acontecimento e causa tão forte impressão nas pessoas que elas são levadas a aprender a entender o propósito moral dessa manifestação. O conteúdo da revelação, portanto, não pode ser diferente daquilo que está implícito na religião e na moralidade natural, mas novamente chama a atenção das pessoas de uma forma comovente e é inferido por essas próprias pessoas a partir dessa revelação. Dessa forma, por exemplo, a pessoa de Cristo foi levantada por Deus de um modo extraordinário para proclamar com autoridade o conteúdo da religião natural e da moralidade natural e para introduzi-la gota a gota no coração da humanidade. Portanto, a revelação, aqui, torna-se um estratagema para a nutrição da humanidade por Deus e foi entendida nesse sentido por Lessing e pela escola de teologia de Groningen, na Holanda.[21]

Ao contrário, Hamann, Claudius, Lavater, Herder, Jacobi e outros colocaram mais ênfase na semelhança entre religião e arte e, assim, associaram a revelação com a inspiração do gênio. Eles expandiram o conceito de revelação

[21] P. Hofstede de Groot, *De Groninger Godgeleerdheid in hunne Eigenaardigheid* (Groningen: A. L. Sholtens, 1855).

a tal medida que quase tudo parecia se originar da revelação: religião, poesia, filosofia, história e linguagem são vistas como expressões de uma e mesma vida original: *omnia divina et humana omnia* (todas as coisas divinas e todas as coisas humanas). E a pessoa de Cristo passou a ficar no centro de todas essas revelações: tudo apontava para ele e tudo girava em torno dele.[22] Relacionada a isso está a definição dada por Schleiermacher sobre a revelação em seus *Speeches on Religion:* assim como, para a pessoa religiosa, tudo é um milagre, assim também, para essa pessoa, "toda comunicação original e nova desse universo e da vida interior dessa pessoa" é uma revelação.[23] A mesma posição retorna em *Christian Faith.* A singularidade de uma revelação não consiste em seu caráter natural ou sobrenatural, mas no entusiasmo ou originalidade com a qual aparece na história, na "originalidade de um fato que serve de base para uma comunidade religiosa". Mas, em *Christian Faith,* mais claramente que em seus *Speeches,* emergiu a ideia de que, no Cristianismo, a pessoa de Cristo possui esse significado original. Como Cristo, plena e initerruptamente, manteve comunhão com Deus, ele é, em um sentido especial, a revelação de Deus, muito embora não saibamos como e por qual processo ele se tornou essa revelação. Além disso, pelas energias espirituais que procedem de Cristo, nós também somos incorporados na comunhão com Deus e participamos de uma vida nova e santa, que é livre do pecado. Assim, enquanto a revelação é tipicamente caracterizada por sua própria originalidade inerente, seu efeito e seus objetivos consistem na nova vida que ela comunica. Com essas afirmações, Schleiermacher pavimentou o caminho para a interpretação da revelação, que definiu em termos da comunicação não da doutrina, mas da vida.

TEOLOGIA DA MEDIAÇÃO

Essa ideia é conservada na teologia da mediação (*Vermittelungstheologie*),[24] mas é colocada em um contexto histórico mais rico. Rothe reforçou cada vez mais a noção de manifestação como um elemento de revelação. A consciência de Deus nos seres humanos, como sabemos, foi enfraquecida e corrompida pelo pecado e, portanto, precisa de restauração, uma restauração que só pode ser efetuada por uma ação interna de Deus, pela inspiração. Mas, por fim, essa inspiração não ocorre mecânica ou magicamente, mas é moralmente mediada, Deus tem de fazer um rodeio e, primeiro, revelar-se externa e sobrenaturalmente nos eventos da natureza e da história, *i.e.,* em manifestação. Para que os seres humanos possam entender corretamente essa manifestação, porém, ela tem de ser acompanhada

[22] F. Ehrenfeuchter, *Christenthum und moderne Weltanschauung* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1876), 234ss.

[23] F. Schleiermacher, *On Religion, Speeches to Its Cultured Despisers* (Nova York: Harper & Brothers, 1950), 89.

[24] Nota do organizador: A *Vermittelungstheologie* ("teologia da mediação") foi uma escola específica da teologia alemã do século 19 que, influenciada por Schleiermacher, tentou sintetizar o Cristianismo e a moderna filosofia idealista em uma religião racional e moralmente defensável. Seus representantes incluem I. Dorner, J. Neander, H. Martenson, K. Nitzsch e J. Muller. Veja acima, p. 49, nota 49.

pela inspiração. As duas andam juntas, ocorrem continuamente lado a lado na história e coincidem em Cristo. Mas esse Cristo, por sua vez, assume para nós um lugar de manifestação. Ele é a perfeita revelação de Deus, que aprendemos a entender pela inspiração de seu Espírito e que, por seu efeito em nós, fortalece nossa consciência e renova nossa comunhão com Deus. Seguindo ao longo dessa linha, a teologia da mediação fez mais justiça que Schleiermacher à continuidade histórica da revelação de Deus em Cristo com essa revelação em Israel, especialmente nos profetas. Ela envolveu a originalidade da revelação em Cristo em uma luz mais clara, retornando à confissão de sua divindade e, em termos mais claros do que aqueles que encontramos em Schleiermacher, atribuiu a obra de Cristo em sua igreja ao Espírito de Deus. Por essa razão, as novas ideias sobre revelação encontraram aceitação não somente na teologia da mediação estritamente definida,[25] mas também entre os teólogos à direita.[26]

Até mesmo Ritschl demonstrou afinidade com Schleiermacher quando, ao rejeitar a revelação interna nos seres humanos como sendo misticismo e fanatismo, voltou-se para a pessoa de Cristo e chamou Cristo – especificamente em sua vida profissional como fundador do reino de Deus – o revelador do amor, da graça e da fidelidade de Deus.[27] Mas, como Ritschl deixou indefinido o modo pelo qual e por qual processo Cristo se tornou o revelador, sua escola se dividiu em uma ala esquerda e uma ala direita. Harnack, com seu *What Is Christianity?*,[28] por exemplo, rejeitou firmemente toda revelação sobrenatural e os milagres e, portanto, voltou à posição da teologia natural. Kaftan, por outro lado, em sua *Dogmatik,*[29] dedicou muito espaço ao tema da revelação e reconheceu tanto uma revelação geral quanto uma revelação especial, cujo fundamento foi depositado em Israel e que encontrou sua completude na pessoa de Cristo e no derramamento do Espírito Santo. Quando comparamos esse conceito mais novo de revelação com aquilo que era geralmente aceito antes dessa época, descobrimos que elas são distintas pelos seguintes elementos: (1) a revelação especial, que é a base do Cristianismo, é concebida mais organicamente e mais intimamente relacionada, no coração e na consciência, com a revelação geral na natureza e na história; (2) os estudiosos que aceitam esse conceito novo tentam entender a

[25] C. E. Nitzsch, *System of Christian Doctrine* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1849), §22; August Twesten, *Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche,* 2 vols. (Hamburgo: F. Perthes, 1834, 1837), I, 341ss.; L. Martensen, *Christian Dogmatics,* trad. William Urwick (Edimburgo: T. & T. Clark, 1871), §11, 12; J. P. Lange, *Christliche Dogmatik,* 3 vols. (Heidelberg: K. Winter, 1852), I, §56; I. A. Dorner, *A System of Christian Doctrine,* trad. Rev. Alfred Cave e Rev. J. S. Banks, ed. rev., 4 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1888), II, 133ss.; H. Bavinck, *De Theologie van Prof. Dr. Daniel Chantepie de la Saussaye,* 2ª. ed. (Leiden: D. Donner, 1903); *Gunning e de la Saussaye, *Het ethisch beginsel,* 21ss.

[26] F. H. R. Frank, *System der Christilichen Wahrheit,* 2 vols. (Erlangen: A. Deichert, 1894), II, 8ss.; Martin Kähler, *Wissenschaft der Christlichen Lehre,* 3ª. ed., 3 vols (Leipzig: A. Deichert, 1905), I, 188; A. K. von Oetingen, *Lutherische Dogmatik,* 2 vols. (Munique: C. H. Beck, 1897-1902), I, 83ss.

[27] A. Ritschl, *Unterricht in der Christlichen Religion,* 6ª. ed. (Bonn: A. Marcus, 1903), §20ss.; *idem, Die Christiliche Lehre von der Rechtfertigung und Versohnung,* 3ª. ed., 3 vols. (Bonn: A. Marcus, 1895-1903), III, 190ss., 599ss.

[28] A. von Harnack, *What Is Christianity?,* trad. Thomas Bailey Saunders e com uma introdução de W. R. Matthews, 5ª.ed. (Londres: Ernest Benn, 1958), lição 2.

[29] Julius Kaftan, *Dogmatik* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1901).

revelação especial em si como um processo histórico, não somente em palavra, mas também em ato, tanto na profecia quanto no milagre que, então, culmina na pessoa de Cristo; (3) eles interpretam seu conteúdo como existindo exclusiva ou predominantemente na verdade ético-religiosa, que objetiva, primariamente, não o ensino, mas o melhoramento ético, a redenção do pecado; e (4) eles fazem uma clara distinção entre a revelação que gradualmente aconteceu na história e sua documentação ou descrição na Sagrada Escritura: esta não é, em si, a revelação, mas um registro mais ou menos preciso dela.

FILÓSOFOS DA REVELAÇÃO NO SÉCULO 19

No início do século 19, a filosofia também deu atenção ao conceito de revelação. Tanto Schelling quanto Hegel tentaram – não privar a revelação cristã de sua realidade através de uma crítica puramente intelectual, mas – chegar a conhecer especulativamente a ideia que é básica para ela e para todos os dogmas cristãos. Assim, eles substuíram o racionalismo vulgar, que tinha exercido influência até sua época, pelo racionalismo especulativo. De acordo com Schelling em seu primeiro período, todo o mundo era a auto-revelação de Deus. A natureza é espírito visível, e o espírito é natureza invisível. A essência de Deus se torna conhecida aos seres humanos a partir de toda a natureza, especialmente a partir do desenvolvimento da mente humana na arte, na religião e na ciência. Hegel, semelhantemente, ensinou que Deus não se revela *a* seres humanos através de um evento passageiro no tempo, mas *nos* próprios seres humanos e alcança neles sua autoconsciência. E esse processo pelo qual Deus alcança consciência nos seres humanos é idêntico ao processo pelo qual os seres humanos alcançam o conhecimento de Deus. Portanto, a revelação e a religião são dois lados da mesma coisa: a autoconsciência de Deus nos seres humanos coincide com a consciência que a humanidade tem de Deus. Essa consciência se expressa primeiro na arte, depois, visualmente na religião e, por fim, conceitualmente na filosofia. Assim, embora a natureza e a história também revelem Deus, elas fazem isso em um nível muito inferior e em um grau muito menor. A mais elevada revelação de Deus pode ser vista no espírito humano, onde Deus vem a si mesmo e se torna consciente de si mesmo. Mas essa revelação de Deus no espírito humano também acontece na forma de um processo histórico. A história das religiões é a história da vinda absoluta a si mesmo na consciência humana e alcança seu zênite no Cristianismo, que traz à luz a unidade essencial entre Deus e a humanidade.

Essa noção panteísta da revelação não somente encontrou aceitação no caso de filósofos como Ed. von Hartmann e A. Drews, mas também exerceu grande influência sobre numerosos teólogos modernos.[30] Nessa relação, há, de fato,

[30] D. F. Strauss, *Christliche Glaubenslehre,* 2 vols. (Tübingen: C. F. Osiander, 1840-41), §19; A. E. Biedermann, *Christliche Dogmatik,* 2ª. ed., 2 vols. (Berlim: G. Reimer, 1884-85), I, 264ss.; O. Pfleiderer, *Grundriss der christlichen Glaubenslehre und Sittenlehre* (Berlim: G. Reimer, 1888), §16; R. A. Lipsius, *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik* (Braunschweig: L. C. A. Schwetschke, 1893), §52ss.; Auguste Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire* (Paris: Fischbacher, 1901), 32ss.; trad. inglesa:

alguma divergência que contrapõe a revelação encontrada primariamente na natureza ou na história, com seu esquadrão de grandes homens, com a revelação nos próprios seres humanos. E, então, novamente há divergência quanto à revelação ocorrer no intelecto humano ou especialmente no coração e na consciência humana. Há elementos característicos, porém, que reaparecem consistentemente: (1) a revelação e a religião são vistas como os dois lados de uma mesma coisa. Na equação religiosa, a revelação representa o componente divino objetivo, e a religião[31] representa o componente humano subjetivo. As duas, reconhecidamente, têm o mesmo conteúdo. Toda revelação é psicologicamente mediada e alcança os seres humanos através de seu próprio pensamento, sentimento e conduta. (2) Consequentemente, a história do desenvolvimento da consciência religiosa na humanidade é idêntica à historia da revelação divina. (3) Nessa posição, a distinção entre revelação natural e revelação sobrenatural desaparece completamente. Toda revelação é sobrenatural em origem, mas no modo pelo qual vem aos seres humanos e no conteúdo que comunica a eles é totalmente natural. A revelação só tem realidade e só é cognoscível e inteligível a uma pessoa religiosa.

Esses são os elementos característicos do moderno conceito de revelação, o que fica muito claro à luz das lições de Friedrich Delitzch sobre *Babel and Bible.*[32] Já em sua primeira lição, ele admitiu francamente que não cria em qualquer tipo de revelação especial e colocava o conceito de revelação encontrado na Babilônia e na Bíblia no mesmo nível. Quando isso foi criticado, ele se explicou em maiores detalhes, dizendo que estava bem consciente de que "hoje em dia, muitas pessoas admitem uma revelação humanamente mediada de Deus, que gradualmente se revela em um processo histórico" e que ele mesmo, reconhecidamente, não tinha problema em crer numa revelação desse tipo. Ao mesmo tempo, ele reconheceu que essa interpretação era uma "diluição" do mesmo conceito bíblico de revelação, e também do conceito de revelação na igreja antiga.[33] A precisão desse reconhecimento dificilmente pode ser colocada em dúvida. Gunkel, por exemplo, diz que a revelação é, de fato, o fundamento de todas as religiões e que a revelação divina certamente ainda é compatível com nossa interpretação da história, mas então ela não deve ser interpretada como um "sobrenaturalismo rude" a interpreta, pois então se trata de uma "fé infantil".

Contudo, Gunkel insiste, a revelação existe no sentido de que, para o historiador que faz o panorama do todo, a história revela uma ordem e uma lógica

T. A. Seed, *Outlines of a Philosophy of Religion Based on Psychology and History* (Nova York: James Pott, 1902); C. W. Opzoomer, *De Godsdienst* (Amsterdã: J. H. Gebhard & Comp., 1861); J. H. Scholten, *Dogmatices Christianae initia,* 2ª. ed., (Lion: P. Engels, 1858), 26-39; *I. Hooykaas, *God in de Geschiedenis* (1870); Tiele, *Elements,* I, 35, 243s.; II, 160ss.; Cannegieter, "De Godsdiensts in den Mensch en de Mensch in den Godsdients", *Teylers Theologie Tijdschrift* (1904): 178-211.

[31] Nota do organizador: a palavra *religião,* aqui, é uma tradução do holandês *godsdienst,* que tem em vista a expressão externa (adoração, culto) da religião.

[32] Friedrich Delitzch, *Babel and Bible,* trad. W. H. Corruth (Chicago: Open Court, 1903); original alemão: *Babel und Bibel: Ein Rückblick und Ausblick* (Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1904).

[33] *Ibid.,* 166-67.

que o leva a dizer: tudo isso não foi produzido por acaso, um "espírito sem igual" habita e controla a história. Os grandes eventos na vida das nações, as grandes personalidades que aparecem na esfera da religião, nos mostram como é o próprio Deus e como ele quer que nós sejamos. Consequentemente, a ideia de um desenvolvimento histórico nos leva à ideia de revelação. Por outro lado, para uma pessoa de mentalidade histórica, uma revelação separada da história é totalmente inconcebível.[34] Até mesmo no caso da pessoa de Cristo, tudo o que é sobrenatural desaparece. Diz Bousset: "Não começamos mais com a ideia de que Jesus é diferente de nós: ele sendo de cima e nós de baixo. Em vez disso, tendemos a dizer que sua identidade é a mais elevada e a mais completa jamais concedida à humanidade em sua longa jornada de baixo para cima, a coroa de nossa existência, o líder de nossa vida, aquele que não tem igual".[35]

A razão pela qual muitas pessoas transformaram o antigo conceito de revelação nesse novo conceito é a opinião de que, de outra forma, o conteúdo da revelação nunca se tornará a propriedade espiritual dos seres humanos, mas sempre continuará transcendental e sobrenaturalmente acima deles. Gunkel coloca a questão da seguinte forma: "A verdade divina nunca pode ser, como tal, inteligível à humanidade, mas primeiro tem de ser preparada [para aceitação] na alma e na mente da humanidade".[36] Isso concorda com a tese de Spinoza e de Hegel de que Deus não pode revelar-se *a* seres humanos por palavras e sinais, mas apenas *em* seres humanos, através de suas próprias mentes. A revelação de Deus coincide com o curso da natureza, com a evolução cósmica imanente. Assim, nas palavras de Haeckel, as revelações sobre as quais as religiões se baseiam são meramente criações da fantasia humana: a verdade que o crente encontra nelas são invenções humanas, uma fé pueril na superstição. Somente a natureza é a verdadeira revelação, *i.e,* a verdadeira fonte de conhecimento racional.[37]

Portanto, não podemos falar de algo como uma opinião unânime sobre a essência e o conceito de revelação. Embora talvez possamos traçar uma linha entre aqueles que aceitam somente um tipo natural de revelação e aqueles que adicionalmente aceitam um tipo sobrenatural, ainda assim em ambos os lados dessa fronteira há divergências sobre todos os tipos de detalhes, e também o significado dos termos *natural* e *sobrenatural* está muito longe de ser estabelecido. Uma multidão de perguntas ainda permanece. Se a revelação possui um caráter sobrenatural, isso se refere ao modo pelo qual ela veio a nós ou somente ao caráter novo e original de seu conteúdo (Schleiermacher)? Como essa revelação sobrenatural é diferente da revelação natural na natureza e na história, especialmente da inspiração religiosa, poética e heróica que é encontrada fora do Cris-

[34] Gunkel, "Das Alte Testament im Licht der modernen Forschung", in *Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion,* 62ss.; cf. Wobbermin, "Das Wesen des Christentums", in *Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion,* 360ss.

[35] W. Bousset, *Das Wesen der Religion* (Halle: a. S.: Gebauer-Schwetschke, 1903), 250; trad. Inglesa, F. B. Low, *What Is Religion?* (Nova York: G. P. Putnam, 1907).

[36] Gunkel, "Das Alte Testament im Licht der modernen Forschung", 62ss.

[37] E. Haeckel, *The Riddle of the Universe at the Close of the Nineteenth Century,* trad. Joseph McCabe (Nova York: Harper & Brothers, 1900), 306-7; original alemão: *Die Welträthsel* (Stuttgart: E. Strauss, 1899), 354.

tianismo e que frequentemente é comparada com a revelação cristã (Hamann, Herder, Jacobi, Schleiermacher)? Onde essa revelação sobrenatural pode ser encontrada – também nas religiões pagãs, ou somente em Israel, ou até mesmo exclusivamente na pessoa de Cristo (Schleiermacher, Ritschl)? Até onde essa revelação se estende depois do aparecimento de Cristo? Ela é limitada a ele ou também o derramento do Espírito Santo (Kaftan) e sua obra na regeneração e na conversão deve ser incluída sob o termo *revelação* (Frank)? O conteúdo da revelação é primariamente cognitivo, de forma que ilumina o intelecto (Hegel, Biedermann, Scholten) ou é, acima de tudo, místico ou ético por natureza, uma sensação na mente, um despertar de sentimentos ou um reforço da vontade (Schleiermacher, Lipsius, Sabatier, Opzoomer, os teólogos éticos)? Na revelação, o evento externo e objetivo, a manifestação, quer esteja na natureza (Scholten, Haeckel), na história (Hegel, Schelling, Troeltsch) ou em ambas (Rothe), é a coisa principal ou o ponto de gravidade está no sujeito, na auto-revelação de Deus no coração humano, na razão humana, ou na consciência humana (Biedermann, Lipsius, Sabatier)?

A CONFUSÃO NATURALISTA SOBRE A REVELAÇÃO

[84] Há uma imensa confusão que prevalece nos esforços para determinar a essência e o conceito da revelação. Essa confusão brota, em grande parte, do fato de que há teólogos que ainda continuam a falar da revelação, embora, em virtude de seu princípio e posição, tenham perdido o direito de fazer isso. Embora essa continuação da velha terminologia seja prova de que o conceito de revelação representa um valor que também é reconhecido por muitas pessoas fora do círculo da religião cristã, isso alimenta a divergência e a confusão. "Revelação", certamente, não é uma série de sons sem conteúdo, nem uma bandeira neutra que pode cobrir todos os tipos de carregamentos, mas uma palavra que comunica um conceito específico. Falando de forma geral, a revelação é a comunicação ou anúncio de algo que ainda é desconhecido e, no campo da religião, inclui três elementos: (1) a existência de um ser divino pessoal que dá origem ao anúncio; (2) uma verdade, fato ou evento que, até o momento de seu anúncio, não era conhecido; (3) um ser humano a quem o anúncio foi feito.

Se nos detivermos nesses três elementos, é auto-evidente que, em uma base naturalista, não pode haver revelação. A palavra *naturalismo,* porém, é usada em vários sentidos. Para aqueles que não conhecem outra natureza além do mundo material, negam a existência independente da mente ou do espírito e explicam todos os fenômenos psíquicos em termos do físico, naturalismo coincide com materialismo. Não é difícil ver que essa escola de pensamento não deixa qualquer lugar para revelação. Embora Haeckel ainda possa falar dela, para ele, o conhecimento da natureza, juntamente com as decisões racionais dele derivadas, é a única verdade. Se Deus não existe e se, como diz Feuerbach, "a antropologia é o segredo da teologia", então a religião e a revelação são automaticamente condenadas e nada são além de reações da fantasia humana. Embora o culto da

verdade, do bem e da beleza possa, então, ser estampado com o nome de uma nova religião, todos reconhecem que, dessa forma, a palavra *religião* é usada em um sentido que é totalmente estranho a ela. O mesmo se aplica aqui ao uso da palavra *revelação*. Ninguém pode ou deve ser proibido de usar essa palavra, mas, se deve existir algo como uma argumentação científica precisa, as palavras devem ser combinadas com conceitos.

Em segundo lugar, o nome "naturalismo" pode ser dado à escola de pensamento que, embora não reconheça um Deus pessoal transcendente, ainda faz uma distinção no mundo entre "matéria" e "espírito" e interpreta a ambos como manifestações de um poder imanente, impessoal, onipotente e externo. Nesse caso, o naturalismo é idêntico ao panteísmo. Aqui também não há lugar para revelação no sentido estrito. De fato, aqui está presente o reconhecimento de que o conteúdo do ser não coincide com sua aparência e que há um "algo" que está por trás dos fenômenos e se manifesta a nós nesses fenômenos, mas isso ainda não é revelação no sentido ordinário da palavra. Pois, em primeiro lugar, o panteísmo não sabe o que é esse "algo" que está por trás dos fenômenos e, portanto, refere-se a ele com uma variedade de nomes, como "natureza", "substância", "razão", "vontade", "poder", *etc.*, palavras que podem significar tudo e nada. Ele ensina uma revelação que não revela nada. Em segundo lugar, ele pode, no máximo, falar de um processo de tornar-se e ser manifesto, de um ato inconsciente e involuntário. No caso dos seres humanos, pode-se falar em revelação na medida em que os seres humanos se fazem conhecidos, digamos, através de seu discurso, mas ninguém deseja aplicar a palavra *revelação* a um animal, uma planta ou uma pedra porque seu ser interior se torna manifesto em sua aparência. A revelação e a religião sempre admitem que Deus e a humanidade são distintos e, contudo, mantêm uma certa relação entre si. A religião, como nos ensina o estudo histórico das religiões, é uma relação entre os seres humanos e um Deus pessoal e, por essa razão, deixa de existir se Deus e os seres humanos forem essencialmente um. Semelhantemente, de acordo com o mesmo estudo histórico, a revelação é um ato de Deus pelo qual ele se comunica e se faz conhecido aos seres humanos. Por essa razão, a revelação e a religião não são como Hegel, Hartmann, Drews e outros as representam, dois lados da mesma coisa, mas duas relações distintas que, entretanto, estão estreitamente inter-relacionadas e que não podem existir uma sem a outra.

Em terceiro lugar, pode-se entender pelo termo *naturalismo* aquela escola de pensamento que é melhor conhecida como deísmo, racionalismo ou anti-sobrenaturalismo. Aqueles que assumem essa posição reconhecem um Deus pessoal e também crêem em uma revelação geral na natureza e na história, no intelecto e no coração dos seres humanos, mas questionam a necessidade, possibilidade e realidade de uma revelação especial sobrenatural. Aqui, de fato, as pessoas têm uma revelação no verdadeiro sentido, um ato de Deus pelo qual ele se faz conhecido aos seres humanos. Mas, no momento em que o deísmo e, semelhantemente, o teísmo moderno completam sua identificação de uma

revelação geral, eles não podem mais manter sua posição e têm de se mover para a frente ou para trás. Pois, se existe um Deus pessoal onisciente e todo-poderoso, segue-se que ele nunca faz nada de forma inconsciente, mas sempre age deliberadamente e tem um propósito para tudo. A revelação, nesse caso, nunca é uma emanação inconsciente, uma translucência involuntária de Deus em suas obras, mas sempre um ato livre, intencional e ativo de fazer-se conhecido aos seres humanos. Os caminhos e as formas pelos quais Deus se revela variam, assim como um ser humano pode se fazer conhecido a outro de diferentes maneiras. Deus pode se revelar direta e imediatamente e, no processo, usar meios ordinários ou extraordinários. Essas formas, sendo instrumentais, são, em certo sentido, de importância secundária. Mas a revelação, quer ela venha a nós em uma forma ordinária ou extraordinária, sempre é um ato de Deus.

Aqueles que interpretam a revelação como um ato consciente e voluntário de Deus pelo qual ele se faz conhecido aos seres humanos são, em princípio, sobrenaturalistas, quer aceitem ou não uma revelação especial na profecia e no milagre. A questão do naturalismo versus sobrenaturalismo não é estabelecida apenas no confronto com a assim chamada revelação sobrenatural, mas já é realmente decidida no início, quando se trata do conceito de revelação em um sentido geral. O deísmo é insustentável: a única escolha é entre o teísmo e o panteísmo (materialismo). No caso do panteísmo, nem mesmo a revelação geral pode ser mantida, enquanto, no caso do teísmo, não há absolutamente qualquer razão para se aceitar uma revelação geral enquanto se opõe a uma revelação especial. O teísmo é inerentemente sobrenaturalista, não imediatamente no sentido histórico da palavra, mas no sentido de que admite um Deus pessoal transcendental e, por implicação, reconhece um mundo além deste. Esse outro mundo está acima desta presente natureza (*ordo supra hanc naturam*), uma ordem da qual procede – seja de que forma isso ocorra –, um efeito sobre este mundo. Religião, revelação, sobrenaturalismo e teísmo estão inseparavelmente interligados. Juntos, eles ficam de pé ou caem.

Mas, além disso, o teísmo é sobrenaturalista também no sentido de que perdeu o direito, em princípio, de se opor à revelação especial. Pois, se quiser se manter coerente e não cair no panteísmo, terá de sustentar tanto a criação quanto a providência. Mas se Deus criou o mundo e, por sua providência, ainda o sustenta e governa, a implicação é que ele está absolutamente elevado acima do mundo e pode usá-lo da forma como lhe aprouver. Nesse caso, tanto a criação quanto a providência são provas de que Deus *pode* e *quer* se revelar. O mundo, nesse cenário, não é um segundo Deus, nem um poder anti-divino que está relutante ou desqualificado para incorporar a divindade em si, mas um instrumento, formado pelo próprio Deus, para revelar sua glória e para, através dele, fazer-se conhecido aos seres humanos. Esse último ponto também não pode ser negado pelo teísmo. Se realmente existe uma revelação de Deus, então ela também tem o propósito – mesmo que não seja o único propósito – de que os seres humanos aprendam a conhecê-lo a partir dela para amá-lo e servi-lo. As opiniões podem diferir quanto

à revelação que vem a nós a partir da natureza ser suficiente para esse propósito. A necessidade e realidade de uma revelação especial permanecem em embate nesse ponto. Mas, a partir de uma posição teísta, sua possibilidade não pode ser negada.

IMPOSSIBILIDADE DE NEUTRALIDADE CIENTÍFICA

Até agora, meramente raciocinamos com base no conceito de revelação como está contido na palavra usada em seu sentido comum. De maior importância, porém, é se essa revelação – no sentido de um desvendamento consciente e voluntário da parte de Deus a respeito de si mesmo aos seres humanos – existe e como podemos conhecer essa revelação. As diferentes respostas dadas a essa questão a respeito do método é uma segunda razão para a vasta divergência que existe na filosofia e na teologia sobre a essência e o conceito de revelação. Como aconteceu na investigação da essência da religião, assim também, com relação à tentativa de descobrir o que é a revelação, muitos teóricos recomendam o método histórico-religioso como o único verdadeiro. Todas as religiões, afinal, recorrem à revelação. Seria tendencioso e anticientífico alguém se declarar *a priori* em favor de uma religião e rejeitar as outras como falsas. O único método propriamente científico é aquele no qual o investigador toma sua posição (por assim dizer) fora das religiões e fora de suas reais ou alegadas revelações. Um "cientista" é imparcial, assim como um juiz que, por não apoiar nenhuma das partes, coloca-se acima delas em seu tribunal, dá-lhes a oportunidade de falar e apresenta seu próprio veredito independente.

Já discutimos e argumentamos contra esse método anteriormente. Agora, com referência ao conceito de revelação que temos de investigar, será suficiente lembrar brevemente o que segue. É realmente um fato desconcertante que todas as religiões se baseiem em revelação e que, sobre essa base, se apresentem como a verdadeira religião. Embora não possamos endossar as interpretações de Lessing, certamente é compreensível que muitos teóricos se unam a ele em buscar abrigo na posição de indiferentismo e tentem consolar-se com a ideia de que não importa em que se crê, desde que se tenha uma vida boa. Mas esse consolo logo se evapora. Juntamente com o fato de que a religião simplesmente não se permite ser colocada de lado, o estudo de etnologia mostra que a humanidade é tão dividida sobre moralidade e justiça quanto sobre religião. E, mesmo que o investigador científico assuma uma posição "neutra", ele, portanto, não faz qualquer diferença nessa realidade impressionante da divisão da humanidade sobre seus mais elevados interesses e valores. Todas as pessoas, inclusive os homens e as mulheres da ciência, têm de reconhecer esse fato, e só podem fazer isso se, juntamente com Paulo, enxergarem nessa realidade um efeito do escurecimento da mente humana, uma cruz que o pecado força a humanidade a carregar. Nenhuma ciência, por mais que seja "desprovida de pressupostos", é ou será capaz de desfazer essa divisão e produzir, na vida de todas as nações e povos, unidade nas mais básicas convicções do coração. Se tiver de haver unidade, ela só será alcançada na forma de missão: somente a unidade religiosa

é capaz de produzir a unidade espiritual e intelectual da humanidade. Enquanto prevalecer a divergência na religião, a ciência também será incapaz de alcançar o ideal de unidade.

Se a ciência de nossos dias frequentemente julga de outro modo, ela está duplamente errada: primeiro, em pensar que a fé religiosa, e também a crença na revelação, está baseada em fundamentos científicos e pode, portanto, em alguma data futura, ser extirpada por argumentos científicos; segundo, ao alimentar a ilusão de que pode tomar uma posição fora da história e, nesse sentido, ser livre de preconceitos e imparcial. Assim como a investigação sobre a essência da religião, a investigação do conceito de revelação só resultará na produção de uma vaga abstração que não será de utilidade para ninguém e em tornar disponível um conceito que já foi estabelecido de antemão como a convicção do investigador.

De fato, dessa forma, participa-se de um jogo indecoroso com o empreendimento científico. É muito mais honesto e muito mais científico afirmar de antemão quais convicções nos guiaram na realização da investigação. Sem essa convicção, não se alcança nada respeitável no estudo da religião e da revelação. Para investigar [o conceito de] revelação nas diferentes religiões precisamos de um critério. Se não trouxermos um critério conosco (o que realmente é impossível), estamos destinados a nos tornarmos vítimas das divisões sem fim que a história das religiões oferece ao observador e, por fim, não seremos capazes de fazer uma escolha. A revelação, porém, não é uma categoria filosófica, mas religiosa. A ciência não pode e não deve dizer *a priori* o que é a revelação e que fatos se adequam a essa definição. Ela excederia sua própria jurisdição e seria culpada da mais grosseira parcialidade com relação às religiões [do mundo].

O verdadeiro conceito de revelação só pode ser derivado da própria revelação. Se nenhuma revelação jamais aconteceu, toda reflexão sobre o conceito é fútil. Se, porém, a revelação é um fato, ela – e somente ela – deve nos fornecer o conceito e nos indicar o critério que temos de aplicar em nosso estudo. O apelo às revelações, que encontramos em todas as religiões, não pode ser um argumento para que os cristãos abandonem sua convicção com relação à verdade da religião cristã, assim como não é lógico pensar que as pessoas devem abandonar suas convicções éticas e estéticas a respeito das leis do pensamento, da moralidade ou da beleza porque há milhares de pessoas que dizem que verdade, virtude e beleza são conceitos meramente relativos e encontram seu critério nos próprios seres humanos individualmente. Isso se aplica tanto à vida pessoal dos cristãos quanto às suas pesquisas científicas. Os muçulmanos, os budistas e outros, é claro, vão raciocinar da mesma forma e, no estudo das religiões, vão partir de *suas* crenças. Mas eles têm de lidar com isso. Nesse sentido, todos têm de estar plenamente persuadidos em sua própria mente. A divisão na vida é um fato que não pode ser desfeito e também tem um efeito agitado na esfera da ciência. Mas uma ciência que – orientada por convicções livres, é claro, e não por coerção – se alia com a fé cristã será capaz de fazer mais e trabalhar mais energicamente pela unidade espiritual e intelectual da humanidade. Essa unida-

de é assegurada na unidade de Deus e é a esperança de toda religião. Por outro lado, a ciência, que busca sua salvação no indiferentismo, não sabe o que fazer com a religião e com a revelação e abandona ambas à superstição.

Esse método, que parte da premissa da fé e é verdadeiramente aplicado por todos, proporciona àqueles que tomam sua posição na fé cristã a imensa vantagem de que, *a priori,* não estabelecem por seu próprio pensamento o que a revelação é. Em vez disso, eles buscam a resposta para essa questão nas palavras e nos fatos que o Cristianismo lhes apresenta como constituintes da revelação e que estão registrados na Sagrada Escritura. Eles passam a fazer seu trabalho positivamente, não especulativamente. Eles não prescrevem a Deus se e como ele pode se revelar, mas ouvem aquilo que o próprio Deus tem a dizer sobre isso. Os capítulos a seguir, portanto, tratam daquilo que a Sagrada Escritura ensina a respeito da revelação: seu assunto e objeto, sua essência e conteúdo, seu modo e intento.

10
REVELAÇÃO GERAL

Desde os primeiros dias da igreja, a teologia cristã fez uma distinção entre revelação "natural" e revelação "sobrenatural". Deus se fez conhecido a todas as pessoas através de sua criação – o que justifica aqueles elementos que o Cristianismo e outras religiões têm em comum. O que é exclusivo e distintivo no Cristianismo é aquilo que está baseado na revelação especial de Deus na Escritura. Os grandes debates teológicos na igreja trataram da natureza da relação entre essas duas revelações.

Enquanto a tradição católica romana deu à teologia natural um peso maior do que a maioria dos reformadores, a ala extrema da tradição anabatista rejeitou a ordem natural e tentou, de forma revolucionária, estabelecer um reino do céu na terra. O socianismo também rejeitou a teologia natural e inferiu todo o conhecimento de Deus a partir da revelação especial. Nem mesmo Lutero ficou livre de uma interpretação dualista que separou os campos espiritual e temporal.

O resultado foi que, no anabatismo e no socianismo, o excessivo sobrenaturalismo se transformou em racionalismo. Entre os luteranos e alguns calvinistas, a razão veio a ter alguma autoridade ao lado da fé. Eventualmente, uma teologia natural em expansão era avaliada pelos racionalistas alemães e pelos deístas ingleses para fazer com que a revelação fosse desnecessária. Por outro lado, a influência da filosofia de Emmanuel Kant levou os teólogos a buscarem meios não-racionais de afirmar a realidade de Deus.

As Escrituras não fazem distinção entre revelação "natural" e revelação "sobrenatural". A revelação na criação não é menos sobrenatural do que na Escritura: em ambas, o próprio Deus está em ação e sua criação, sustentação e governo providencial formam uma singular e poderosa revelação constante. A revelação já existia antes da queda no pecado; a aliança das obras é um fruto da revelação sobrenatural. Como portadores da imagem de Deus, os seres humanos são intrinsecamente sobrenaturalistas.

Revelação sobrenatural não é a mesma coisa que revelação imediata. Toda revelação é mediada. Deus se faz conhecido através de teofanias, por palavras e por atos. O pecado não modifica a questão. A revelação geral de Deus permanece válida para todas as pessoas em

todas as épocas. Há, porém, períodos nos quais a revelação especial não ocorre. Portanto, a distinção entre revelação natural e sobrenatural não é idêntica à distinção entre revelação geral e especial. O segundo termo é preferível ao primeiro.

É convicção unânime dos teólogos cristãos que a revelação geral é insuficiente. Os pelagianos afirmam a suficência da revelação natural, e foram seguidos, no século 18, pelos racionalistas e pelos deístas. O defeito de toda a revelação geral é que ela não pode nos fornecer conhecimento de Cristo, da graça divina e do perdão. Além disso, o conhecimento natural não é livre de erros e suas alegações são muito debatidas. A revelação geral é de grande importância para o mundo do paganismo. É difícil oferecer uma interpretação de consenso geral sobre a origem das religiões. Muitas se tornaram simpáticas à interpretação evolucionária, embora ela ignore o fato da religião entre os assim chamados povos primitivos e negue a possibilidade de retrocesso. As tentativas de explicar a origem e a essência da religião sem fazer referência a Deus e sua revelação cognoscível estão fadadas ao fracasso. Até mesmo o paganismo sustenta algumas verdades.

Toda revelação – geral e especial – finalmente encontra seu cumprimento e significado em Cristo. A revelação de Deus na Escritura e em Cristo nos fornecem os óculos de fé que nos capacitam a entender melhor a revelação geral, e também uma base para o contraste com os não-cristãos. De nenhuma forma a fé cristã pode ser representada como sendo relativa a outro mundo ou anti-criacionista. Ao contrário, a graça e a natureza estão unidas na fé cristã, e a revelação geral vincula o reino do céu ao reino da terra – ela une a criação e a redenção em uma grande cantata escatológica de louvor. A graça restaura a natureza, uma vida religiosa é tramada no próprio tecido da experiência humana ordinária. Finalmente, Deus é um e o mesmo Deus na criação e na redenção: a graça restaura a natureza.

[85] Não muito tempo atrás, instruída pela Sagrada Escritura, a teologia fazia uma importante distinção no modo de revelação. Por um lado, as conexões e convergências entre a religião dos cristãos e a religião dos pagãos, entre teologia e filosofia, não podiam ser completamente negadas. Por outro lado, o Cristianismo certamente era uma religião única e independente, essencialmente diferente da religião dos pagãos. Diante dessa tensão, os teólogos cristãos primitivos foram levados a fazer uma distinção entre revelação (religião, teologia) "natural" e revelação "sobrenatural". Materialmente, essa distinção já pode ser encontrada na obra dos mais antigos pais da igreja. Justino Mártir fala de um "ensino humano" obtido a partir da "semente da razão (σπέρμα τοῦ λογου) que é inata em toda a raça humana" e de um "conhecimento [espiritual] (γνῶσις) e visão (θεωρία)" que vem a nós através de Cristo.[1] Tertuliano tem um tratado separado sobre o "testemunho da alma" e se refere a um conhecimento de Deus a partir das obras da criação e outro, mais completo, conhecimento pela ação de homens cheios do

[1] Irineu, *Apology*, II, 8, 10, 13.

Espírito, e Irineu repetidamente se expressa ao longo das mesmas linhas.[2] Agostinho reconhece uma revelação de Deus na natureza,[3] mas, ao lado da razão, coloca autoridade e fé,[4] que, sozinha, conduz ao verdadeiro conhecimento de Deus.[5] Na obra de João de Damasco,[6] essa distinção já tinha o caráter de dogma. Também a distinção posterior da teologia natural em "inata" e "adquirida" pode ser encontrada nos autores cristãos mais antigos. Tertuliano recorre ao testemunho interno da alma e à contemplação das obras de Deus. Agostinho afirma expressamente que Deus pode ser conhecido a partir das coisas que são visíveis,[7] mas se refere especialmente à autoconsciência e ao autoconhecimento como o caminho para a verdade eterna.[8] João de Damasco já coloca claramente lado a lado o conhecimento inato e o conhecimento adquirido de Deus.

REVELAÇÃO "NATURAL" E "SOBRENATURAL"

Levou tempo, entretanto, para se definirem os limites entre os dois tipos de revelação. Por um longo tempo, os pensadores cristãos ainda tentaram provar os dogmas cristãos a partir da natureza e da razão. Dessa forma Agostinho (em *The Trinity*) tentou, *a posteriori,* provar a doutrina da Trindade, Anselmo (*Cur deus homo?*) as doutrinas da encarnação e da satisfação, e Alberto, o Grande, e Tomás de Aquino a doutrina da criação.[9] O mais radical a esse respeito foi Raymond de Sabunde que, em seu *Liber natural sive creaturarum,* mais tarde equivocadamente chamado de *Theologia naturalis,*[10] tentou construir toda a doutrina cristã de fé a partir da natureza humana, sem a ajuda da Escritura e da tradição e sem usar o método escolástico. Mas essa argumentação racional ainda não era mais do que uma forma de ajuda que veio depois do fato. Os dogmas cristãos foram estabelecidos *a priori* com base na revelação. "A crença nas coisas invisíveis é assistida pelas coisas que foram feitas".[11] O conhecimento que podia ser obtido pela natureza foi, por essa razão, restrito a certos "artigos mistos", que focalizavam os três termos *Deus, virtude* e *imortalidade.*[12] No escolasticismo, porém, a distinção entre teologia natural e sobrenatural se tornou cada vez mais rigorosa e transformou-se em um contraste absoluto. Como resultado da revelação natural, só se pode obter uma certa quantidade de conhecimento rigorosamente científico.[13]

---

[2] Tertuliano, *Apology,* II,18; Irineu, *Against Heresy,* II, 6, 9, 28; III, 24; IV, 6.

[3] Agostinho, *The Literal Meaning of Genesis,* IV, 32; *City of God,* VIII, 11; XIX, 1.

[4] Agostinho, *Against the Academics,* III, 20; *The Profit of Believing,* 11.

[5] Agostinho, *Confessions,* V, 5; VIII, 26; *City of God,* X, 29.

[6] João de Damasco, *Exposition of the Orthodox Faith,* I, c. 1, V.

[7] Agostinho, *The Literal Meaning of Genesis,* IV, 32.

[8] Agostinho, *Of True Religion,* 72; *The Teacher,* 38; *On the Trinity,* IV, 1.

[9] Para Alberto Magno, veja A. Stöckl, *Philosophie des Mittelalters,* 3 vols. (Mainz: Kircheim, 1864-66), II, 384ss.; Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles,* II, 15ss.

[10] Raymond de Sabunde, *Theologia Naturalis seu liber creaturarum* (Stuttgart: Bad Cannstatt, Frommann, 1966); fac-símile da edição de J. Sighart (Sulzbach, 1852); cf. O. Zöckler, *Theologia naturalis* (Frankfurt a. M.: Heyder & Zimmer, 1860), 33.

[11] P. Lombard, *Sentences,* I, dist. 3.6; cf. 2.1.

[12] Aquino, *Summa contra Gentiles,* livros I – 3.

[13] Aquino, *Summa Theol.,* II, 2, q. 1, art. 5; cf. Belarmino, IV, 277ss., *Controversiis.*

Tomás de Aquino estava tão seguro disso que questionou se, sendo esse o caso, a aceitação dessas verdades naturalmente conhecidas não perdiam todo o seu mérito. Crer, afinal, é algo meritório somente se não se tratar de conhecimento, mas de um ato de aceitação como verdade com base na autoridade, um ato do intelecto motivado por uma moção da vontade, que é movida pela graça. A resposta a essa pergunta sobre o mérito é que conhecer, de fato, diminui a natureza da fé (*ratio fidei*), mas que sempre permanece no crente a natureza do amor (*ratio charitatis*), *i.e.*, a disposição, com base na autoridade de Deus, de consistentemente aceitar como verdade aquilo que é conhecido (à parte da fé).[14] Além disso, essa disposição para crer nos artigos mistos com base na autoridade continua sendo necessária por motivos especiais. Adicionado pela revelação sobrenatural a esse conhecimento obtido através da natureza e da razão está o conhecimento dos mistérios, mas esse conhecimento posterior é baseado exclusivamante na autoridade e é e continua sendo, do começo ao fim, uma questão de fé. Os mistérios do Cristianismo pertencem a uma ordem que não é incidentalmente sobrenatural (como resultado do pecado), mas é intrínseca e estritamente sobrenatural para todo ser humano, até mesmo para os seres humanos sem pecado, e até mesmo para os anjos, e podem, portanto, ser conhecidos somente pela revelação. Esse ensino particularmente católico romano será discutido mais adiante, no capítulo que trata da revelação especial. Mas já devemos observar aqui que, na teologia católica, conhecimento e crença, razão e autoridade, revelação natural e sobrenatural, ocorrem de forma dualista, lado a lado. Roma, por um lado, reconhece as reivindicações do racionalismo na esfera da revelação natural e condena o sobrenaturalismo excessivo que também nos artigos mistos considera o conhecimento possível apenas pela revelação. Por outro lado, na esfera dos mistérios ela adere tão rigorosamente quanto possível ao sobrenaturalismo e condena todo racionalismo que, nos dogmas, tenta *a priori* ou *a posteriori* livrar-se da autoridade e da fé e tenta convertê-las em conhecimento. Ela rejeita tanto Tertuliano quanto Orígenes e condena o tradicionalismo de Bonald tanto quanto o racionalismo de Hermes. De acordo com o Concílio Vaticano [I], a Igreja Católica Romana confessa que "Deus [...] pode ser conhecido com certeza pela luz natural da razão humana a partir das coisas criadas", mas que é do agrado de Deus "revelar a si mesmo e aos decretos eternos de sua vontade à humanidade de um outro modo, sobrenatural".[15]

A Reforma assumiu essa distinção entre revelação natural e sobrenatural ao mesmo tempo em que, em princípio, atribuiu um significado muito diferente a ela. Os reformadores, de fato, admitiam uma revelação de Deus na natureza. Mas a mente humana foi tão obscurecida pelo pecado que os seres humanos não podem conhecer e entender corretamente essa revelação. Portanto, foram necessárias duas coisas: (1) que Deus novamente incluísse, em uma revelação

[14] Aquino, *Summa Theol.*, II, 2, q. 2, art. 9, 10.

[15] Vatican Council I, sessão III, "Dogmatic Constitution *Dei Filius*, On the Catholic Faith", c. 2; in *Documents of Vatican Council I (1869-1870)*, trad. John F. Broderick (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1971), 37-52.

especial, aquelas verdades que, por si mesmas, podem ser conhecidas através da natureza; (2) que os seres humanos, para novamente perceberem Deus na natureza, primeiro tinham de ser iluminados pelo Espírito de Deus. Objetivamente, a revelação especial de Deus na Sagrada Escritura, que foi chamada por Calvino de óculos, foi necessária para que os seres humanos entendessem a revelação geral de Deus na natureza. Subjetivamente, os olhos da fé foram necessários aos seres humanos para que eles vissem Deus também nas obras de suas mãos.

Igualmente importante foi a mudança introduzida pela Reforma na forma pela qual a revelação sobrenatural era vista. A revelação sobrenatural, em primeiro lugar, não significava que ela pertencia a uma outra ordem e excedia até mesmo o intelecto dos seres humanos sem pecado e dos anjos. Em vez disso, essa revelação era sobrenatural primariamente porque ela excedia em muito os pensamentos e desejos de seres humanos caídos em pecado. Portanto, na Reforma, a teologia natural perdeu sua autonomia racional. Ela não foi mais tratada separadamente, mas incorporada na doutrina da fé cristã.[16] Houve vários fatores, entretanto, que impediram o desenvolvimento e a completa aplicação desse princípio reformado. Por um lado, houve excesso. O anabatismo rejeitou completamente a ordem natural e tentou, de modo revolucionário, estabeler um reino do céu na terra. Os socinianos rejeitaram completamente a teologia natural e inferiram todo o conhecimento de Deus a partir da revelação.[17] Lutero, por sua oposição à doutrina escolástica ("as coisas da natureza permanecem incólumes") chegou ao ponto em que negou a Aristóteles, à razão e à filosofia todo o direito de falar sobre assuntos teológicos e chamou a razão de pedra de tropeço em assuntos religiosos.[18] Os luteranos rigorosos seguiram o mestre, e a *Formula Concordiae,* embora reconhecendo que "a razão humana ou o intelecto natural do homem conservou uma vaga ideia desse conhecimento, que é de Deus, e conserva alguma partícula dessa lei", enfatiza tão unilateralmente a obscuridade e a impotência do homem natural em questões de religião que o vínculo entre a revelação geral e a revelação especial é quebrado. Em "assuntos espirituais como os que pertencem à conversão e à regeneração" um ser humano não é mais do que uma "pedra, um tronco ou lodo".[19]

A reação a isso foi inevitável. No anabatismo e no socinianismo, o sobrenaturalismo excessivo transformou-se em racionalismo. Lutero, na medida em que não pôde mais negar à razão toda compreensão e discernimento, foi levado a fazer uma clara distinção entre o espiritual e o secular, o celestial e o terreno, o

[16] U. Zwínglio, *Commentary on True and False Religion,* org. S. M. Jackson e C. N. Heller (Durham, N. C.: Labyrinth Press, 1981), §3, "God"; J. Calvino, *Institutes of the Christian Religion,* I, i-v; A. Polanus, *Syst. Theol.,* I, 10; P. Vermigli, *Loci Comm.,* loc. 2.

[17] *The Racovian Catechism,* trad. Thomas Rees (Londres: Longman, Hurst, Rees, Orme e Brown, 1818), 92.46-49; cf. O. Fock, *Der Socinianismus* (Kiel: C. Schröder, 1847), 307ss.

[18] Köstlin, *Theology of Luther,* trad. Charles Hays, 2 vols. (Filadélfia: Lutheran Publication Society, 1897), II, 287ss. C. E. Luthhardt, *Die Ethik Luthers,* 2ª. ed. (Leipzig: Dörffling & Franke, 1875), 14ss.; D. F. Strauss, *Die Christliche Glaubenslehre,* 2 vols. (Tübingen: C. F. Osiander, 1840-41), I, 311ss.

[19] J. T. Müller, *Die Symbolischen Bücher des evangelisch-lutherschen Kirche,* 5ª. ed. (Gütersloh: Bertelsmann, 1882), 589, 594.

eterno e o temporal. Seguindo seu exemplo, os teólogos luteranos fizeram uma distinção entre "dois hemisférios, um dos quais é inferior, e o outro, superior". Nas coisas terrenas, a razão ainda é livre e capaz de produzir muito bem: em seus domínios, ela é, em certa medida, autoconfiante e independente da fé.[20] Calvino tampouco, embora por causa de sua teoria da graça comum estivesse em uma posição muito mais favorável que Lutero, nem sempre foi bem-sucedido em transcender a antiga dicotomia dualista entre revelação natural e sobrenatural.[21] Como resultado, a razão novamente alcançou uma certa autoridade ao lado da fé. Parecia que a razão nem sempre tinha de ser guiada pela fé e era, de fato, mesmo que fosse em uma pequena e indiferente área da vida, livre e independente. Com seu direito sendo garantido – ou pelo menos não seriamente contestado – a razão usou isso em seu próprio proveito e gradualmente expandiu seus domínios. Primeiro em questões civis, depois na ciência, logo também na filosofia, a razão se elevou a uma posição ao lado e contrária à fé. Alsted, que publicou uma "teologia natural" independente (1615), relacionou com o seu conteúdo sete dogmas: Deus existe; devemos amá-lo acima de todas as coisas; devemos viver uma boa vida; não devemos fazer a outros aquilo que não queremos que façam conosco; devemos dar a cada um aquilo que lhe é devido; ninguém deve ser injustiçado; há mais valor no bem comum do que no bem privado.[22] Muitos teólogos reformados acompanharam essa tendência, especialmente quando a filosofia cartesiana ganhou mais influência.[23]

Como resultado do deísmo inglês e do racionalismo alemão, a teologia "natural" ou "racional" aumentou tanto seu poder e prestígio que rejeitou a religião revelada como totalmente desnecessária. Herbert de Cherbury (1581-1648) dedicou cinco artigos ao conteúdo da religião natural: que Deus é supremo; que ele deve ser adorado; que a virtude é a parte principal de sua adoração; que devemos nos angustiar por causa de nossos pecados e nos voltarmos para ele; que, de dentro da bondade e da justiça de Deus, recompensa e punição são concedidas, seja nesta vida ou na próxima.[24] Mas, depois de ter banido a religião revelada, a própria teologia natural foi censurada. Kant afirmou em sua *Critique of Pure Reason* que ela é restrita aos fenômenos da percepção do sentido e não pode penetrar o supersensível nem o sobrenatural. A história das religiões demonstrou que uma religião puramente natural não existe em nenhum lugar e que todas as religiões são positivas (concretas). O criticismo bíblico corroeu a revelação sobrenatural e apagou os limites entre ela e a revelação natural. Uma convicção comum surgiu, portanto, de que para que nós obtenhamos algum conhecimento de Deus, devemos encontrar um outro caminho, que não seja a razão e a prova científica, *viz.*, o caminho da fé, ou da experiência moral ou da fantasia. A teologia e a religião natural, e, consequentemente, também

[20] J. Köstlin, *Theology of Luther,* II, 244ss.; H. F. F. Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Church,* trad. Charles A. Hay e Henry E. Jacobs, 5ª. ed. (Filadélfia: United Lutheran Publishing House, 1899), 192ss.

[21] J. Calvino, *Institutes,* II, 2, 12, 13.

[22] Alsted, *Praecognitia Theol.,* 37-114.

[23] Cf. J. I. Doedes, *Inleiding tot de Leer van God* (Utrecht: Kemink, 1880), 200ss.

[24] G. V. Lechler, *Geschichte des Englischen Deismus* (Stuttgart: J. G. Cotta, 1841), 42.

a revelação natural, perderam seu valor. As provas para a existência de Deus, da alma e da imortalidade foram abandonadas e banidas da dogmática. Pierson chegou a declarar que a educação em teologia natural nas universidades nacionais era um desperdício dos recursos nacionais.[25] No entanto, na lei da educação superior,[26] sob o título de história da doutrina de Deus e de filosofia da religião, o assunto foi novamente incluído. O Professor Doedes, que rejeitou a teologia natural em sua *Encyclopedia,* realmente voltou a ensiná-la em sua *Introduction to the Doctrine of God* (1880) e *The Doctrine of God* (1871) (holandês). Tudo aponta para o fato – como será mostrado quando falarmos a respeito de Deus – de que as provas para a existência estavam novamente ganhando valor. A sólida ideia inerente à velha teologia natural está gradualmente ganhando maior reconhecimento.

TODA REVELAÇÃO É SOBRENATURAL

[86] A Escritura, embora conheça uma ordem natural estabelecida, no caso da revelação, não faz distinção entre revelação "natural" e "sobrenatural". Ela usa os mesmos termos para ambas: גלה, φανερούν e ἀποκάλυπτειν para a revelação natural (*e.g.,* Jó 12.22; 33.16; 36.10; Rm 1.18, 19). Nösgen[27] estava, portanto, errado quando se opôs a dar à revelação de Deus na natureza o nome de "revelação". Realmente, de acordo com a Escritura, toda revelação, inclusive na natureza, é sobrenatural. A palavra em si nada diz sobre o modo pelo qual algo é revelado, mas apenas comunica que algo que estava escondido vem à luz. Na área da religião, isso indica que Deus tem uma vida independente que é distinta da natureza e agora, de uma forma ou de outra, apresenta-se diante dos olhos de suas criaturas racionais. Estritamente falando, portanto, só podem falar em revelação aqueles que reconhecem uma "ordem acima dessa ordem natural", uma ordem sobrenatural, e todo aquele que emprega a palavra nesse sentido é um "sobrenaturalista", mesmo que só admita uma revelação que ocorre "naturalmente". A distinção entre uma revelação natural e uma sobrenatural não é derivada da ação de Deus, que se expressa tanto em uma revelação quanto em outra, mas do modo pelo qual a revelação ocorre, *viz.,* "através" ou "provindo de além" desta ordem natural. Em sua origem, toda revelação é sobrenatural. Deus está sempre trabalhando (Jo 5.17).

Essa obra externa de Deus começa com a criação. A criação é a primeira revelação de Deus, o início e o fundamento de toda a revelação subseqüente. O conceito bíblico de revelação está arraigado no de criação.[28] Deus primeiro apareceu externamente diante de suas criaturas na criação e se revelou a elas.

[25] A. Pierson, *Eene Levensbeschouwing,* 2 vols. (Haarlem: Kruseman & Tjeenk Willink, 1875), 83.

[26] Nota do organizador: Bavinck está se referindo aqui à lei parlamentar holandesa de 1876 a respeito da educação superior, que estabeleceu departamentos não-confessionais de estudos religiosos em todas as universidades públicas da Holanda.

[27] D. F. Nösgen, "Wesen und Umfang der Offenbarung nach dem Neuen Testament", *Beweis des Glaubens* 26 (1890): 416-17.

[28] G. F. Oehler, *Theology of the Old Testament,* trad. Ellen D. Smith e Sophia Taylor (Edimburgo: T. & T. Clark, 1892-93), 21.

Ao criar o mundo por sua palavra e dar-lhe vida através de seu Espírito, Deus delineou os contornos básicos de toda a revelação subseqüente. Mas imediatamente associada ao evento da criação está a ação da providência. Esse, também, é um poder onipotente e onipresente e um ato de Deus. Tudo o que existe e acontece é, em um sentido real, uma obra de Deus e, para o devoto, uma revelação de seus atributos e perfeições. É assim que a Escritura enxerga a natureza e a história. Criação, sustentação e governo formam uma revelação permanente e singularmente poderosa de Deus. Nenhum conjunto de poesias sobre a natureza superou ou sequer se igualou ao de Israel.[29] Para o crente, tudo na natureza fala de Deus. Os céus proclamam a glória de Deus, e o firmamento anuncia as obras das suas mãos. A voz de Deus é como grandes águas. Essa voz despedaça os cedros; ela ribomba em um trovão e uiva no furacão. A luz é sua vestimenta; os céus, sua cortina; as nuvens, sua carruagem. Seu sopro cria e renova a terra. Ele faz chover e faz seu sol brilhar sobre justos e injustos. Erva e forragens, chuva e estiagem, anos frutíferos e estéreis, de fato, todas as coisas acontecem não por acaso, mas por sua mão paternal. A interpretação bíblica da natureza e da história é religiosa e, portanto, também sobrenatural.

Para a Escritura, a religião e a revelação sobrenatural estão muito intimamente relacionadas. Ela fala dessa revelação não somente depois, mas também antes da queda. A relação Deus/ser humano no estado e integridade é descrita como sendo de contato e associação pessoal. Deus fala com os seres humanos (Gn 1.28-30), dá a eles mandamentos que eles não conheceriam através da natureza (Gn 2.16), e, como por sua própria mão, traz para o homem uma mulher para ser sua ajudadora (Gn 2.22). A aliança das obras (*foedum operum*) não é uma aliança da natureza (*foedus naturae*) no sentido de que surge de uma propensão humana natural, mas é um fruto da revelação sobrenatural. E, como a aliança das obras nada mais é do que a forma de religião adequada a seres humanos criados à imagem de Deus que ainda não tinham alcançado seu destino, podemos [seguramente] dizer que a Escritura não concebe a religião pura sem a revelação sobrenatural. O sobrenatural não é estranho à natureza humana, nem à natureza das criaturas: ele pertence, por assim dizer, à essência da humanidade. Os seres humanos são imagens de Deus e semelhança de Deus e, através da religião, mantêm uma relação direta com Deus. A natureza dessa relação implica que Deus pode se revelar objetiva e subjetivamente aos seres humanos, criados à sua imagem. Não há religião sem tradição, dogma e culto, e cada uma dessas realidades está entrelaçada com o conceito de revelação. Todas as religiões, reconhecidamente, são concretas e baseadas não somente na revelação natural, mas também na (real ou suposta) revelação sobrenatural. E todos os seres humanos, por natureza, reconhecem o sobrenatural. O naturalismo, assim como o ateísmo, é uma invenção da filosofia, mas não tem apoio na natureza humana. Desde que a religião seja parte integrante da essência de nossa humanidade, os seres humanos são e serão sobrenaturalistas. Todos os crentes,

[29] A. Pierson, *Geestelyke Voorouders*, 5 vols. (Haarlem: H. D. Tjeenk Willink, 1887), I, 389ss.

independentemente de sua persuasão particular, embora possam ser naturalistas em sua cabeça, são sobrenaturalistas em seu coração.

Aqueles que desejam banir o sobrenatural da religião e, portanto, de suas próprias orações, de sua comunhão com Deus, estão matando a própria religião. Pois a religião pressupõe real semelhança e comunhão com Deus e é completamente sobrenatural. Ela é inseparável da crença de que Deus está acima da natureza e de que pode fazer com ela o que quiser; que ele faz com que a ordem natural seja útil à ordem moral, os reinos do mundo ao reino dos céus, a natureza (φύσις) ao *ethos*. Portanto, foi corretamente dito que a oração por um coração puro é tão sobrenaturalista quanto a oração por um corpo saudável (Pierson). O teísta que quer ser verdadeiramente teísta e nega a revelação sobrenatural de maneira nenhuma ficará só nessa negação. Ou ele volta para o deísmo ou para o panteísmo, ou tem de seguir adiante e abraçar também a possibilidade de revelação sobrenatural. Pois nem uma só religião pode se confinar às verdades abstratas da religião natural. A única verdade alternativa para o reconhecimento do sobrenatural, portanto, não é o deísmo racionalista, mas o naturalismo, *i.e.*, a crença de que não há um poder mais elevado além daquele que é imanente na presente ordem natural e que se revela [ali]. Mas, nesse caso, perde-se toda a garantia para a crença no triunfo do bem, na vitória final do reino de Deus, no poder da ordem moral mundial. Pois o bem, a verdade, a ordem moral mundial e o reino de Deus são assuntos que não têm poder para se concretizarem por si mesmos. A esperança de que os seres humanos os trarão à supremacia e produzirão o poder da verdade é diariamente golpeada por desapontamentos. Seu triunfo é assegurado somente se Deus for um ser pessoal onipotente que, em face de toda oposição, levar toda a criação ao objetivo que ele tem em mente. A religião, a moralidade, o reconhecimento de um destino para a humanidade e para o mundo, a crença no triunfo do bem, uma visão de mundo teísta, a crença em um Deus pessoal, tudo isso está inseparavelmente ligado ao sobrenaturalismo. Em resumo: a ideia de Deus e a ideia de religião envolvem a ideia de revelação.[30]

A revelação sobrenatural não pode, entretanto, ser igualada à revelação imediata. A distinção entre revelação mediada e imediata tende, em diferentes períodos, a ser entendida em sentidos diferentes. No passado, uma revelação era chamada imediata se ela chegava àquele que a recebia sem um intermediário, e era chamada de mediada quando era transmitida por anjos ou por outros seres humanos.[31] Como a revelação usualmente veio aos profetas e apóstolos em pessoa, mas a nós somente através de seus escritos, a primeira, como revelação imediata, poderia ser contrastada com a segunda, como revelação mediada. Nos escritos dos teólogos racionalistas e modernistas, esses termos geralmente adquiriram um significado totalmente diferente, aumentando, assim, a confusão na

[30] A. Pierson, *Gods Wondermacht en ons Geestelijke Leven* (Haarlem: H. D. Tjeenk Willink, 1887), 10ss., 36ss.; James Orr, *The Christian View of God and the World* (Grand Rapids: Kregel, 1989 [3ª. ed., 1887]); cf. Rauwenhoff, *Wijsbegeerte van de Godsdienst* (Leiden: Brill & Van Doesburgh, 1873), 530ss.

[31] Witsius, *Miscellaneorum Sacrororum libri quatro* (Herborn: Joh. Nicolai Andreae, 1712), I, 16.

interpretação da revelação.[32] Em um sentido estrito, não há revelação imediata nem na natureza nem na graça. Deus sempre usa um meio – seja tomado de entre as criaturas ou escolhido livremente – pelo qual se revela aos seres humanos. Por sinais e símbolos, Ele faz com que sua presença seja sentida entre eles; por atos, Ele proclama seus atributos; por discurso e pela linguagem Ele faz conhecidas a eles sua vontade e sua mente. Até mesmo nos casos em que Ele se revela internamente na consciência humana, através de seu Espírito, essa revelação sempre ocorre orgânica e, portanto, mediatamente. A distância entre o Criador e a criatura é grande demais para que os seres humanos percebam Deus diretamente. O finito não é capaz de conter o infinito (*finitum non est capax infiniti*).

Se no estado de glória haverá uma visão de Deus com respeito ao seu ser (*visio Dei per essentiam*) é algo que só poderemos examinar mais tarde. Mas, nessa dispensação, toda revelação é mediada. Nenhuma criatura pode ver ou entender Deus como ele é e como ele fala em si mesmo. A revelação, portanto, é sempre um ato de graça: nela, Deus condescende a encontrar sua criatura, uma criatura feita à sua imagem. Toda revelação é antropomórfica, um tipo de humanização de Deus. Ela sempre ocorre em certas formas, em modos específicos. Na revelação natural, seus pensamentos divinos e eternos foram depositados em criaturas de uma forma adequada à criatura, de forma que podiam ser entendidas pelo processo humano de pensamento. E, na revelação sobrenatural, Ele se liga ao espaço e ao tempo, adota a linguagem e os discursos humanos e faz uso de meios humanos (Gn 1.28; 2.16s., 21s; 3.8s.). E, através desses meios, os seres humanos entenderam Deus tão claramente quanto a pessoa devota agora percebe o discurso de Deus na natureza. Assim como a revelação de Deus na natureza e na história é impossível e enganosa para o crente, assim também a revelação sobrenatural no curso da qual Deus usa meios extraordinários, mas para os quais ele também abre os olhos das pessoas de uma forma especial. Portanto, no estado de integridade, de acordo com o ensino da Escritura, a revelação natural e a sobrenatural andavam juntas. Elas não eram opostas, mas complementares. Ambas eram mediadas e limitadas a certas formas. Ambas eram baseadas na ideia de que Deus, em sua graça, condescende aos seres humanos e se acomoda a eles. E os modos de ambas são que Deus faz sentir sua presença, faz com que sua voz seja ouvida, e suas obras sejam vistas. Desde o início, por teofanias, palavra e ato, Deus se fez conhecido às pessoas.

Mas é notável que o pecado, que entrou no mundo através dos primeiros seres humanos, não produza mudanças no fato da revelação em si. Deus continua a se revelar, Ele não se retirou. Antes de tudo, ao longo de toda a Bíblia, somos ensinados sobre a revelação geral. A revelação de Deus começou na criação e continua na sustentação e no governo de todas as coisas. Ele se revela na natureza ao nosso redor, exibe nela seu eterno poder e divindade, e, em bênçãos e juízos, alternadamente mostra sua bondade e sua ira (Jó 36; 37; Sl 29; 33.5; 65;

[32] R. Rothe, *Zur Dogmatik*, 2ª. ed. (Gotha: Perthes, 1869), 55ss., 64ss.; F. Nitzsch, *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik*, 3ª. ed., prep. por Horst Stephan (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1902), 163ss.

67.7; 90; 104; 107; 145; 147; Is 59.17-19; Mt 5.45; Rm 1.18; At 14.16-17). Ele se revela na história das nações e das pessoas (Dt 32.8; Sl 33.10; 67.4; 115.16; Pv 8.15, 16; At 17.26; Rm 13.1). Ele também se revela no coração e na consciência de cada indivíduo (Jó 32.8; 33.4; Pv 20.27; Jo 1.3-5, 9, 10; Rm 2.14, 15; 8.16). Essa revelação de Deus é geral, perceptível como tal e inteligível a todo ser humano. A natureza e a história são o livro da sabedoria e da onipotência de Deus, de sua bondade e de sua justiça. Todas as pessoas, em certa medida, reconhecem essa revelação. Até mesmo a idolatria pressupõe que o "poder" e a "divindade" de Deus se menifestam nas criaturas. Os filósofos, os cientistas naturais e os historiadores geralmente falam em palavras admiráveis sobre essa revelação de Deus.[33] Essa revelação geral foi, em todos os tempos, aceita unanimemente e defendida na teologia cristã.[34] Ela foi particularmente defendida e altamente valorizada entre os teólogos reformados.[35]

Mas, de acordo com a Escritura, essa revelação geral não é puramente natural: ela também contém elementos sobrenaturais. A revelação que ocorreu imediatamente depois da queda tem caráter sobrenatural (Gn 3.8ss.) e, através da tradição, tornou-se possessão da humanidade. Por um longo tempo, o conhecimento original e o serviço de Deus permaneceram intactos, em um estado mais ou menos puro. Caim recebeu graça superior à justiça, e até mesmo se tornou o pai de uma linhagem que deu ímpeto à cultura (Gn 4). A aliança que, depois do dilúvio, foi feita com Noé, e, nele, com toda a raça humana, é uma aliança da natureza, contudo não mais natural, mas fruto de uma graça sobrenatural não-obrigatória (Gn 8.21, 22; 9.1-17). A Escritura repetidamente menciona os milagres que Deus realizou diante dos olhos dos pagãos (no Egito, em Canaã, Babel, *etc.*), e revelações sobrenaturais que foram dadas a não-israelitas (Gn 20; 31.24; 40; 41; Jz 7; Dn 2.4ss., *etc.*). As religiões pagãs, consequentemente, não repousam somente sobre o reconhecimento da revelação de Deus na natureza, mas, muito certamente, também sobre elementos que, desde os tempos mais antigos, foram preservados da revelação especial pela tradição, muito embora essa tradição, em geral, já não fosse pura. E nem mesmo uma operação de forças sobrenaturais no mundo pagão é *a priori* impossível ou mesmo improvável. Pode haver verdade no apelo às revelações, um apelo que é comum a todas as religiões. De modo inverso, nem tudo o que pertence à área da graça especial é, estritamente falando, sobrenatural. Longos períodos se

[33] *E.g.*, Xenofonte, *Memorabilia*, I, 4, 5; Cícero, *The Nature of the Gods*, II, 2; *idem*, *On Divination*, II, 72; cf. para os praticantes de ciência, O. Zöckler, *Gottes Zeugen im Reich der Natur* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1881): K. A. Kneller, *Das Christenthum und die Vertreter der neueren Naturwissenschaft* (Freiburg im B.; St. Louis, Mo: Herder, 1903). Uma tradução inglesa por T. M. Kettle, *Christianity and the Leaders of Modern Science* foi publicada em 1911 por B. Herder (Londres, St. Louis), e reimpressa em 1995 por Real-View Books, Fraser, Mich.

[34] Irineu, *Against Heresies*, II, 6; Tertuliano, *Against Marcion*, I, 10; Agostinho, *City of God*, 8, 9ss., 19, 1; *The Trinity*, 4, 20; João de Damasco, *The Ortodox Faith*, I, 1 e 3; Aquino, *Summa contra Gentiles*, 1 – 3; *idem*, *Summa Theol.*, 1, q. 2; cf. H. Denzinger, *Vier Bücher von der religiösen Erkenntniss.*, 2 vols. (1856; reimpresso, Frankfurt/M.: Minerva-Verlag, 1967), II, 27-45.

[35] J. Calvino, *Institutes*, I, iv; cf. A. Schweizer, *Die Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche* (Zünch: Orell, Fussli, 1847), I, 241ss.; H. Heppe, *Reformed Dogmatics* rev. e org. por Ernst Bizer e trad. por G. T. Thomson (1950; reimpressão, Grand Rapids: Baker, 1978), 1ss.; J. H. Scholten, *De Leer der Hervormde Kerk*, 2ª. ed., 2 vols. (Leiden: P. Engels, 1850-51), I, 304-26; J. I. Doedes, *Inleiding tot de Leer van God* (Utrecht: Kemink, 1876), 107-252.

passaram na história de Israel, muitos dias e anos na vida de Jesus, e, da mesma forma, na vida dos apóstolos, nos quais nenhuma revelação sobrenatural ocorreu e que, contudo, formam uma parte importante da história da revelação. Quando Jesus prega o evangelho ao pobre, isso não tem menos peso do que quando ele cura os enfermos e ressuscita os mortos. Sua morte, que parece "natural", não é menos importante que seu nascimento sobrenatural. Portanto, a distinção entre revelação natural e sobrenatural não é idêntica à distinção entre revelação geral e revelação especial. Para descrever a dupla revelação que serve de base para as religiões pagãs e a religião da Escritura, a segunda distinção é preferível à primeira.

A REVELAÇÃO GERAL É INSUFICIENTE

[87] Por várias razões, porém, essa revelação geral não é suficiente. Nesse ponto, também, os teólogos cristãos são unânimes. Contra os gnósticos, Irineu afirma o caráter limitado do conhecimento humano, enquanto Justino Mártir, Tertuliano, Lactâncio, Arnobius e outros descrevem a fraqueza da razão em cores vivas.[36] Agostinho não nega que, entre os pagãos, também há alguma verdade que pode ser usada de modo proveitoso pelos cristãos,[37] mas, para ele, a filosofia não é o caminho verdadeiro para a salvação. Ela só pode ensinar a uns poucos, e esses poucos só podem ensinar um pouco.[38] Ela conhece o objetivo, mas não o caminho que leva a ele.[39] Ela geralmente leva as pessoas a extraviar-se e suprime a verdade em injustiça (*The Trinity* 13, 24), não a busca piedosamente (*Conf.* 5, 4), carece do amor que é necessário para o conhecimento da verdade (*City of God* 9, 20), e é impedida, por seu próprio orgulho, de adquirir o conhecimento da verdade, pois somente a humildade é o caminho para a vida.[40] Portanto, outro caminho para a verdade é necessário, *viz.*, o caminho da autoridade.[41] Tomás de Aquino afirma a necessidade de revelação até mesmo para os artigos mistos, também conhecidos à razão.[42] A Igreja Católica Romana já afirmou a insuficiência da teologia natural no prefácio do Catecismo Romano e no Concílio Vaticano [I], seção III, capítulo 2, sobre a revelação, e cânones 2, 2-4. Os teólogos protestantes concordam com os católicos sobre a insuficiência da revelação geral.[43] Em tempos antigos, a suficiência da revelação geral e da religião natural baseada nela foi ensinada somente pelos pelagianos, que adotavam um caminho triplo para a salvação, *viz.*, a lei da natureza, a lei de Moisés e a lei de Cristo. Na igreja cristã, sempre houve um número de teólogos que sustenta uma posição mais favorável em relação aos pagãos e até mesmo a possibilidade de sua salvação, como Justino, Clemente de

[36] Justino Mártir, em sua introdução ao seu *Dialogue with Trypho;* Tertuliano, *A Treatise on the Soul,* 1; Lactâncio, *The Divine Institutes,* III, 1; IV, 1; Arnobius, *Against the Heathen,* I, 38; II, 6.

[37] Agostinho, *On Christian Doctrine,* II, 60.

[38] *Idem, On the Trinity,* XIII, 12; *City of God,* XII, 20; *The Usefulness of Belief,* X, 24.

[39] *Idem, Confessions,* V, 5; VII, 26; *City of God,* X, 29.

[40] *Idem, On the Trinity,* XIII, 24; *Confessions,* V, 4; *City of God,* II, 7; IX, 20.

[41] *Idem, On True Religion,* c. 24; *On the Morals of the Catholic Church,* I, 2.

[42] Aquino, *Summa Theologica,* I, q. (1) art. 1; *idem, Summa contra Gentiles,* I, 4.

[43] J. Calvino, *Institutes,* I.v.11; I,vi; Heidegger, *Corpus Theol.* I §9-13; Trigland, *Antapologia,* c. 17; J. C. Owen, *Theologoumena,* I, c. 6; Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* 1 q. 4; B. de Moor, *Theol. Christ.,* I, 61ss.

Alexandria, Erasmo, Zwínglio e outros.[44] Via de regra, porém, sua interpretação estava baseada não na doutrina da suficência da revelação geral, mas na premissa de que Deus também estava agindo com sua graça especial entre os pagãos, nesta vida ou na futura. Em contraste, a total suficiência da revelação geral e da religião natural foi ensinada no século 18 pelos deístas e racionalistas, como Cherbury, Tindal, Collins, Rousseau, Kant e outros.[45]

Sobre a insuficiência da revelação geral, entretanto, raramente pode haver alguma dúvida. Em primeiro lugar, isso fica evidente pelo fato de que essa revelação no máximo nos fornece conhecimento da existência de Deus e de alguns de seus atributos, tais como a bondade e a justiça, mas nos deixa absolutamente alheios à pessoa de Cristo, que é o único caminho para o Pai (Mt 11.27; Jo 14.6; 17.3; At 4.12). A revelação geral, portanto, é insuficiente para os seres humanos como pecadores: ela nada sabe sobre a graça e o perdão e, frequentemente, é uma revelação da ira (Rm 1.18-20). A graça e o perdão, que, para os seres humanos caídos, têm de ser o conteúdo primário da religião, são atos da boa vontade de Deus, não da natureza e da necessidade. A revelação geral pode, no máximo, comunicar certas verdades, mas não comunica fatos, nem história e, portanto, nada muda na existência. Ela de alguma forma ilumina a mente e restringe o pecado, mas não regenera a natureza de seres humanos caídos e do mundo. Ela pode instilar temor, mas não confiança e amor.[46]

Em segundo lugar, o conhecimento que a revelação geral pode oferecer não é apenas escasso e inadequado, mas também incerto, consistentemente misturado com erro e, para a grande maioria das pessoas, inatingível. A história da filosofia tem sido a história de sistemas que rompem uns com os outros e acabam terminando entre os gregos, no ceticismo; nos tempos medievais, no nominalismo e, hoje, entre muitos, no agnosticismo. As verdades mais necessárias à religião (a existência de Deus; a origem e o destino da humanidade e do mundo; pecado e perdão; recompensa e punição) são alternadamente ensinadas e combatidas. Sobre todos esses assuntos, nenhuma certeza adequada pode ser obtida na filosofia. Cícero, portanto, corretamente pergunta: "Todo filósofo eminentemente competente e sério não se confessa ignorante de muitas coisas e que – ainda mais – ainda há muitas coisas a serem aprendidas por ele?".[47] Mas, mesmo que alguns pensadores chegassem a alguma verdade e conhecimento puro, ele inevitavelmente seria misturado com erros de toda sorte. Todo sistema filosófico tem lacunas e defeitos. Platão, cujo sistema, de acordo com Agostinho,[48] é o que mais se assemelha ao Cristianismo, defende a pederastia, a prática de se abandonarem as crianças doentes, a comunhão de esposas, *etc.* Até mesmo na moralidade há muita divergência

[44] Cf. G. J. Vossius, *Historiae de Controversiis: Quas Pelagius* (Amsterdã: Elzevier, 1655), 383ss.

[45] Lechter, *Geschichte des englischen Deismus* (Stuttgart: J. G. Cotta, 1841); K. G. Bretscheider, *Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik verkommende Begriffe* (Leipzig: J. A. Barth, 1841), 35ss.; J. Clarisse, *Encyclopaediae theologicae epitome* (Lugduni Batavorum: Apud S. et J. Luchtman, 1852), 405ss.; Doedes, *Inleiding,* 197ss.

[46] W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology,* 3ª. ed., 3 vols. (Nova York: Scribner, 1891-94), I, 66, 218.

[47] Cícero, *Tuscalan Disputations,* I, 5.

[48] Agostinho, *City of God,* VIII, 5.

e incerteza: "A verdade, deste lado dos Pirineus, é o erro do outro lado" (Pascal). "Não sei nada tão absurdo que se possa dizer que já não tenha sido dito por algum filósofo."[49] E, mesmo que os filósofos tivessem a mais esplêndida e pura doutrina à sua disposição, eles ainda precisariam de autoridade para obter aceitação para ela entre as pessoas. Na prática da vida, portanto, eles mesmos frequentemente se adaptam a crenças e à moral popular. Seja assim ou a afirmação hipócrita "eu odeio o povo comum e mantenho distância", eles soberbamente evitam o contato com as pessoas. As controvérsias entre eles mesmos e a ruptura entre seu ensino e sua vida enfraqueceu sua influência. E, mesmo que tudo isso não tivesse acontecido, o ensino dos filósofos nunca teria se tornado ou permanecido a religião das pessoas, porque, em assuntos de religião, o clericalismo intelectual e a hierarquia científica são intoleráveis. Por essa razão, Tomás de Aquino estava absolutamente certo quando disse que o conhecimento só é apropriado a uns poucos, e que, até mesmo naquelas verdades que a revelação geral faz conhecidas a nós, a revelação [especial] e a autoridade são necessárias, porque esse conhecimento, que só é adequado a uns poucos, exigiria muito tempo para estudo e, mesmo assim, permaneceria incompleto e incerto.[50]

Em terceiro lugar, a insuficiência da revelação natural é claramente demonstrada pelo fato de que nem uma só pessoa se contenta com a assim chamada religião natural. A religião geral dos deístas, a religião da "razão moral" de Kant, da "piedade" e da "obediência" de Spinoza são, todas elas, meras abstrações que nunca existiram na realidade. Mesmo que os cinco artigos de Herbert ou a trilogia racionalista de Kant fossem completamente certos e demonstráveis por rigorosos padrões científicos, eles ainda seriam incapazes de fundar uma religião ou plantar uma igreja. Pois a religião é algo que é totalmente diferente da ciência: tem outra fonte e outro fundamento. O século 18 foi capaz de encontrar prazer nas verdades da razão e em vãs abstrações. O século 19, com sua noção de história, logo percebeu que essa religião não existia e não pode existir em nenhum lugar. Hoje, geralmente há conformidade em que todas as religiões são concretas e repousam sobre a revelação.[51]

A REVELAÇÃO GERAL E A UNIVERSALIDADE DA RELIGIÃO

[88] Isso não significa dizer, contudo, que a revelação geral perdeu seu valor e importância. Em primeiro lugar, ela é de grande importância para o mundo do paganismo. Ela é o fundamento estável e permanente de todas as religiões

[49] Cícero, *On Divination*, II, 58; cf. Montaigne in Stöckl, *Philosophie des Mittelalters*, III, 372.

[50] Aquino, *Summa Theol.*, I, q. 1, art. 1; II, 2 q. 2, art. 4; *idem*, *Summa contra Gentiles*, I, 4.

[51] F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, org. H. R. MacIntosh e J. S. Steward (Edimburgo: T. & T. Clark, 1928), §10. Além disso, veja A. Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung*, 4ª. ed., 3 vols. (Bonn: A. Marcus, 1895-1903), III, 4, 500); *idem*, *Unterricht in der christliche Religion*, 3ª. ed. (Bonn: A. Marcus, 1886), 20; F. H. R. Frank, *System der christlichen Wahrheit*, 2 vols. (Erlangen: A. Deichert, 1878-80), I, 512ss; J. Doedes *Encylopaedie der Christelijke Theologie* (Utrecht: Kemink,1876), 190-91; W. Bender, "Zur Geschichte der Emancipation der natürlichen Theologie", *Jahrbuch für Protestantischen Theologie* (1883): 529-92; R. Rütschi, "Die Lehre von der natürlichen Religion und von Naturrecht", *Jahrbuch für Protestantischen Theologie* (1884): 1-48; S. Hoekstra, *Wijsgerige Godsdienst*, I, 19ss.

pagãs. A Sagrada Escritura pronuncia um juízo severo sobre o "etnicismo" e explica sua origem em termos de apostasia do puro conhecimento de Deus. Esse conhecimento, que era possessão humana original, continuou por um longo tempo a exercer uma influência fermentadora (Gn 4.3; 8.20), e a criação revelou o eterno poder e a divindade de Deus (Rm 1.20). Mas as pessoas, embora conhecessem a Deus, não o honraram como Deus nem lhe deram graças, e se tornaram fúteis em seu pensamento e suas mentes insensíveis foram obscurecidas. Além disso, a confusão das línguas e a dispersão dos povos (Gn 11) foram certamente de grande importância para o desenvolvimento do politeísmo.[52] A palavra hebraica גוי (a massa do povo ou nação unida pela origem e pela linguagem), ao lado de עם (as pessoas relacionadas por um governo unificado), também sugerem isso. Pois גויים (gr. ἔθνη) é comumente usado para denotar as nações gentílicas e refere-se não somente aos povos, mas também aos pagãos. A palavra tem um uso nacional, mas também tem um significado etno-religioso, assim como a palavra latina *pagani* e nossa palavra "pagão".[53]

Na dispersão da raça humana em povos separados, a unicidade de Deus e, portanto, a pureza da religião, foi perdida. Cada povo ou nação adquiriu seu próprio deus nacional. Uma vez que o conceito de unidade e absolutismo de Deus tenha sido perdido, outros poderes puderam gradualmente ser reconhecidos e venerados como deuses ao lado desse deus nacional. Como a ideia do divino tornou-se impura e declinada, as várias forças da natureza vieram à tona e cresceram em importância. A fronteira entre o divino e o humano foi apagada e a religião pôde se degenerar até mesmo em animismo e fetichismo, feitiçaria e magia. De acordo com a Escritura, portanto, o caráter das religiões pagãs consiste em idolatria. Os deuses pagãos são ídolos, eles não existem: eles são mentira e vaidade (Is 41.29; 42.17; 46.1s.; Jr 2.28; Sl 106.28; At 14.15; 19.26; Gl 4.8; 1Co 8.5). Nessas religiões estão em atividade poderes demoníacos (Dt 32.17; Sl 106.28; 1Co 10.20ss; Ap 9.20). A condição na qual o mundo pagão se encontra, fora da revelação dada a Israel e fora de Cristo, é descrita como trevas (Is 9.1; 60.2; Lc 1.79; Jo 1.5; Ef 4.18), ignorância (At 17.30; 1Pe 1.14; Rm 1.10ss.), sabedoria imaginária e vã (1Co 1.18s.; 2.6; 3.19s.), como pecado e injustiça (Rm 1.24ss.; 3.9s.).

Em sua origem, caráter e destino, o mundo pagão é um enorme problema. Por si mesma, a solução que a Escritura oferece para esse problema não apenas não é absurda, mas também se recomenda por sua simplicidade e naturalidade. Contudo, tanto a filosofia quanto a história da filosofia da religião estão satisfeitas com essa solução e apresentam outra interpretação, que é diretamente antitética à da Escritura. Reconhecidamente, a idealização

[52] Orígenes, *Contra Celsus* V; Agostinho, *City of God,* 16:6; F. W. J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie,* 2 vols. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1957 [1857]), I, 94. F. Delitzsch, *A New Commentary on Genesis,* trad. Sophia Taylor, 2 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1899), I, 346-76 (sobre Gn 11); C. A. Auberlen, *The Divine Revelation,* trad. A. B. Paton (Edimburgo: T. & T. Clark, 1867), 164ss.; F. Fabri, *Die Entstehung des Heidentums und die Aufgabe der Heidenmission* (Barmen: W. Langewiesche, 1859).

[53] Cf. a respeito do significado da palavra *pagão*: Zahn, "Paganus", *Neue Kirchliche Zeitschrfit* 10 (1899): 18-44; A. Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity* (NovaYork: Harper, 1962), 416-18 (inclui n.1, org.).

do estado de inocência dos povos, que estava em moda no século 18, não é mais aceita hoje. Mas a teoria da evolução, que presentemente serve como explicação, é igualmente antitética à Escritura. Assim como as ciências naturais tentam inferir o animado do inanimado, o orgânico do inorgânico, os seres humanos do mundo animal, a consciência da inconsciência, o superior do inferior, assim também a ciência da religião dos tempos modernos tenta explicar a religião em termos de um estado primitivo irreligioso e a religião pura a partir das formas primitivas de fetichismo, animismo, culto aos ancestrais, *etc.* Neste volume, já explicamos suficientemente e refutamos essa teoria sobre a origem da religião. Mas, como ela se baseia especialmente no mundo pagão e extrai dele um forte argumento para sua exatidão, acrescentaremos agora o que vem a seguir.

Em primeiro lugar, podemos observar com alguma alegria que, nos últimos poucos anos, o tom no qual falam muitas pessoas da ciência tornou-se mais modesto. Há uns poucos anos, quando o darwinismo e o materialismo estavam na moda, todos os que tinham o vigor de tomar uma posição contra eles ou até mesmo tinham a coragem de expressar alguma reserva eram imediatamente condenados ao ostracismo e acusados de ter uma "religião antiquada". A origem animal da humanidade era considerada, como é ainda hoje por Haeckel, um fato provado e irrefutável. Mas, hoje, há um reconhecimento crescente de que com todas essas noções sobre a origem dos seres humanos, sua linguagem religião, moralidade, *etc.*, nos encontramos na área da pré-história, da qual ninguém sabe nada com certeza e que, cientificamente falando, devemos nos contentar com indícios e conjecturas. Por isso Reinke escreve que, embora creia que o cientista natural não pode prescindir da teoria [darwinista] sobre a origem como hipótese, "devemos, sem reservas, reconhecer que nem uma só prova plenamente irrepreensível em favor de sua exatidão está disponível a nós".[54] E, como ela se refere especificamente à origem da religião, Pfleiderer testemunhou recentemente: "O que sabemos sobre a origem da religião? Estritamente falando, nada! Pois todos os documentos históricos falham em alcançar os primórdios da religião, assim como acontece com os primórdios da linguagem. Para sermos honestos, não sabemos absolutamente nada sobre as condições primitivas da humanidade e nunca saberemos alguma coisa com certeza sobre elas. Não podemos colocar em evidência nossas intuições sobre elas, que, na medida em que estão baseadas em conclusões daquilo que é conhecido podem ter maior ou menor probabilidade, mas sempre devem ser, de fato, distinguidas do conhecimento seguro. Já que nenhuma dessas hipóteses pode ser provada, não precisamos argumentar sobre elas".[55]

[54] J. Reinke, *Die Entwicklung der Naturwissenschaften* (Kiel: Universitäts Buchhandlung [P. Toeche], 1900), 19, 20.

[55] O. Pfleiderer, *Religion und Religionen* (Munique: J. F. Lehmann, 1906), 53; cf. Hellwald *Kulturgeschichte,* 4 vols. (Leipzig: Friesenhann,1896), I, 11, 32, 58; L. Stein, *Die Soziale Frage im Lichte der Philosophie,* 2ª. ed. (Stuttgart: F. Enke, 1903), 38, 63, 105, 107; C. P. Tiele, *Elements,* II, 215; G. T. Ladd, *Philosophy of Religion,* 2 vols. (Nova York: Scribner, 1905), I, 150.

Segundo, o apelo às religiões de povos primitivos como prova por analogia para o caráter da religião original é, por várias razões, inadmissível. Pois, embora os estudiosos possam falar em povos primitivos (selvagens), ou povos da natureza, estritamente considerados, esses povos não existem. Todos os povos que conhecemos possuem intelecto e razão, língua e religião, moralidade e lei. Embora possam ser culturalmente pobres, eles não são desprovidos de cultura. Portanto, sobre uma posição evolutiva, a religião original não deve ser encontrada entre eles. Essa religião está muito atrás deles. Para terem chegado onde realmente estão hoje, elas devem, de acordo com a mesma teoria evolutiva, ter experimentado um desenvolvimento que se estendeu pelos séculos. Por essa razão, Hellwald comenta: "Até mesmo os selvagens mais rudes do presente, obviamente, alcançaram um nível cultural mais elevado do que aquele que atribuímos aos humanos de Ur".[56] Se esse for o caso, permanece a possibilidade de que, no caso desses povos primitivos, estejamos tratando, não com evolução, mas com um processo de involução. De qualquer forma, isso é algo que não pode ser estabelecido *a priori*: a história mostra que, frequentemente, também na religião acontece o declínio, não o progresso. Até mesmo Pfleiderer nos adverte a esse respeito: "Pois não podemos dizer de antemão que a religião dos selvagens é realmente apenas um começo não desenvolvido de toda religião humana. A possibilidade de retrocesso, de uma degeneração a partir de um início mais elevado, não deve ser ignorada, quando sintomas desse fato ocorrem frequentemente".[57]

Terceiro, é um fato notável que, quando deixamos para trás o campo da conjectura e da imaginação e, com ajuda da história, tentamos recuar no passado da humanidade até onde nos for possível, encontramos entre os povos mais antigos, na Babilônia e na Assíria, uma antigüidade elevada, uma cultura que nos deixa tontos. Também encontramos uma religião que era originalmente mais pura, mas depois tornou-se corrompida e, mesmo a princípio, teve um caráter mais ou menos monoteísta. Schelling, portanto, já em seus dias, expressou a opinião de que a religião original era um monoteísmo relativo. Max Muller admitiu um assim chamado henoteísmo como religião primitiva.[58] Em anos recentes, muitos estudiosos admitem que era básico para todas as religiões – não somente a antiga religião da Babilônia, mas a de todos os pagãos – que houvesse um monoteísmo original.[59] De fato, é preciso chegar a essa conclusão

[56] Hellwald, *Kulturgeschichte*, I, 11.

[57] Pfleiderer, *Religion und Religionen*, 54; Tiele, *Elements*, II, 215.

[58] Müller, "Vorlesung über Ursprung und Entwicklung der Religion", *Theologische Rundschau* 2 (setembro de 1898): 292; Rauwenhoff, *Wijsbegeerte von de Godsdienst* (Leiden: Brill & Van Doesburgh, 1887), 95ss., 191ss.; S. Hoekstra, *Wijsgerige Godsdienstleer* (Amsterdã: Van Kampen, 1894, 1895), 146; Pfleiderer, *Religion und Religionen*, 64.

[59] Veja as seguintes obras na Bibliografia: Quirmbach; Stahl; Lüken; Fabri; Schelling (mitologia); Diestel; Tholuck; Zöckler (Urstand, "Polytheismus"); E. L. Fischer; J. N. Sepp; C. Pesch (*Gott und Götler*); Steude; G. Stosch; Grützmacher; veja também J. Calvino, *Institutes*, II.ii.12ss.; J. H. A. Ebrard, *Apologetics*, trad. William Stewart e John MacPherson, 2ª. ed., 3 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1886-87), II, 520ss. Henry Formby e Cornelius Krieg, *Der Monotheismus der Offenbarung und des Heidentum* (Mainz: F. Kirchheim, 1880); *Leopold von Schroeder, in *Beiträge zur Weiterentwicklung der Christliche Religion* 1-39; A. Jeremias, *Monotheïstische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1904); H. Winckler, *Die Weltanschauung des Alten Orients* (Leipzig: E. Pfeiffer, 1904).

se e na medida em que se crê na verdade e no valor da religião. Nas religiões, então, é preciso distinguir entre um desenvolvimento puro e um impuro. Em outras palavras, deve ser feita uma distinção entre a falsa e a verdadeira religião (mesmo que sejam evitados esses termos). A superstição, nesse caso, não pode mais ser a forma primitiva e a origem da pura religião, do que uma mentira pode ser a origem da verdade ou o vício ser a origem da virtude. Certamente, é necessário reconhecer que se deve avaliar a religião não por seus primórdios mais primitivos, mas por seus últimos tempos de florescimento, assim como só se pode conhecer a criança a partir da idade adulta, e uma bolota a partir do carvalho que lhe deu origem.[60] Mas, então, esse ponto mais elevado de desenvolvimento já deve ter sido inerente no início mais remoto como sua ideia principal e dinâmica. E, por analogia, a pessoa é forçada, queira ou não, a pressupor a ideia de Deus, que é o fundamento de toda religião, não no fim, mas no começo. Sem Deus, sem o reconhecimento de sua existência, de sua revelação e de sua cognoscibilidade, não se pode explicar satisfatoriamente a origem e a essência da religião.

Mas, por mais severamente que a Escritura julgue o paganismo, é precisamente a revelação geral que ela ensina que nos capacita e nos autoriza a reconhecer todos os elementos de verdade que estão presentes nas religiões pagãs. No passado, o estudo das religiões foi realizado exclusivamente no interesse da dogmática e da apologética. Os fundadores das religiões [não-cristãs], como Maomé, eram simplesmente considerados como impostores, inimigos de Deus, cúmplices do diabo.[61] Mas, quando essas religiões se tornaram mais precisamente conhecidas, essa interpretação demonstrou ser insustentável: Ela entra em conflito com a história e com a psicologia. Também entre os pagãos, diz a Escritura, há uma revelação de Deus, uma iluminação pelo Logos, um Espírito de Deus em atividade (Gn 6.17; 7.15; Sl 33.6; 104.30; Jó 32.8; Ec 3.19; Pv 8.22ss.; Ml 1.11, 14; Jo 1.9; Rm 2.14; Gl 4.1-3; At 14.16, 17; 17.22-30). Muitos pais da igreja (Justino Mártir, Clemente de Alexandria e outros) admitiam uma operação do Logos no mundo pagão. Embora Agostinho muito frequentemente falasse de forma muito desfavorável sobre os pagãos, ele reconhecia que eles viam vislumbres da verdade,[62] que a verdade não estava totalmente escondida deles,[63] e, consequentemente, que devemos tirar proveito dos elementos de verdade presentes na filosofia pagã e nos apropriarmos deles.[64] "Não obstante, como a imagem de Deus não foi completamente apagada na alma do homem pela mancha das afeições terrenas, como se não tivesse restado nem mesmo os mais simples contornos dela, por isso pode-se corretamente afirmar que o homem, até mesmo na maior impiedade de sua vida, faz ou aprecia algumas

[60] Pfleiderer, *Religion und Religionen,* 5; Tiele, *Elements,* II, 141-42; Ladd, *Philosophy of Religion,* I, 34, 103, 144.

[61] Cf. Snouck Hurgronje, "De Islam", *De Gids* 50 (1886): 239-73, 454-98.

[62] Agostinho, *City of God,* XIX, 1; *On the Trinity,* IV, 20.

[63] Agostinho, *City of God,* VIII, 11.

[64] Agostinho, *On Christian Doctrine,* II, 60.

coisas que estão presentes na lei."[65] Também muitas pessoas impuras reconhecem muito daquilo que é verdadeiro.[66]

Nos tempos medievais, Tomás de Aquino não somente afirmou que, sendo seres racionais, os seres humanos podem – sem graça sobrenatural – conhecer verdades naturais, mas também testifica que é impossível que haja "algum conhecimento que seja totalmente falso, sem qualquer resquício de alguma verdade" e, com relação a isso, recorre às palavras de Beda a Agostinho: "Não há doutrina falsa que, em algum momento, não misture alguma verdade às falsidades".[67] Os teólogos reformados estavam ainda mais prontos para reconhecer isso através de sua doutrina da graça comum. Por ela, eles eram protegidos, por um lado, do erro pelagiano, que ensinava a suficiência da teologia natural e associava a salvação à suficiência da teologia natural, e, por outro lado, podiam reconhecer toda verdade, beleza e bondade que está presente também no mundo pagão. A ciência, a arte, a moral, a vida doméstica e social, *etc.*, eram derivadas dessa graça comum e reconhecida e elogiada com gratidão.[68] Via de regra, essa operação da graça comum, embora percebida na vida de moralidade e no intelecto, na sociedade e no Estado, era menos frequentemente reconhecida nas religiões dos pagãos. Em seu contexto posterior, os reformados falaram somente em religião natural, inata e adquirida, mas a relação entre essa religião natural e as religiões [pagãs] não foi desenvolvida. As religiões foram atribuídas a fraude ou a influências demoníacas. Contudo, uma operação do Espírito de Deus e de sua graça comum pode ser discernida não somente na ciência e na arte, na moralidade e na lei, mas também nas religiões. Calvino corretamente falou sobre uma "semente de religião", uma "noção da divindade".[69] Os fundadores de religiões, afinal, não eram impostores ou agentes de Satanás, mas homens que, tendo inclinação religiosa, tinham de cumprir uma missão para a sua época e para o seu povo e geralmente exerciam uma influência benéfica sobre a vida das pessoas. As várias religiões, por mais misturadas com o erro que pudessem estar, em alguma medida supriam as necessidades das pessoas e traziam consolo no meio da dor e do sofrimento da vida. O que vem a nós a partir do mundo pagão não são somente clamores de desespero, mas também expressões de confiança, esperança, resignação, paz, submissão, paciência, *etc.* Todos os elementos e formas que são essenciais à religião (um conceito de Deus, uma noção de culpa, um desejo de redenção, sacrifício, sacerdócio, templo, culto, oração, *etc.*), embora corrompidos, também ocorrem nas religiões pagãs. Aqui e ali até mesmo pre-

[65] Agostinho, *On the Spirit and the Letter,* c. 48.

[66] Agostinho, *Retractions,* I, c. 4.

[67] Aquino, *Summa Theol.,* I, 2, q. 109, art. 1; II, 2, q. 172, art. 6.

[68] J. Calvino, *Institutes,*II.ii.13; J. Zanchius, *Opera,* VIII, 646ss.; P. Wittwrongel, *Oeconomia Christiana ofte Christelicke Huys-houdinghe* (Amsterdã, 1661), 288, 299; H. Witsius, *The Oeconomy of the Covenants,* 3 vols. (Nova York: Lee & Stokes, 1798), III, 12, 52; *idem, Twist des Heeren met zijn Wijngaart* (Utrecht: Balthasar Lobe, 1692), c. 19; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* X, 5; Vossius, *Hist. Pelag.,* III, 3; Pfanner, *Syst. Theol. Gent.,* xxii, 33; Trigland, *Antapologia,* c. 17; B. de Moor, *Comment.* IV, 826-29.

[69] J. Calvino, *Institutes,* I.iii.1-3; I.iv.1; II.ii.18.

dições inconscientes e expectativas surpreendentes de uma religião melhor e mais pura são emitidas. Portanto, o Cristianismo não apenas está posicionado de forma antitética ao paganismo: ele também é o cumprimento do paganismo. O Cristianismo é a verdadeira religião, portanto, é também a mais elevada e a mais pura. Ele é a verdade de todas as religiões. Aquilo que, no paganismo,[70] é a caricatura, aqui é o original vivo. Aquilo que lá é aparência, aqui é essência. O que é visto lá pode ser encontrado aqui. O Cristianismo é a explicação do "etnocismo". Cristo é o Prometido a Israel e o desejado de todos os gentios. Israel e a igreja são eleitos para o bem da humanidade. Na semente de Abraão todas as nações da terra serão abençoadas.[71]

A REVELAÇÃO GERAL E O DISCIPULADO CRISTÃO

[89] Apesar disso, a revelação geral tem importância não só para o povo pagão, mas também para a religião cristã. Seu valor, porém, não consiste no fato de que ela nos fornece uma teologia ou uma religião natural, uma fé de razão moral que, por si mesma, seria suficiente para nós e poderia dispensar tudo o que há de concreto na religião. Tal religião natural não pode ser encontrada em nenhum lugar, nem pode existir. Também não é o intento da revelação geral que os cristãos extraiam dela seu primeiro conhecimento de Deus, do mundo e da humanidade para, depois, aumentar esse conhecimento com o conhecimento de Cristo. Ritschl e seus seguidores retratam os dogmáticos primitivos trabalhando sobre o *loci* de Deus e da humanidade como extraindo seu material da revelação geral e, subsequentemente, extraindo o material para os *loci* subseqüentes a partir da Escritura. Nesse cenário, os teólogos dogmáticos tomariam sua posição inicial fora e antes da fé cristã e, então, se posicionariam nessa fé para tratar dos dogmas posteriores.[72] Mas esse não foi o método dos teólogos dogmáticos reformados, pelo menos não no começo. Quando os cristãos confessam sua fé em Deus, o Pai Todo-Poderoso, Criador do céu e da terra – essa é a fé cristã no sentido pleno da palavra. E os teólogos cristãos não se desfazem primeiro de sua fé cristã para construir uma doutrina racional de Deus e da humanidade e, depois, suplementá-la com a revelação em Cristo. Mas eles extraem seu conhecimento única e exclusivamente da revelação especial, *i.e.,* da Escritura. Esse é seu único princípio.

---

[70] Nota do organizador: *Paganismo,* aqui e mais adiante neste parágrafo, é uma tradução da palavra holandesa *ethnicisme,* usada por Bavinck. O sentido primário da palavra grega εθνος, no contexto bíblico, é "gentio".

[71] Veja as palavras de Fabri, Sepp, Tholuck, *et. al.,* na nota 59, acima, e a bibliografia. Além disso, veja Clemente de Alexandria, *Stromata,* 1, 1; 4, 5; 6, 8; *idem, Exhortation to the Heathen,* §6; Orígenes, *Contra Celsus,* 4, 4; A. Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung,* 2ª. ed., III, 184; F. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre,* 6 vols. (Gütersloh: Bertelsmann, 1902), I, 2; J. T. Beck, *Einleitung in das System der christlichen Lehre,* 2ª. ed. (Stuttgart: J. F. Steinkopf, 1870), 45ss.; H. Bavinck, *De Theologie van Prof. Dr. Chantepie de la Saussaye,* 2ª. ed. rev. (Leiden: D. Dorner, 1903), 31ss., 46ss., 83ss.; *V. von Strauss & Torney, "Das unbewust Weissagende im vorchristliche Heidenthum", in *Zeitschrift des Christliche Volkslebens,* VIII; F. A. Staudenmaier, *Enzyklopädie der Theologische Wissenschaften,* 2ª. ed. (Mainz: Florian Kupferberg, 1840), §428ss. (reimpresso por Minerva: Frankfurt, 1968); Nitzsch, *Lehrbuch der Evangelische Dogmatik,* 134ss.; A. Kuyper, *Encyclopadie der Heilige Godgeleerdheid,* 2ª. ed., 3 vols. (Kampen: Kok, 1908-9), III, 445ss., 563ss.

[72] A. Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung,* III, 4.

Dizendo com outras palavras, a teologia reformada não restringe essa revelação especial à pessoa de Cristo como ela é delineada em certas sessões da Escritura, como os Evangelhos Sinóticos ou somente no Sermão do Monte. Toda a revelação, resumida na Escritura, é uma revelação especial que vem a nós em Cristo. Cristo é o centro e o conteúdo de toda a revelação especial, que começa no paraíso e é concluída no Apocalipse. Ora, a revelação especial reconhece e valoriza a revelação geral, assume-a e, por assim dizer, assimila-a. E isso é também o que faz o cristão e o que fazem os teólogos. Eles se posicionam na fé cristã, na revelação especial, e, a partir daí, examinam a natureza e a história. E agora eles descobrem nela traços do Deus que eles aprenderam a conhecer em Cristo como seu Pai. Precisamente como cristãos, pela fé, eles vêem a revelação de Deus na natureza muito melhor e muito mais claramente do que antes. A pessoa carnal não entende o discurso de Deus na natureza e na história. Ela pesquisa todo o universo sem encontrar Deus. Mas os cristãos, equipados com os óculos da Escritura,[73] vêem Deus em tudo e tudo em Deus. Por essa razão, encontramos na Escritura um tipo de poesia natural e interpretação da história que não encontramos em nenhum outro lugar. Com sua confissão cristã, consequentemente, o cristãos se acham em casa também no mundo. Eles não são estrangeiros ali e vêem o Deus que governa a criação como nenhum outro senão aquele a quem eles se dirigem como Pai, em Cristo. Como resultado dessa revelação geral, eles se sentem em casa no mundo: é a mão paternal de Deus, da qual eles recebem todas as coisas, também no contexto da natureza.

Nessa revelação geral, além disso, os cristãos têm um firme fundamento sobre o qual encontram todos os não-cristãos. Eles têm uma base comum com os não-cristãos. Como resultado de sua fé cristã, eles podem se encontrar em uma posição isolada; eles podem não conseguir provar aos outros suas convicções religiosas; não obstante, na revelação geral, eles têm um ponto de contato com todos aqueles que recebem o nome de "ser humano". Assim como uma educação preparatória clássica forma um fundamento comum para todas as pessoas da aprendizagem, assim também a revelação geral une todas as pessoas, independentemente de suas diferenças religiosas. Subjetivamente, na vida dos crentes, o conhecimento de Deus a partir da natureza vem depois do conhecimento derivado da Escritura. Todos nós nascemos em uma certa religião concreta. Apenas o olho da fé vê Deus em sua criação. Aqui também é verdade que somente o coração puro vê a Deus. Apesar disso, objetivamente, a natureza é anterior à graça: a revelação geral precede a revelação especial. A graça pressupõe a natureza.[74] Negar que a religião natural e a teologia natural são suficientes e têm uma existência autônoma não significa, de forma nenhuma, fazer uma injustiça ao fato de que, da criação, da natureza e da história, do coração e da consciência humana, provém um discurso divino a cada ser humano. Ninguém escapa do poder da revelação geral. A religião pertence à

[73] Raymond de Sabunde, *Theologia Naturalis* (*Prologus*); J. Calvino, *Institutes*, I.vi.1.

[74] Para conservar essa ordem objetiva, os teólogos dogmáticos devem considerar a revelação geral antes da revelação especial, e não o inverso, como faz Kaftan: *Dogmatik* (Tübingen: Mohr, 1901), 40ss.

essência do ser humano. A ideia e a existência de Deus, a independência espiritual e o destino eterno do mundo, a ordem moral mundial e seu triunfo supremo – tudo isso são problemas que nunca deixam de ocupar a mente humana. A necessidade metafísica não pode ser suprimida. A filosofia perenemente busca satisfazer essa necessidade. É a revelação geral que mantém viva essa necessidade. Ela impede que os seres humanos degenerem em animais. Ela os liga a um mundo supra-sensível. Ela conserva neles a consciência de que foram criados à imagem de Deus e que só podem encontrar descanso em Deus. A revelação geral preserva a humanidade para que ela seja encontrada e curada por Cristo e até que o seja. Nesse sentido, a teologia natural costuma ser corretamente denominada de "preâmbulo da fé", uma preparação divina e uma educação para o Cristianismo. A revelação geral é o fundamento sobre o qual a revelação especial se erige.

Finalmente, a rica importância da revelação geral se torna conhecida pelo fato de que ela mantém a natureza e a graça, a criação e a recriação, o mundo da realidade e o mundo dos valores inseparavelmente conectados. Sem a revelação geral, a revelação especial perde sua conectividade com toda a existência e vida cósmica. O elo que une o reino da natureza e o reino dos céus, então, desaparece. Aqueles que, juntamente com a filosofia crítica, negam a revelação geral, esforçam-se em vão quando, através da razão prática ou da imaginação, tentam recuperar aquilo que perderam. Eles perdem, assim, o apoio para sua fé. Nesse caso, a vida religiosa existe separada e em paralelo à existência humana ordinária. A imagem de Deus torna-se, então, um "dom a mais" (*donum superadditum*). Assim como no caso dos socinianos, a religião se torna estranha à natureza humana. O Cristianismo se torna um fenômeno sectário e é privado de sua catolicidade. Em uma palavra, a graça é oposta à natureza. Nesse caso, é coerente, juntamente com os modernos éticos, admitir um rompimento radical entre o poder do bem e o poder da natureza. *Ethos* e φύσις são, então, totalmente separados. O mundo da realidade e o mundo dos valores nada têm a ver um com o outro. Nesse cenário, estamos, na realidade, diante de um reavivamento do parsismo ou do maniqueísmo. Em contraste, a revelação geral mantém a unidade de natureza e graça, do mundo e do reino de Deus, da ordem natural e da ordem moral, da criação e da recriação, da φύσις e do *ethos*, da virtude e da felicidade, da santidade e da bem-aventurança, e, em todas essas coisas, a unidade do ser divino. É um e o mesmo Deus que, na revelação geral não deixou de se manifestar a ninguém e que, na revelação especial, se faz conhecido como o Deus da graça. Portanto, a revelação geral e a especial interagem entre si. "Deus primeiro enviou a natureza como mestra, planejando, também, enviar a profecia mais tarde, de forma que você, um discípulo da natureza, possa mais facilmente crer na profecia". (Tertuliano). A natureza precede a graça, a graça aperfeiçoa a natureza. A razão é aperfeiçoada pela fé, e a fé pressupõe a natureza.[75]

[75] Cf. P. Hofstede de Groot, *Institutio Theologia Natura*, 4ª. ed. (Groningen: W. Zuidema, 1861); J. Scholten, *Leer der Hervormade Kerk*, I, 270ss.; A. Kuyper, "Vruchten der Naturlijke Godskennis", *Uit het Woord* (Amsterdã: Höveker & Wormser, s.d.), III, 216-19; H. Voigt, *Fundamentaldogmatik* (Gotha: F. A. Perthes, 1874), 172ss.

11
REVELAÇÃO ESPECIAL

A religião não pode sobreviver somente com a revelação geral. Uma revelação ou manifestação divina especial é necessária. Toda religião pode ser reduzida a três pontos básicos. Primeiro, toda crença religiosa deseja um deus que esteja próximo, de forma que em quase toda religião há lugares sagrados, tempos sagrados e imagens sagradas. Segundo, em toda religião pode-se encontrar a crença de que os deuses, de alguma forma, revelam sua vontade aos seres humanos. Finalmente, há uma crença universal na ajuda especial dos deuses em tempo de angústia. A crença na manifestação, predição e no milagre são, assim, elementos necessários em todas as religiões. A religião bíblica pode compartilhar algumas formas com outras religiões (sacrifícios, templos, sacerdotes), mas sua substância é categoricamente diferente. Na Escritura, Deus toma a iniciativa: o Messias se manifesta somente a partir de Israel.

Um modo freqüente de revelação bíblica é uma presença divina perceptível, uma teofania (angelofania). Essas manifestações não pressupõem a corporalidade de Deus nem são emanações do ser divino. Essas aparições podem ser presenças impessoais (fogo, vento) ou através de seres pessoais (anjos). Entre os enviados, o Mensageiro de Deus ocupa um lugar especial. Essa teofania ainda é incompleta: a teofania alcança seu clímax em Jesus Cristo.

A profecia, ou "inspiração", é outro modo de revelação. Nela, Deus comunica seus pensamentos aos seres humanos. Esse discurso pode ser uma voz audível, um sonho, uma visão ou uma comunicação através do lançamento de sortes (Urim e Tumim). Novamente, na forma, há similares para essas funções nas religiões não-bíblicas, embora as diferenças de significado permaneçam. Ao contrário dos videntes gregos, os recipientes bíblicos de revelações não experimentam a supressão da consciência. O êxtase profético bíblico ocorria em um estado de vigilância consciente, e a maioria das revelações aos profetas ocorreu sem uma experiência de forma visionária, mas através da iluminação interna do Espírito Santo. Isso é confirmado pelo testemunho neotestamentário a respeito da palavra profética do Antigo Testamento.

Enquanto, no Antigo Testamento, o Espírito Santo vem sobre uma pessoa momentaneamente, no Novo Testamento, o profeta supremo e definitivo fez sua aparição. Enquanto alguns crentes individuais ainda são equipados pelo Espírito Santo para o ofício de profeta, é mais importante descentralizar a missão profética universal para todos os crentes. A profecia como um dom especial está destinada a acabar na Nova Jerusalém. Nos milagres, Deus se revela através de suas obras. Palavra e ato caminham juntos. A Palavra de Deus é um ato, e sua atividade é um discurso. As obras de Deus devem ser observadas primeiro na criação e na providência, que são uma obra permanente e um milagre. Uma distinção deve ser mantida, porém, entre a ordem ordinária da natureza e os atos de poder divino. De uma forma especial, estes são milagres, Deus fazendo algo novo. Assim, a história da salvação está repleta de milagres até sua consumação. A antecipação dessa glória final pode ser vista nos poderosos sinais do reino realizados por Jesus, como atos de cura e de restauração da criação. Quando o Cristianismo se estabeleceu, Deus começou a manifestar seu poder e glória por meio de milagres espirituais. Os milagres cessaram até que venha a plenitude do reino de Cristo em toda a sua glória.

A auto-revelação de Deus a nós não vem em fragmentos, mas em peças: ela é um todo orgânico, uma grande narrativa que vai desde a criação até a consumação. Toda a natureza e a história testificam Deus, o Criador; todas as coisas voltam para ele. A humanidade caída vê essa revelação apenas em parte e com os olhos vendados. Uma revelação especial é necessária, e é providenciada pela graça. Nessa revelação, Deus se faz conhecido a nós como o Deus Triúno, Pai, Filho e Espírito Santo. Essa revelação é histórica e progride pelo curso de muitos séculos, alcançando seu ápice em Jesus Cristo, o Mediador da criação e da redenção. Nessa história, descobrimos que a revelação não é destinada exclusivamente ao intelecto humano. Em Cristo, o próprio Deus vem a nós em poder salvador. Ao mesmo tempo, não devemos cometer o erro oposto e negar que essa revelação comunica verdade e doutrina. A palavra e o ato revelatório andam juntos no plano e nos atos de Deus para a salvação.

Finalmente, o propósito e objetivo da revelação especial é a própria glória trinitária de Deus, seu prazer em si mesmo. O objetivo da revelação é recriar a humanidade conforme a imagem de Deus, estabelecer o reino de Deus na terra, redimir o mundo do poder do pecado e, assim, glorificar o nome do Senhor em todas as suas criaturas. Além da obra objetiva de Cristo na revelação e na redenção, a obra do Espírito é necessária para capacitar os seres humanos a reconhecerem e aceitarem a revelação divina e, portanto, tornarem-se a imagem do Filho. Deus redime e revela: nós conhecemos, entendemos e cremos. A revelação e a religião são distintas, mas não podem ser separadas. A revelação só é possível se Deus tiver uma existência real distinta do mundo e possuir vontade e poder para se revelar em atos e palavras.

[90] A história nos ensina que nem uma só religião pode sobreviver apenas com a revelação geral. A religião cristã também se baseia em uma revelação especial, e a Escritura é o livro da revelação especial. As palavras pelas quais a Escritura expressa o conceito de revelação são principalmente as seguintes: גלה, descobrir (*niphal:* ser descoberto, exibir, aparecer, ser revelado: Gn 35.7; 1 Sm 2.27; 3.21; Is 53.1; Os 7.1, *etc.*); ראה, ver (*niphal:* ser visto, mostrar-se, aparecer: Gn 12.7; 17.1; 18.1, *etc.*); ידע, conhecer (*niphal, piel, hiphal, hithpael:* tornar conhecido, ensinar: Nm 12.6); ἐπιφανειν, aparecer (Lc 1.79; Tt 2.11); substantivo ἐπιφανείᾳ, aparecimento, especialmente no retorno de Cristo (2 Ts 2.8; 1 Tm 6.14; 2 Tm 4.1; Tt 2.13; 2 Tm 1.10 sobre a primeira vinda de Cristo); ἐμφανίζειν, manifestar-se, tornar-se visível; passivo, ser mostrado, mostrar-se, aparecer (Mt 27.53; Jo 14.21, 22); γνωριζειν, tornar conhecido (Lc 2.15; Rm 9.22; Ef 3.3, 5, 10); δηλουν, tornar conhecido, divulgar, revelar (1 Pe 1.11; 2 Pe 1.14); δεικυναι, mostrar (Jo 5.20); λαλεῖν, falar (Hb 1.1; 2.2; 5.5); especialmente também ἀποκᾶ λυπτειν e φανερουν. Essas duas palavras não devem ser diferençadas como subjetiva, iluminação interna, *versus* objetiva, revelação ou manifestação externa, como diz Scholten,[1] já que ἀποκαλυπτειν é repetidamente usado com referência à revelação objetiva (Lc 17.30; Rm 1.17, 18; 8.18; Ef 3.5; 2 Ts 2.3, 6, 8; 1 Pe 1.5; 5.1). A distinção entre elas também não consiste, como cria Neander,[2] em que φᾶ νερουν denota a revelação de Deus na natureza, enquanto ἀποκαλυπτειν denota a revelação especial da graça divina, pois φανερουν é repetidamente usado para denotar a revelação especial (Jo 17.6; Rm 16.26; Cl 1.26; 1 Tm 3.16; 2 Tm 1.10, *etc.*), e ἀποκαλυπτειν também ocorre (Rm 1.18) como uma palavra que denota a revelação geral. Uma diferença consistente no uso das duas palavras dificilmente pode ser demonstrada no Novo Testamento. Etimologicamente, contudo, ἀποκαλυπτειν indica a remoção de uma capa sob a qual um certo objeto estava escondido, e φανερουν denota tornar conhecido um assunto que estava escondido ou que antes era desconhecido. Na primeira palavra, então, a ênfase está na remoção de um obstáculo que impedia o conhecimento daquilo que estava escondido, sobre a natureza misteriosa daquilo que, até então, não tinha sido entendido, e sobre o ato de Deus que removeu a capa e fez com que o mistério fosse entendido. A segunda palavra geralmente indica que algo que estava escondido e desconhecido antes tornou-se manifesto e público. ἀποκάλυψις afasta a causa pela qual algo estava escondido; φανέρωσις torna conhecido o assunto em si. Associado a essa distinção está o fato de que φανέρωσις é sempre usado para denotar a revelação objetiva, enquanto ἀποκάλυψις é usado para denotar tanto a revelação objetiva quanto a subjetiva. Além disso, φανέρωσις repetidamente denota tanto a revelação geral quanto a especial, mas ἀποκάλυψις quase sempre se refere à revelação especial, e apenas raramente à geral. Essas duas palavras são, por sua vez, distintas de γνωριζειν e δηλουν pelo fato de que os dois primeiros

[1] J. H. Scholten *De Leer der Hervormde Kerk,* 2ª. ed., 2 vols. (Leiden: P. Engels), I, 163ss.; *idem, Dogmatices Christianae,* 2ª. ed. (Lion: P. Engels, 1858), I, 26.

[2] A. Neander, *Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel,* 5ª. ed. (Gotha: Friedrich Andreas Perthes, 1862), 131ss.

verbos trazem as coisas para a luz, e os outros dois, em conseqüência disso, inserem essas coisas no conteúdo de nossa consciência pensante.[3]

MODOS DE REVELAÇÃO

A religião cristã, portanto, é semelhante a todas as outras religiões históricas no sentido de que se baseia em revelação. Mas a similaridade não pára por aí, ela se estende às formas e modos pelos quais a revelação ocorre. Todos os meios de revelação podem ser reduzidos a três. Em primeiro lugar, a crença religiosa deseja um Deus que esteja próximo, e não longe (At 17.27). Ela esteve convencida, portanto, de que os deuses apareciam, de uma forma ou outra, sob um sinal ou outro, e em um lugar ou outro. Em quase toda religião há lugares santos, tempos santos e imagens santas. Os deuses não são como os seres humanos e não vivem com eles nos mesmos termos. A esfera do sagrado é separada da esfera do profano. Não obstante, os deuses vivem próximos e entre os seres humanos em certos lugares, em objetos especiais, e concedem suas bênçãos em certos momentos. A idolatria, entendida em seu sentido mais amplo, nasce da necessidade humana de um Deus que esteja próximo.[4] Parte integrante de todas as religiões, em segundo lugar, é a crença de que os deuses, de alguma forma, fazem conhecidos seus pensamentos e vontades, seja através dos seres humanos, como seus intermediários, tais como adivinhos, oráculos, sonhadores, necromantes, videntes, *etc.*, ou artificial e externamente, através das estrelas, do vôo dos pássaros, das entranhas de animais sacrificados, da dança das chamas, das linhas da mão, do acaso na abertura de um livro, presságios, *etc.* "Nenhum homem jamais se tornou grande sem algum tipo de inspiração divina."[5] Presente em todas as religiões, finalmente, está a crença na intervenção especial e ajuda dos deuses em momentos de angústia. Difundida por todos os lugares está a magia: a arte pela qual, usando meios misteriosos, palavras e fórmulas sagradas, amuletos, poções, *etc.*, as pessoas fazem com que o poder divino seja subserviente a elas mesmas e produzem efeitos maravihosos.[6] Teofania, profecia e magia são as três formas pelas quais toda revelação vem aos seres humanos.

---

[3] Cf. F. G. B. van Bell, *Disputatio academica de patefactionis Christianae índole e vocabulis "φανεροω et αποκρυπτω", in libris N. T. efficienda* (Lugduni-Batavorum: P. Engels, 1849); A. Niermeijer, "Het Wezen der Christelijke Openbaring" *De Gids* 14 (1850): 109-49; *Rauwenhoff, *De Zelfstandigheid van den Christen* (1857); *Cramer, *Jaarboek van Wetenschappelijke Theologie* (1870): 1-70; Hermann Cremer, *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität* (Gotha: F. A. Perthes, 1880); em inglês, *Biblico-Theological Lexicon of New Testament Greek,* trad. William Urwick, 4ª. ed. (Edimburgo: T. & T. Clark; Nova York: Scribner, 1892); Heinrich Voigt, *Fundamentaldogmatik* (Gotha: F. A. Perthes, 1874), 201ss.; E. H. Van Leeuwen, *Prolegomena van Bijbelsche Godgeleerdheid* (Utrecht: C. H. E. Breijer, 1890), 41ss.

[4] P. D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte,* 2 vols. (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1905), I, 54ss., 114ss.

[5] Cícero, *De natura deorum,* II, 66 [edição inglesa moderna, *The Nature of the Gods,* trad. P. G. Walsh (Nova York: Clarendon Press, 1997)]; cf. a respeito de presságios e oráculos, Auguste Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité,* 4 vols. (Paris: E. Letroux, 1879-82); de la Saussaye, *Lehrbuch,* I, 93ss.

[6] Joseph Ennemoser, *Geschichte der Magie,* 2ª. ed. (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1844); em inglês, traduzido como *The History of Magic,* trad. William Howitt (Londres e Nova York: George Bell & Sons, 1893); Alfred Wiedeman, *Magie und Zauberei im alten Ägypten* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1905); A. G. L. Lehmann, *Aberglaube und Zauberei von den ältesten Zeiten an bis in die Gegenwart* (Stuttgart: F. Enke, 1898); de la Saussaye, *Lehrbuch,* I. Zöckler, "Magier, Magie", *PRE*[3], XII, 55-70.

Essa crença religiosa universal na manifestação, predição e no milagre certamente não deve – pelo menos, não exclusivamente – ser atribuída a fraude ou a efeitos demoníacos, ou à ignorância da ordem natural, mas é um elemento necessário em toda religião. A necessidade religiosa precisa de satisfação, e, onde ela não é suprida por uma real revelação de Deus, ela procura essa satisfação na forma de "culto da vontade" (ἐθελοθρησκεια). Ela coloca a seu serviço aqueles poderes inerentes aos seres humanos ou à natureza que podem colocar essa necessidade em harmonia com um mundo sobrenatural. A superstição é uma substituta ilegítima para a verdadeira religião e uma caricatura da fé (πίστις) [cristã]. Os fenômenos contemporâneos de espiritismo, teosofia, telepatia, magnetismo, hipnose, *etc.* são provas disso. Talvez eles também demonstrem que, escondidas no assim chamado "lado escuro" da natureza humana, existam forças que possam realizar uma harmonia mais imediata com um mundo supra-sensível e possa, de qualquer forma, explicar suficientemente a crença nessa harmonia sem recorrer à hipótese de fraude intencional. "Há mais mistérios entre o céu e a terra do que sonha nossa vã filosofia" (Shakespeare).

A Sagrada Escritura não parece negar toda realidade a esses fenômenos (Gn 41.8; Êx 7.8-12; Dt 13.1, 2; Mt 7.22; 24.24; 2 Ts 2.9; 2 Tm 3.8; Ap 13.13-15). Mas a religião do Antigo e do Novo Testamento se recusa absolutamente a ter algo em comum com todos esses fenômenos religiosos. Ela é fundamentalmente oposta a eles. Ela também não os reconhece nem os tolera, mas os proíbe categoricamente (Lv 19.26, 31; 20.27; Nm 23.23; Dt 18.10, 11; At 8.9; 13.6; 16.16; 19.13s.; Gl 5.20; Ap 21.8; 22.15). Os profetas e apóstolos, semelhantemente, são totalmente contrários a serem colocados em pé de igualdade com os videntes e mágicos pagãos. Às vezes, por exemplo, nas aparições aos patriarcas, pode haver semelhança na forma, mas não há correspondência em substância. Teofania, profecia e magia, como oferendas, templo, sacerdócio, culto, *etc.*, são elementos essenciais na religião. Portanto, eles ocorrem em todas as religiões, inclusive na de Israel e no Cristianismo. Também a religião cristã tem seu sacrifício (Ef 5.2), seu sacerdote (Hb 7), seu templo (1 Co 3.16ss., *etc.*). A diferença entre o Cristianismo e as outras religiões não consiste em que todos esses elementos necessários estejam faltando aqui, mas em que tudo o que acontece no paganismo na forma de caricatura tornou-se sombra e imagem em Israel e realidade espiritual autêntica no Cristianismo. Isso pode explicar porque, na forma, a saber, circuncisão, sacrifício, tabernáculo, sacerdócio, *etc.*, a religião de Israel tem tanta semelhança com as religiões pagãs, por um lado, e seja fundamentalmente diferente delas por outro, de forma que o Messias se manifestou somente a partir de Israel. Essa distinção fundamental surge do fato de que, na Escritura, a iniciativa em religião não é tomada pelos seres humanos, mas por Deus. Nas religiões pagãs, são os seres humanos que procuram Deus (At 17.27). De todas as formas eles tentam trazer Deus para si mesmos e para o pó (Rm 1.23), e, por todos os tipos de métodos, tentam obter poder sobre Deus. Mas, na Escritura, sempre é Deus quem pro-

cura os seres humanos. Ele os cria à sua imagem e os chama depois da queda. Ele salva Noé, escolhe Abraão, dá sua lei a Israel. Ele chama e capacita os profetas. Ele envia seu Filho e separa os apóstolos. Ele, um dia, julgará os vivos e os mortos. As religiões das nações,[7] por outro lado, nos ensinam a conhecer os seres humanos em sua impaciência, miséria e descontentamento, mas também em suas nobres aspirações e necessidades permanentes – os seres humanos em sua pobreza e em suas riquezas, suas fraquezas e sua força. O mais nobre fruto dessas religiões produz o humanismo. Mas a Sagrada Escritura nos ensina a conhecer Deus em sua vinda e sua busca dos seres humanos, sua compaixão e graça, sua justiça e seu amor. E aqui, também, teofania, profecia e milagre são os meios pelos quais Deus se revela e se dá ao povo.[8]

Teofania (angelofania, cristofania)

[91] Na Escritura, há repetidas referências às aparições divinas, às vezes sem qualquer descrição circunstancial (Gn 12.7; 17.1, 22; 26.24; 35.9; Êx 6.2; *cf.* também Gn 11.5; Êx 4.24; 12.12, 23; 17.6; Nm 23.4, 16; 1 Sm 3.21; 2 Sm 5.24), mas em outros lugares a aparição se dá em um sonho (Gn 20.3; 28.12ss.; 31.24; 1 Rs 3.5; 9.2), ou em uma visão profética (1 Rs 22.19ss.; Is 6; Ez 1.4ss.; 3.12s.; 8.4s.; 10.1s.; 43.2s.; 44.4; Am 7.7; 9.1; Dn 7.9s.; Lc 2.9; 2 Pe 1.17), e ainda mais frequentemente em nuvens de fumaça e fogo, como sinais da presença de Deus, como aconteceu a Abraão (Gn 15.17ss.), a Moisés (Êx 3.2; 33.18s.), no Sinai (Êx 19.9, 16s.; 24.16, *cf.* vv.9-11; Dt 5.23; 9.15; Hb 12.18), ao povo (Êx 13.21s.; 14.19-24; 40.38; Nm 9.21; 14.14; Dt 1.33; Ne 9.12, 19; Sl 78.14), acima do tabernáculo (Êx 33.9; 40.34s.; Lv 9.23; Nm 9.15-23; 11.17, 25; 12.5; 17.7; 20.6; Dt 31.15; Sl 99.7; Is 4.5) e no Santo dos Santos (Êx 25.8, 22; 29.45, 46; Lv 16.2; 26.11, 12; Nm 7.89); *cf.* também a Elias (1 Rs 19.11ss.). Essas aparições não pressupõem a corporalidade de Deus (Êx 20.4; 33.20; Dt 4.12, 15), mas são sinais perceptíveis pelos quais sua presença se faz conhecida, assim como em Pentecostes o Espírito Santo se fez conhecido pelo vento e pelo fogo. Também não devemos pensar nessa conexão na emanação dessa nuvem a partir do Ser divino, mas na presença divina revelando-se em formas de criaturas. Nesses sinais, a glória divina (כבוד, δόξα) é manifesta (Êx 16.10; 24.17; Lv 9.6, 23, 24; Nm 14.10; 16.19; 20.6), e, por essa razão, essa glória também é descrita como fogo consumidor (Êx 24.17; Lv 9.23, 24) e como uma nuvem (1 Rs 8.10, 11; Is 6.4).

Deus não aparece apenas em sinais impessoais, mas também se vale de pessoas para visitar seu povo. Cercado e servido por milhares de anjos (Is 6.2,

[7] Nota do organizador: a frase "religiões das nações" traduzem uma única palavra holandesa, *Ethnicisme*. Essa palavra parece ter sido cunhada por Bavinck, e a tradução oferecida aqui é iluminada pelo contexto do parágrafo maior.

[8] *G. F. Oehler, *Über Verhältnis der alttestamentische Prophecie zur Heiden* (Mantik: 1861); *idem, Theologie des Alten Testaments*, 2 vols. (Stuttgart: J. F. Steinkopf, 1882), I, 29ss.; em inglês, *Theology of the Old Testament*, trad. Ellen D. Smith e Sophia Taylor (Edimburgo: T. & T. Clark, 1892-93), §8, II, 28ss.; August Tholuck, *Die Propheten und ihre Weissagungen* (Gotha: F. A. Perthes, 1860), §1; F. A. Staudenmaier, *Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften als System der gesammten Theologie* (Mainz; Wien: F. Kupferberg; K. Gerold, 1834); §231ss., §271ss. H. Schulz, *Alttestamentliche Theologie*, 4ª. ed., 2 vols. (Frankfurt a. M.: von Heyder & Zimmer, 1889), 226ss.

6), ele os envia à terra em forma humana para tornar conhecida sua palavra e sua vontade. Eles já apareceram em Gênesis 18; 19; 28.12; 32.1, 2; Deuteronômio 33.2; Jó 33.23; 1 Reis 13.18; e, de acordo com Atos 7.53 e Gálatas 3.19, servem, ao mesmo tempo, para entregar a lei e funcionam como mediadores da revelação, especialmente depois do exílio (Dn 8.13; 9.21; 10.5; Zc 1.7-6.5). Eles aparecem ainda mais frequentemente no Novo Testamento. Eles estão presentes no nascimento de Jesus (Mt 1.20; 2.13, 19; Lc 1.11; 2.9), repetidamente em sua vida (Jo 1.51; Mt 4.6), na hora de seu sofrimento (Mt 26.53; Lc 22.43) e em sua ressurreição e ascensão (Mt 28.2, 5; Lc 24.23; Jo 20.12; At 1.10). Na história dos apóstolos, eles repetidamente fazem aparições (At 5.19; 8.26; 10.3; 11.13; 12.7; 23.9; 27.23; Ap 22.6, 16). Finalmente, em seu retorno, Cristo será acompanhado pelos anjos (Mt 16.27; 25.31; Mc 8.38; Lc 9.26; 1 Ts 3.13, *etc.*).

Entre todos esses enviados de Deus, o Mensageiro do Senhor (מלאך יהוה) ocupa um lugar especial. Ele aparece a Hagar (Gn 16.6-13; 21.17-20), a Abraão (Gn 18; 19; 22; 24.7; 40), a Jacó (Gn 28.13-17; 31.11-13; 32.24-30; *cf.* Os 12.4; Gn 48.15, 16), e no tempo de Moisés (Êx 3.2s.; 13.21; 14.19; 23.20-23; 32.34; 33.2s.; *cf.* Nm 20.16; Is 63.8, 9; e também Js 5.13, 14; Jz 6.11-24; 13.2-23). Esse ***Malak*** YHWH não é um símbolo independente nem um anjo criado, mas uma verdadeira revelação pessoal e uma aparição de Deus, distinta dele (Êx 23.20-23; 33.14s.; Is 63.8, 9) e, não obstante, um com ele em nome (Gn 16.13; 31.13; 32.28, 30; 48.15, 16; Êx 3.2s.; 23.20-23; Jz 13.3), em poder (Gn 16.10, 11; 21.18; 18.14, 18; Êx 14.19; Jz 6.21), em redenção e bênção (Gn 48.16; Êx 3.8; 23.20; Is 63.8, 9), em adoração e honra (Gn 18.3; 22.12; Êx 23.21). Depois da redenção do Egito, o ***Malak*** YHWH some de vista. Deus mora entre seu povo no templo (1 Rs 8.10s.; 2 Cr 7.1s.; Sl 68.17; 74.2; 132.13s.; 135.21). A esse templo são dirigidos os desejos do Israel devoto (Sl 27.4; 42; 43; 48; 50; 63.2; 65; 84; 122; 137). Mas essa teofania é incompleta. Deus não mora em uma casa feita por mãos humanas (1 Rs 8.27; Jr 7.4; Mq 3.11; At 7.48; 17.24). O sumo sacerdote podia entrar no Santo dos Santos apenas uma vez por ano. No Antigo Testamento, a teofania ainda não alcança seu fim e seu objetivo. Por essa razão ainda é esperada outra vinda de Deus ao seu povo, mais gloriosa, com uma visão tanto de redenção quanto de juízo (Sl 50.3; 96.13; Is 2.21; 30.27, 40s., *passim;* Mq 1.3; 4.7; Sf 3.8; Jl 3.17; Zc 2.10s.; 14.9). O anjo da aliança aparece novamente na profecia (Zc 1.8-12.3) e virá ao seu templo (Ml 3.1). A teofania alcança seu clímax, porém, em Cristo, que é o ἄγγελος δόξά εἰκών λόγος υἱὸς τοῦ θεοῦ, em quem Deus é plenamente revelado e plenamente dado (Mt 11.27; Jo 1.14; 14.9; Cl 1.15; 2.19, *etc.*). Através dele e do Espírito que Ele envia, a morada de Deus entre seu povo se torna uma realidade verdadeiramente espiritual (Jo 14.23; Rm 8.9, 11; 2 Co 6.16). A comunidade de fé é [agora] a casa de Deus, o templo do Espírito Santo (Mt 18.20; 1 Co 3.16; 6.19; Ef 2.21). Mas mesmo essa morada de Deus na igreja de Cristo não é ainda a ordem final e mais elevada. Ela alcança sua plena realização somente na Nova

Jerusalém. Então o tabernáculo de Deus estará com seu povo; ele habitará entre eles e eles serão seu povo, e Deus mesmo estará com eles e será o seu Deus. Eles verão sua face, e seu nome estará em suas frontes (Mt 5.8; 1 Co 15.28; 1 Jo 3.2; Ap 21.3; 22.4).[9]

Profecia

[92] Por profecia queremos dizer a comunicação que Deus faz de seus pensamentos aos seres humanos. Geralmente, a palavra *inspiração* é usada para isso e é também mais precisa porque o conceito de profecia é mais amplo que o de inspiração e inclui também o anúncio desses pensamentos a outras pessoas. Mas, com base em 2 Timóteo 3.16, a inspiração é especialmente usada com referência à revelação escrita. No passado, a palavra *profecia* foi repetidamente empregada no sentido em que a usamos acima.[10] Isso também inclui o recebimento dos pensamentos de Deus, pois somente a pessoa que os recebe é um profeta que proclama a Palavra de Deus. Ela apresenta, melhor que a inspiração, o intento de Deus, com o qual ele comunica seus pensamentos, *viz.*, os próprios seres humanos devem ser profetas e proclamadores de suas virtudes. Os pensamentos de Deus que são comunicados na profecia podem se referir ao passado, como acontece nos livros históricos da Escritura, ou ao presente, ou ao futuro. Mas a profecia opõe consistentemente os pensamentos de Deus aos pensamentos dos seres humanos, sua verdade à mentira deles, sua sabedoria à tolice deles.

De acordo com a Escritura, essa comunicação dos pensamentos de Deus aos seres humanos pode acontecer de várias formas. Às vezes o próprio Deus fala de forma audível com uma voz humana e em linguagem humana (Gn 2.16; 3.8-19; 4.6-16; 6.13; 9.1, 8s.; 32.26s.; Êx 19.9s.; Nm 7.89; Dt 5.4; 1 Sm 3.3s.; Mt 3.17; 17.5; Jo 12.28, 29). Em muitos lugares, Deus fala, sem qualquer explicação pormenorizada de como esse discurso ocorre, externa ou internamente, em sonho ou em visão, *etc.* Esse discurso de Deus é mais pessoal e mais íntimo no caso de Moisés, que não fica aterrorizado, nem cai no chão quando fala com ele, mas com quem Deus falou "face a face", unidos como amigos (Nm 12.6-8; Êx 33.11; 34.29; Dt 5.5; 18.15, 18; 2 Co 3.7; Gl 3.19; Hb 3.5). Os judeus posteriormente falaram sobre Bath-Kol, uma voz celestial, pela

[9] Cf. Emil Kautzsch, "Theophanie", *PRE*[3], XV, 537-42; Mallet, "Schechia", *PRE*[2], 458-59; Orelli, "Feuer und Wolkensäule", *PRE*[3], VI, 60-62; G. B. Winer, "Wolken und Feuersäule", *Biblisches Realwörterbuch,* 2 vols. (Leipzig: C. H. Reclam, 1847-48); C. J. Trip, *Die Theophanien in den Geschichtsbuechern des Alten Testaments* (Leiden: D. Noothoven van Goor, 1858), e a literatura citada ali; Hermann Schultz, *Alttestamentliche Theologie,* 2ª. ed. (Götingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1889), 507ss.; G. F. Oehler, *Theology of the Old Testament,* §58, I, 187ss.; Rudolf Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte* (Freiburg i. B. e Leipzig: J. C. B. Mohr, 1893), 42ss.; F. W. Weber, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1880), 179ss.; Cremer, *Wörterbuch,* s. v. "doxa"; F. Delitzsch, *Biblische Psychologie* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1861), 49; em inglês: *A System of Biblical Psychology,* trad. Robert E. Wallis, 2ª. ed. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1875), 59-61; P. F. Keerl, *Die Lehre des neuen Testaments von der herrlichkeit Gottes* (Basiléia: Bahnmaier, 1863); Van Leeuwen, *Prolegomena van Bijbelsche Godgeleerheid,* 72ss.

[10] Tomás de Aquino, *Summa Theologica,* II, 2, q. 171, art. 1.

qual Deus se revelou, mas essa "voz" era de uma categoria inferior à profecia anterior e veio depois que o espírito de profecia cessou.[11]

Ao comunicar seus pensamentos, porém, Deus frequentemente adotou aquelas formas inferiores pelas quais também entre os pagãos acreditava-se que os deuses faziam conhecer sua vontade. Nesses casos, há quase completa correspondência na forma. Devem ser especialmente mencionados aqui a sorte, o Urim e Tumim, o sonho, a visão. A sorte foi usada em muitas ocasiões: no grande Dia da Expiação (Lv 16.8), na divisão da terra (Js 13.6; 14.2, etc.; Ne 11.1), as cidades dos levitas (Js 21.4), dos despojos de guerra (Jl 3.3; Na 3.10; Ob 11), da roupa (Mt 27.35; Jo 19.23), na solução de casos difíceis (Js 7.1ss.; 1 Sm 14.42; Pv 16.33; 18.18; Jn 1.7), na escolha de oficiais (1 Sm 10.19; At 1.26; 1 Cr 24.5; Lc 1.9ss., *etc.*), e também o processo de verificação de adultério pode ser contado nessa categoria (Nm 5.11-31).[12] O Urim e o Tumim (LXX δήλωσις καὶ ἀλήθεια; Vulgata *doctrina et veritas*), luz e justiça, ocorrem sete vezes (Êx 28.30; Lv 8.8; Nm 27.21; Dt 33.8; 1 Sm 28.6; Ed 2.63; Ne 7.65). Eles não são, como pensam Josefo e muitos outros depois dele, idênticos às doze pedras preciosas presas no peitoral do sumo sacerdote, mas, de acordo com Êxodo 28.30 e Levítico 8.8, objetos presos ao peitoral. Mas como eles tornavam conhecida a vontade de Deus – pelo brilho das pedras, por uma voz, por inspiração, *etc.*, – e em que eles consistiam – em duas pedras com o tetragrama, ou em pequenas imagens, ou em um colar feito de uma das pedras preciosas, ou em pedras para lançar sortes – é algo totalmente desconhecido. Essa última opinião, em tempos recentes, apoiou-se no texto de 1Samuel 14.41, como alterado por Thenius (1842), em harmonia com a LXX. O Urim e Tumim, então, seriam sortes com respostas "sim" e "não" e também eram comuns (Jz 1.1; 20.18; 1 Sm 22.10, 15; 23.6, 9-11; 30.7s.; 2 Sm 2.1; 5.19, 23). Mas, sob essa luz, é difícil explicar as respostas, não de sim ou não, mas de detalhes elaborados (Jz 20.27; 1 Sm 30.7s.; 2 Sm 5.23; 21.1; Jz 1.1; 20.18; 2 Sm 2.1, esp. 1 Sm 10.22b; 2 Sm 5.23; 1 Cr 14.14). O Urim e Tumim, contudo, devem certamente ter tido o mesmo caráter revelatório das sortes. Exemplos de seu uso ocorrem especialmente no tempo de Salomão e, depois, parecem ter sido entregues à profecia real.[13]

Os sonhos também ocorrem na Escritura como meio de revelação. Ao longo de toda a Antigüidade eles foram considerados assim.[14] Ainda em nossos dias

[11] F. W. Weber, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1880), 187; G. Dalman, "Bath-Kol (Gottesstimme)", *PRE*³, II, 443.

[12] Benzinger, "Los bei den Hebräern", *PRE*³, XI, 642.

[13] Emil Kautzsch, "Urim & Thummim", *PRE*², XVI, 226-33; Winer, "Urim & Thummim", *Realwörterbuch;* Riehm, "Urim & Thummim", *Wörterbuch;* C. F. Keil, *Manual of Biblical Archeology,* trad. A. Cusin, 2 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1887-88), I, §35; W. M. L. De Wette e Julius Räbiger, *Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie* (Leipzig: F. C. W. Vogel, 1864), 281ss.; G. F. Oehler, *Theology of the Old Testament,* §97, I, 318ss.; Hermann Schultz, *Alttestamentliche Theologie,* 4ª. ed., 2 vols. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1889), 507ss.; Henry E. Dosker, "Urim & Thummim", *Presbyterian and Reformed Review* 3 (outubro de 1892): 717-30; G. Wildeboer, "Urim en Thummim in de Priester wet", *Theologische Studien* 23 (1905): 195-204.

[14] Homero, *Odyssey,* XIX, 560ss.; II.I.63; II.22.56; Aristóteles, *De Somniis (On Dreams),* 1-3; Cícero, *On Divination,* I, 29; Philo, *De somniis.*

muitas pessoas atribuem grande valor aos sonhos.[15] Sempre se soube também que os sonhos são muitos enganosos. Não apenas Homero e Aristóteles, mas também a Sagrada Escritura regularmente aponta para a futilidade dos sonhos (Sl 73.20; Jó 20.8; Is 29.7; Ec 5.3, 6; Sb 31.15; 34.15) e frequentemente os atribui aos falsos profetas (Jr 23.25; 29.8; Mq 3.6; Zc 10.2). Apesar desse fato, Deus repetidamente usa os sonhos para tornar conhecida sua vontade (Nm 12.6; Dt 13.1-6; 1 Sm 28.6, 15; Jl 2.28s.). Eles ocorrem entre os israelitas, mas ocorrem repetidamente também entre os não-isrtaelitas (Gn 20; 31; 40; 41; Jz 7; Dn 2; 4) e transmitem uma palavra, uma comunicação de Deus (Gn 20.3; 31.9, 24; Mt 1.20; 2.12, 19, 22; 27.19), ou uma representação da imaginação, que, então, geralmente requer explicação (Gn 28; 37.5; 40.5; 41.15; Jz 7.13; Dn 2; 4).[16]

Semelhante ao sonho é a visão (Gn 15.1, 11; 20.7; Nm 12.6), assim como os nomes (נביא חזה ראה e talvez também צפה) pelos quais o profeta é chamado[17] e os nomes מראה e חזון dados à visão profética provavelmente indicam que a visão não era um meio costumeiro de revelação. Mas essas palavras perderam seu sentido original e também são usadas quando nenhuma visão real ocorreu (1 Sm 3.15; Is 1.1; Ob 1; Na 1.1, *etc.*). Na Escritura, regularmente encontramos relatos e descrições de visões, desde o Gênesis até o Apocalipse (Gn 15.1; 46.2; Nm 12.6; 22.8-13; 24.3; 1 Rs 22.17-23; Is 6; 21.6; Jr 1.11-14; 24.1; Ez 1-3; 8-11; 40; Dn 1.17; 2.19; 7; 8; 10; Am 7-9; Zc 1-6; Mt 2.13, 19; Lc 1.22; 24.23; At 7.55; 9.3; 10.3,10; 16.9; 22.17; 26.19; 1 Co 12-14; 2 Co 12.1; Ap 1.10, *etc.*). As visões geralmente são acompanhadas de um tipo de experiência extática. Música, dança e êxtase caminham juntos; a profecia e a poesia estão relacionadas (1 Sm 10.5s.; 19.20-24; 2 Rs 3.15; 1 Cr 25.1; 2 Cr 29.30). Quando a mão do Senhor vem sobre os profetas (Is 8.11; Ez 3.14; 11.5) ou o Espírito vem sobre eles, estes frequentemente entram em estado de êxtase (Nm 24.3; 2 Rs 9.11; Jr 29.26) e caem no chão (Nm 24.3, 15, 16; 1 Sm 19.24; Ez 1.28; 3.23; 43.3; Dn 10.8-10; At 9.4; Ap 1.17; 11.16; 22.8). Nesse estado, é permitido que eles vejam e ouçam os pensamentos de Deus de forma simbólica. Em imagens e visões seu conselho é revelado a eles (Jr 1.13s.; 24.1s.; Am 7-9; Zc 1-6; Apocalipse, *etc.*), especialmente com relação ao futuro (Nm 23s.; 1 Rs 22.17; 2 Rs 5.26; 8.11s.; Jr 4.23s.; 14.18; Ez 8; Am 7, *etc.*). Nesse estado eles também ouvem uma variedade de vozes e sons (1 Rs 18.41; 2 Rs 6.32; Is 6.3, 8; Jr 21.10; 49.14; Ez 1.24,

[15] Franz Splittgerber, *Schlaf und Tod,* 2ª. ed., 2 vols. (Halle: Julius Fricke, 1881), I, 66-205.

[16] B. Orelli, "Träume", *PRE*², XVI, 734; *G. E. W. de Wijs, *De droomen in en buitem de Bijbel* (1858).

[17] Abraham Kuenen, *De Profeten en de Profetie onder Israël,* 2 vols. (Leiden: P. Engels, 1875), I, 49, 51ss.; 97; em inglês como *The Prophets and Profecy in Israel,* trad. Adam Milroy (Londres, 1877; reimpressão, Amsterdã: Philo, 1969), 41-42, 43ss.; 83-84; *idem, De godsdienst van Israel tot den ondergang van den Jodschen Staat,* 2 vols. (Haarlem: A. C. Kruseman, 1869, 1870), 1, 212; em inglês como *The Religion of Israel to the Fall of the Jewish State,* trad. A. H. May, 3 vols. (Londres: Williams & Norgate, 1874, 1875), I, 213ss.; *idem, Historisch-critisch onderzoek nar het ontstaan en de verzameling van de boken des Ouden Verbonds,* 3 vols. (Leiden: P. Engels en Zoon, 1885, 1893), II, 2, 5ss.; Eduard König, *Der Offenbarungsbegriff des Alten Testaments,* 2 vols. (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1882), I, 71; F. Delitzsch, *Commentar über die Genesis,* 3ª. ed. (Leipzig: Dörffling & Franke, 1860), 634; em inglês: *A New Commentary on Genesis,* trad. S. Taylor, 2 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1894, 1888), II, 1ss., 8, 68; Hermann Schulz, *Alttestamentliche Theologie* (Götingen: Vandenhoek und Ruprecht, 1896), 239; R. Smed, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte* (Freiburg: J. C. B. Mohr, 1893), 79ss.

28; 2.2; 3.12; Ap 7.4; 9.16; 14.2; 19.1; 21.3; 22.8, *etc.*). Eles são tomados em espírito e trasladados (Ez 3.12s.; 8.3; 43.1; Dn 8.2; Mt 4.5, 8; At 9.10, 11; 22.17; 23.11; 27.23; 2 Co 12.2; Ap 1.9; 12; 14.1; 21.10). Depois de receber uma visão, Daniel ficou doente por alguns dias (Dn 7.28; 8.27).

No entanto, o estado de êxtase no qual aqueles que recebiam a revelação geralmente se encontravam não era um estado no qual sua consciência era total ou parcialmente suprimida. Esse era, de fato, o estado no qual os videntes gregos (μάντεις) proferiam seus oráculos.[18] Filo, Justino Mártir, Atenágoras, Tertuliano e, em tempos mais modernos, Hengstenberg,[19] assim interpretaram o êxtase dos profetas. Eles, porém, não recebiam visões em um estado de sonolência, mas despertos; não apenas quando estavam sozinhos, mas também na presença de outras pessoas (Ez 8.1). Enquanto recebiam a visão, eles se mantinham conscientes de si mesmos, viam, ouviam, pensavam, falavam, faziam perguntas e davam respostas (Êx 4-6; 32.7s.; Is 6; Jr 1; Ez 4-6; *etc.*) e mais tarde se lembravam de tudo e davam dela um relato preciso.[20] Por essa razão, o estado psíquico dos profetas foi considerado pela maioria dos teólogos como um processo de visão espiritual autoconsciente, "um arrebatamento mental em relação aos sentidos corporais", mas não uma "alienação mental".[21] Somente König, para manter a objetividade da visão, acrescentou a essa interpretação a opinião peculiar de que todas as visões eram externas, físicas e perceptíveis pelos sentidos. Muitas aparições, como em Gênesis 18; 32; Êxodo 3; 19; *etc.*, de fato, segundo o intento do autor, devem ser consideradas objetivas. Há uma diferença entre uma teofania e uma visão. Mas as visões acima mencionadas (1 Rs 22.17s.; Is 6; Jr 1; Ez 1-3; Daniel; Am 7-9; Zc 1-6; *etc.*) certamente são internas e espirituais. Muitas delas são de um tipo que não pode ser percebido e observado pelos sentidos. König vai longe demais quando faz a objetividade e a verdade de uma revelação dependerem de seu caráter externo e não consegue conceber uma operação interna do Espírito de Deus na mente dos seres humanos, exceto através dos sentidos externos. Ele se esquece de que também existem alucinações de visão e de audição, que operações externas como essas não excluem a possibilidade de auto-engano e, portanto, que a certeza da revelação não é suficientemente estabelecida por seu caráter externo.[22]

[18] Tholuck, *Die Propheten,* 64ss.; cf. Thomas Achelis, *Die Ekstase in ihrer kulturellen Bedeutung* (Berlim: J. Räde, 1802).

[19] Na primeira edição de seu *Christology of the Old Testament,* III, 2, 158ss.

[20] König, *Offenbarungsbegriff,* I, 160ss.; Kuenen, *Prophets and Prophecy,* 40-41; Oehler, *Theology of the Old Testament,* §207, II, 318ss.; *Orelli, *PRE*², XVI, 724.

[21] Orígenes, *On First Principles,* III, 3, 4; Agostinho, *Against Simplician,* II, q. 1; Aquino, *Summa Theologica,* II, 2, q. 175; H. Witsius, *De Propheten,* I, c. 4; J. F. Buddeus, *Institutiones theologiae dogmaticae* (1724), I, 2, 5. Em obra mais recente, Häverdink, *O. T. Introduction;* Keil, *O. T. Introduction;* Oehler, *Theology of the Old Testament,* §210, II, 330ss.; Tholuck, *De Propheten,* 64ss.; Dr. Küper, *Das Prophetenthum des Alten Bundes* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1870), 51ss.; B. Orelli, "Weissagung",*PRE*², XVI, 724; König,*Offenbarungsbegriff,* II, 132ss.

[22] Orelli, *PRE*², XVI, 724; Kuenen, *Historische Critische Onderzoek,* II, 2, 13; Van Leeuwen, *Bijbelsche Godgeleerdherd,* 62ss.; P. Borchert, "Die Visionen der Propheten", *Theologische Studien und Kritiken* 68 (1895): 217-51.

A última forma de revelação a ser mencionada é a iluminação interior. Hengstenberg[23] acreditava que o êxtase era o estado usual no qual o profeta se encontrava quando recebia revelação. Mas muitos estudiosos, Riehm e König[24] (entre outros) se opuseram a essa opinião, e hoje essa rejeição é universal; o êxtase, ao invés de ser a regra, é a exceção. Também no Antigo Testamento, a maior parte das revelações aos profetas ocorreu sem qualquer visão, *e.g.*, no caso de Isaías, Ageu, Malaquias, Obadias, Naum, Habacuque, Jeremias e Ezequiel. Admito que a palavra "visão" ainda era frequentemente usada para denotar a profecia divina, mas ela também ocorre quando nada foi visto (Is 1.1; 2.1; Am 1.1; Hc 1.1; 2.1; 1 Sm 3.15; Ob 1; Na 1.1; *etc.*). A revelação ocorre, então, internamente, pelo Espírito, como o Espírito de revelação. König[25] de fato afirmou que o Espírito não é o princípio de revelação, mas apenas o princípio de iluminação, *i.e.*, é YHWH que revela, e o Espírito apenas torna as pessoas subjetivamente receptivas a essa revelação. König chegou a essa posição para sustentar a objetividade e externalidade da revelação e para vincular o Espírito subjetivo à palavra objetiva de YHWH. Mas Números 11.25-29; Deuteronômio 34.9; 1 Samuel 10.6; 19.20s.; 2 Samuel 23.2; 1 Reis 22.24; 1 Crônicas 12.18; 28.12; 2 Crônicas 15.1; 20.14s.; 24.20; Neemias 9.30; Isaías 11.1; 30.1; 42.1; 48.16; 59.21; 61.1; 63.10s.; Ezequiel 2.2; 3.24; 8.3; 11.5, 24; Miquéias 3.8; Oséias 9.7; Joel 2.28 e Zacarias 7.12 não podem ser entendidos exclusivamente em termos de uma capacitação formal subjetiva produzida pelo Espírito. Eles ensinam claramente que os profetas falaram não apenas pelo poder do Espírito Santo, mas também a partir do Espírito, que a profecia procedeu do Espírito que estava dentro deles. Certamente também houve uma atividade capacitadora do Espírito que tornou o profeta subjetivamente capaz de profetizar, mas essa não é a única atividade do Espírito. Ela não pode ser rigorosamente separada da atividade revelatória do Espírito, como faz König, e nem isso é necessário na posição de König, uma posição na qual a revelação é completamente externa.[26] Além disso, até mesmo o "espírito mentiroso" de 1 Reis 22.22 claramente ensina que o Espírito de Deus é a fonte da palavra. A teologia judaica via o Espírito como a fonte não somente da iluminação, mas também da revelação e da profecia.[27]

O Novo Testamento, com igual clareza, afirma que os profetas do Antigo Testamento falaram a partir do Espírito de Deus e por ele (At 28.25; 1 Pe 1.11; 2 Pe 1.21). Há, de fato, uma distinção no modo pelo qual o Espírito Santo comunica internamente a revelação do Velho e do Novo Testamentos. No Antigo Testamento, o Espírito Santo vem sobre uma pessoa e a ela, momentaneamente. Ele veio sobre os profetas (Nm 24.2; 1 Sm 19.20, 23; 2 Cr 15.1; 20.14), veio poderosamente sobre eles (Jz 14.19; 15.14; 1 Sm 10.6), caiu sobre eles (Ez

[23] Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, III², 2, 158ss.; cf. Küper, *Das Prophetenthum*, 53ss.

[24] Eduard Riehm, *Die messianische weissagung*, 2ª. ed. (Gotha: F. A. Perthes, 1885), 15ss.; em inglês: *Messianic Prophecy*, trad. Lewis A. Muirhead (Edimburgo: T. & T. Clark, 1891); König, *Offenbarungsbegriff*, II, 48ss., 132ss.

[25] König, *Offenbarungsbegriff*, I, 104ss., 141ss., 155ss.

[26] A. Kuenen, *Historisch-Critisch Onderzoek*, II, 14.

[27] Weber, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie*, 184-87.

11.5), revestiu-os como um manto (Jz 6.34; 1 Cr 12.18), a mão, *i.e.,* o poder do Senhor veio sobre eles (Is 8.11; Ez 1.3; 3.22; 8.1; 37.1; 40.1). Diante dessa operação do Espírito, consequentemente, os profetas são principalmente passivos: ficam em silêncio, caem no chão, ficam assustados e acham-se, por algum tempo, em um estado anormal, extático. O Espírito de profecia ainda não é a possessão permanente dos profetas. Ainda há alguma separação e distância entre os dois, e a classe dos profetas ainda é separada do povo como um todo. A profecia, como um todo, ainda é imperfeita. Ela, portanto, olha para a frente e espera um profeta sobre o qual repousará o Espírito do Senhor (Dt 18.18; Is 11.2; 61.1). De fato, ela prediz o cumprimento do desejo de Moisés de que todo o povo do Senhor seja profeta (Nm 11.29) e testifica uma futura morada do Espírito de Deus em todos os filhos do Senhor (Is 32.15; 44.3; 59.21; Jl 2.28; Ez 11.19; 36.27; 39.29).

No Novo Testamento o supremo, único e verdadeiro profeta faz sua aparição. Como Logos, ele é a plena e completa revelação de Deus (Jo 1.1,18; 14.9; 17.6; Cl 2.9). Ele não recebe uma revelação de cima ou de fora de si mesmo, mas é ele mesmo a fonte de profecia. O Espírito Santo não vem sobre ele e não cai sobre ele, mas mora nele sem medida (Jo 3.34). Desse Espírito ele foi concebido; por esse Espírito ele fala, age, vive e morre (Mt 3.16; 12.28; Lc 1.17; 2.27; 4.1, 14, 18; Rm 1.4; Hb 9.14). Com esse Espírito ele capacita seus discípulos, não somente como o Espírito de regeneração e santificação, mas também como o Espírito de revelação e iluminação (Mc 13.11; Lc 12.12; Jo 14.17; 15.26; 16.13; 20.22; At 2.4; 6.10; 8.29; 10.19; 11.12; 13.2; 18.5; 21.4; 1 Co 2.12s.; 12.7-11). Certos indivíduos especiais ainda são capacitados para o ofício de profeta pelo Espírito (Rm 12.7; 1 Co 14.3; Ef 2.20; 3.5; *etc.*), e a verdadeira predição não está ausente no Novo Testamento (Mt 24; At 20.23; 21.10; 1 Co 15; 2 Ts 2; Apocalipse). Não obstante, agora todos os crentes têm a unção do Espírito (1 Jo 2.20) e são ensinados pelo Senhor (Mt 11.25-27; Jo 6.45). Todos são profetas que proclamam as excelências do Senhor (At 2.17s.; 1 Pe 2.9). A profecia como dom especial passará (1 Co 13.8). Na Nova Jerusalém, o nome do Senhor estará sobre a fronte de cada um, e a mentira será completamente excluída (Ap 21.27; 22.4, 15).[28]

Milagres

[93] Exatamente como os seres humanos, ao lado de sua aparência e de suas palavras também se tornam conhecidos por seus atos, Deus também não se revela somente por suas palavras, mas também por suas obras. Palavra e ato estão intimamente relacionados. A Palavra de Deus é um ato (Sl 33.9), e sua atividade é um discurso (Sl 19.2; 29.3; Is 28.26). Palavra e ato acompanham um ao outro,

[28] Para mais detalhes sobre profecia, além da literatura citada acima, veja Carl H. Cornill, *Der Israelitische Prophetismus* (Estrasburgo: Trübner, 1894); F. Giesebrecht, *Die Berufsbegabung der Alttestamentliche Propheten* (Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht, 1897); Rudolf Kittel, *Profetie und Weissagung* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1899); E. König, *Das Berusungsbewusstsein der alttestamentlichen Propheten* (Barmen: Wupperthaler Traktat Gesellschaft, 1900); A. B. Davidson, *Old Testament Prophecy* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1903).

tanto na criação quanto na redenção. Geralmente a palavra vem primeiro, como uma promessa e uma ameaça, mas, em princípio, ela já contém dentro de si um ato. A Palavra de Deus não volta para Ele vazia, mas realiza aquilo que Ele quer (Is 55.10, 11). A palavra requer o ato, o milagre realiza a profecia: não somente a consciência, mas o próprio ser tem de ser renovado. As palavras, na Escritura, pelas quais os atos ou obras de Deus são denotados diferem. Em termos de sua aparência externa, eles são נפלאות, maravilhas (Êx 3.20; 34.10; Sl 71.17); פלא, eventos extraordinários (Êx 15.11; Is 25.1); e מופתים, algo esplêndido (Êx 4.21; 7.9; Sl 105.5), os dois últimos termos traduzidos em grego por τέρατα, algo especial, incomum, que difere dos eventos ordinários. Eles são chamados גבורות (Dt 3.24; Sl 21.14; 54.3; 66.7); δυνάμεις, מעשים (Sl 8.7; 19.2; 103.22; Is 5.19); ou עלילות (Sl 9.12; 77.13;), obras poderosas, ἔργα μεγαλεῖα, por causa do grande poder divino que é manifesto nelas. Elas também são – e especialmente – chamadas de אותות sinais (Êx 3.12; 12.13; *etc.*) porque são uma demonstração e um sinal da presença de Deus.

Essas obras de Deus, antes de tudo, devem ser observadas em sua criação e em sua providência. Todas as obras de Deus são maravilhas. Suas obras também são frequentemente descritas na Escritura como maravilhas (Sl 77.13; 97.3; 98.1; 107.24; 139.14). A partir desse fato, porém, não devemos inferir, como Scholten,[29] que a Escritura não faz distinção entre natureza e milagre. Certamente a noção de que o milagre seria contra as leis da natureza e, portanto, seria impossível, não aparece. Tudo, na Escritura, parte da crença de que nada é maravilhoso demais para Deus (Gn 18.14; Dt 8.3ss.; Mt 19.26). Isso não significa, contudo, que a Escritura não faça uma distinção entre a ordem ordinária da natureza e os atos extraordinários do poder divino. O Antigo Testamento conhece uma ordem natural, leis que se aplicam ao céu e à terra e são firmemente estabelecidas na vontade expressa do Senhor (Gn 1.16, 28; 8.22; Sl 104.5, 9; 119.90, 91; 148.6; Ec 1.10; Jó 38.10s.; Jr 5.24; 31.35s.; 33.20, 25). E o Novo Testamento faz uma distinção igualmente clara entre os dois (Mt 8.27; 9.5, 24, 33; 13.54; Lc 5.9; 7.16; 8.53; Jo 3.2; 9.32; *etc.*). Os milagres são uma בריאה, uma criação, algo novo que nunca foi visto (Êx 34.10; Nm 16.30). Os fatos registrados na Escritura como milagres ainda são considerados assim por nós: sobre a qualificação desses fatos não há diferença.[30] A Escritura, de fato, reconhece que também fora da revelação divina, forças incomuns podem atuar e coisas incomuns podem acontecer (Êx 7.11, 22; 8.7, 18; 9.11; Mt 24.24; Ap 13.13ss.). Um sinal ou um milagre em si, portanto, não é suficiente para selar a confiabilidade de um profeta (Dt 13.1-3). É somente o Deus de Israel, porém, que faz coisas

[29] J. H. Scholten, *Supranaturalisme in Verband met Bijbel Christendom en Protestantisme* (Leiden, 1867), 9ss.

[30] J. Köstlin, "Wunder", *PRE*², XVII, 360; *A. Pierson, *Gods Wondermacht en ons Geestelijk Leven* (Leiden, 1867), 10ss.; P. Gloatz, "Wunder und Naturgesetz", *Theologische Studien und Kritiken* 59 (1886): 408ss.; W. Bender, *Der Wunderbegriff des Neuen Testaments* (Frankfurt: Verlag von Heyder & Zimmer, 1871), 100ss.; H. Schultz, *Alttestamentliche Theologie*, 577ss.; P. Kleinert, "Naturanschauung des A. T.", *Theologische Studien und Kritiken* 64 (1891): 1ss.; Justus Köberle, *Natur und Geist nach der Auffassung des Alten Testaments* (Munique: C. H. Beck, 1901), *passim*, esp. 231ss., 260ss.

miraculosas (Sl 72.18; 77.14; 86.10; 136.4). Às vezes, Ele mesmo produz diretamente esses milagres, outras vezes Ele emprega seres humanos ou anjos, mas sempre é Deus quem os realiza. É seu poder (δύναμις) que é manifesto neles (Lc 5.17; 6.19; Mc 7.34; Lc 11.20; Jo 3.2; 5.19s.; 10.25, 32; At 2.22; 4.10). É o Espírito do Senhor que os produz (Mt 12.38; At 10.38).

Os milagres têm seu ponto de partida e seu fundamento na criação e na sustentação de todas as coisas, o que é uma obra e um milagre permanente de Deus (Sl 33.6, 9; Jo 5.17). Tudo o que acontece tem seu fundamento supremo na vontade e no poder de Deus. Nada pode resistir a ele. Ele faz com o exército dos céus aquilo que lhe agrada (Is 55.8s.; Sl 115.3). Esse poder e essa liberdade de Deus são proclamados pela natureza (Jr 5.22; 10.12; 14.22; 27.5; Is 40.12; 50.2, 3; Sl 33.13-17; 104; Jó 5.9s.; 9.4s.; *etc.*), mas emergem especialmente na história de seu povo (Dt 10.21; 11.3; 26.8; 29.2; 32.12s.; Sl 66.5s.; 74.13s.; 77.15s.; 78.4s.; 135.8s.; Is 51.2, 9; Jr 32.20s.; At 7.2s.). Especialmente nessa história, os milagres aparecem. Eles ocorrem por vários motivos, às vezes para punir os ímpios (Gn 6.6s., 11, 19; Êx 5s.; Lv 10.1; Nm 11.30s.; 14.21; 16.1s.; 21.6; *etc.*; Mt 8.32; 21.19; At 13.11; *etc.*), outras vezes para salvar e redimir o seu povo, para trazer salvação e cura, como as pragas do Egito, a passagem pelo mar Vermelho, os milagres no deserto e as curas realizadas por Jesus. Frequentemente, eles também têm o propósito direto ou indireto de confirmar a missão dos profetas, a verdade de sua palavra e, portanto, a crença em seu testemunho (Êx 4.1-9; Dt 13.1s.; Jz 6.37s.; 1 Sm 12.6s.; 1 Rs 17.24; 2 Rs 1.10; 20.8; Is 7.11; *etc.* Mt 14.33; Lc 5.24; Jo 2.11; 3.2; 5.36; 6.14; 7.31; 9.16; 10.38; 12.37; At 2.22; 10.38; *etc.*). A profecia e o dom de milagre caminham juntos. Todos os profetas e os apóstolos estão conscientes de sua habilidade de realizar milagres. Moisés era grande também em seus milagres (Êx 5-15; Dt 34.10-12). Seu pecado em uma ocasião consistiu em duvidar do poder miraculoso de Deus (Nm 20.10s.). Em torno de Elias e Eliseu há um círculo de milagres (1 Rs 17-2 Rs 13). No caso dos profetas posteriores, os milagres não aparecem mais tão frequentemente. Não raro, eles empregam as assim chamadas ações simbólicas para, por meio delas, salientar sua profecia e realizá-las provisionalmente, por assim dizer (1 Rs 11.29-39; 20.35s.; 22.11; Is 7.3; 8.1; 20.2s.; 21.6; 30.8; Jr 13; 16; 18; 19; 25.15; 27; 28.10s.; 32.6s.; 43.8s.; Ez 4; 5; 6.11; 7.23; 12.3; 17.1s.; Os 1-3; At 21.10s.;).[31] Não obstante, em relação a eles, também somos informados sobre milagres e eles, também, estão convencidos de sua capacidade de realizá-los (Is 7.11; 16.14; 21.16; 38.7; *cf.* 2 Rs 20; Jr 22.12, 30; 28.16; 29.22; 36.20; 37.7s.; Dn 1-6).

Apesar de todo o seu número, os milagres do Antigo Testamento não produziram uma elevação ou uma renovação da natureza [humana]. Eles certamente produziram seu efeito. Eles alternadamente reprovavam e abençoavam a humanidade, e em alguns casos impediam que ela se destruísse. Em Israel,

[31] H. Schultz, *Alttestamentliche Theologie*, 250ss.; Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*, 88; König, *Offenbarungsbegriff*, II, 111ss.

eles criaram um povo especial, libertaram-no da escravidão do Egito, impediram que ele se misturasse com povos pagãos e protegeram o povo de Deus contra o poder opressivo da natureza. Mas eles eram momentâneos, incidentais. Eles diminuíam em efeito e eram esquecidos. A vida retomava seu curso natural. A natureza parecia triunfar. Então, a profecia novamente levantava sua voz e proclamava que Israel não podia perecer e se tornar insípido na vida naturalista dos pagãos. Deus, novamente, e em maior glória, viria a seu povo. Deus não esqueceria sua aliança, que é uma aliança eterna (Sl 89.1-5; Is 54.10). Com essa vinda de Deus, a velha era passaria a uma nova. Esse é o ponto crítico na história do mundo. Esse é o dia do Senhor יום יהוה no qual Ele revelará sua glória e demonstrará seu poder miraculoso. Deus, então, dará sinais miraculosos no céu (Am 8.8s.; Jl 2.30). Toda a natureza – céu e terra – será abalada (Am 9.5; Is 13.10, 13; 24.18-20; 34.1-5; Jl 2.2, 10; 3.15; Mq 1.3s.; Hc 3.3s.; Na 1.4s.; Ez 31.15s.; 32.7s.; 38.19s.). O juízo virá sobre os ímpios (Is 24.16s.), mas também purificará e libertará. Deus salvará seu povo através de seus milagres (Is 9.3; 10.24s.; 11.15s.; 43.16-21; 52.10; 62.8). Ele fará algo novo sobre a terra (Is 43.19), trará Israel novamente de entre os mortos (Ez 37.12-14) e fará com que ele desfrute de uma plenitude de bênçãos espirituais e materiais. Israel receberá o perdão de pecados, santidade e uma nova aliança (Is 44.21-23; 43.25; Ez 36.25-28; Jr 31.31s.; Zc 14.20, 21), e também paz, segurança e prosperidade. Até mesmo a natureza se transformará em um paraíso (Os 2.17s.; Jl 3.18; Jr 31.6, 12-14; Is 11.6-8; 65.25; Ez 34.29; 36.29s.; Zc 8.12). Um novo céu e uma nova terra estão a caminho, e as primeiras coisas não mais serão lembradas (Is 65.17; 66.22).

O Dia de YHWH, esse *aeon* vindouro, em contraste com o presente, de acordo com a Escritura, teve início no Novo Testamento. A vinda de Cristo é o ponto decisivo das eras. Em torno de sua pessoa há um novo círculo de milagres. Ele mesmo é o milagre absoluto, descido do céu, e, apesar disso, completamente humano. Nele, em princípio, a criação foi restaurada, novamente levantada de sua queda para sua glória prístina. Seus milagres são os sinais (σημεῖα) da presença de Deus, prova da era messiânica (Mt 11.3-5; 12.28; Lc 13.16), uma parte de seu labor messiânico. Em Cristo, aparece um poder divino (δύναμις) que é mais forte que todos os poderes corruptores e destrutivos do pecado. Ele ataca esse poder do pecado não apenas perifericamente, curando enfermidades e realizando todos os tipos de milagres, mas centralmente, penetrando o núcleo, quebrando-o e vencendo-o. Sua encarnação e satisfação, sua ressurreição e ascensão são grandes atos redentivos de Deus. Eles são, em princípio, a restauração do reino de glória. Esses fatos de revelação não são apenas meios de revelação, mas a revelação do próprio Deus. Os milagres se tornam história, e a história se torna um milagre. A pessoa e a obra de Cristo são a revelação central de Deus; todas as outras revelações estão agrupadas ao redor desse centro. Mas, depois da partida de Jesus, seu poder miraculoso também continuou em seus discípulos (Mt 10; Mc 16.18; Lc 8). Muitos mila-

gres são narrados não somente em Atos (At 2.43; 3.5s.: 5.12-16; 6.8; 8.6, 7, 13; 9.34, 40; 13.11; 14.3; 16.18; 19.11; 20.10; 28.5, 8), mas Paulo também dá testemunho desse poder realizador de milagres dos apóstolos (Rm 15.18, 19; 1 Co 12.9, 10; 2 Co 12.12; Gl 3.5; *cf.* Hb 2.4). Por algum tempo, esse poder continuou em operação na igreja. Mas ele *cessou* quando o Cristianismo foi estabelecido e a igreja se tornou o objeto no qual Deus glorificou os milagres de sua graça.[32] Ela é agora o milagre espiritual no qual Deus revela sua glória.[33] Apesar disso, a Escritura aponta para um futuro no qual o milagre estará novamente em operação. O *aeon* futuro finalmente culminará no novo céu e na nova terra, nos quais habita justiça. Então o milagre se tornará "natureza". O que deve ser e o que é serão conciliados. O reino de Deus e o reino do mundo serão um (Ap 21-22).[34]

A REVELAÇÃO COMO AUTO-REVELAÇÃO DE DEUS

[94] A revelação que a Escritura nos faz não consiste apenas em um número de palavras desconexas e fatos isolados, mas é um todo histórico e orgânico, um sistema de testemunhos e atos divinos de controle e renovação do mundo. O material que nos é oferecido é tão rico que é difícil resumi-lo em um só termo, principalmente porque a Escritura emprega não uma, mas muitas palavras para descrever a ação de Deus pela qual ele se faz conhecido aos seres humanos. Podemos, portanto, facilmente correr o perigo de negligenciar um ou outro elemento que realmente pertence à revelação ou de incluir outro que está fora dela. No entanto, com um estudo detalhado e uma organização cuidadosa, não é impossível apresentar um panorama sucinto daquilo que a Escritura coloca em evidência e entende como revelação.

Na criação

Em primeiro lugar, a Escritura conhece e ensina o tipo de revelação que a teologia mais tarde designou como revelação "natural" ou "geral" e que foi discutida no capítulo anterior. O sujeito *dessa* revelação também é o Deus pessoal, vivo e verdadeiro. Essa revelação ainda é reconhecida por muitos teólogos, mas, em tempos modernos, tem sido tão influenciada pela teoria

[32] Agostinho, *City of God,* XXII, 8; *idem, The Advantage of Believing,* XVI; *idem, On True Religion,* XXV.

[33] De acordo com Lutero. Veja J. Köstlin, *The Theology of Luther,* trad. e org. Charles E. Hay, 2 vols. (Filadélfia: Lutheran Publication Society, 1897), II, 526ss.; 571ss.; J. H. Scholten, *De Leer der Hervormde Kerk,* 2ª. ed., 2 vols. (Leiden: P. Engels, 1850-57), I, 143.

[34] Sobre milagres na Escritura, veja Neander, *Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche* (5ª. ed.), 49ss., 154ss., 336ss.; August Tholuck, *Vermischte Schriften grösstentheils apologetischen Inhalts,* 2 vols. (Hamburgo: F. Perthes, 1839), I, 28ss.; Oehler, *Theology of the Old Testament,* §63, I, 201ss.; Schultz, *Alttestamentliche Theologie,* 270ss., 534ss.; Smend, *Lehrbuch,* 88ss.; Wilhelm Bender, *Der Wunderbegriff des Neuen Testaments* (Frankfurt a. M.: Verlag von Heyder & Zimmer, 1871); Philip Schaff, *The Person of Christ: The Miracle of History* (Nova York: C. Scribner, 1871); Borchert, "Die Wunder der Propheten", *Beweis des Glaubens* 33 (1897): 177-89; Paul Feine, *Das Wunder im neuen Testament* (Eisenach: M. Wilckens, 1894); Eugène Ménégoz, *La notion biblique du miracle* (Paris: Fischbacher, 1894); Richard C. Trench, *Notes on the Miracles of Our Lord* (NovaYork: Appleton,1870); I. H. Ziese, *Die Gesetz- und Ordnungsgemätzheit der biblischen Wunder* (Schleswig: Johs. Ibbeken, 1903); G. Fulliquet, *Le Miracle dans la Bible* (Paris: Librarie Fischbacher, 1904).

da evolução que corre o risco de perder seu significado objetivo. Se, porém, for dito que a pessoa religiosa interpreta todas as coisas religiosamente e vê todas as coisas nas mãos de Deus, essas expressões estão sujeitas a uma compreensão equivocada. Pode-se querer dizer com isso – as pessoas em geral fazem isso – que, como tais, a natureza e a história não revelam Deus de forma objetiva, mas que são apenas interpretadas pela pessoa religiosa *como se* revelassem Deus. Esse kantianismo, porém, é insustentável tanto na teologia quanto na filosofia. Temos de fazer uma escolha: ou a pessoa religiosa interpreta a natureza e a história corretamente e sobre bons fundamentos e, nesse caso, há, de fato, uma revelação de Deus, ou essa interpretação religiosa não tem fundamento e, nesse caso, é pura ilusão e um produto da mente poética. A Sagrada Escritura, porém, nos ensina que Deus, muito definida, intencional e conscientemente se revela na natureza e na história, no coração e na consciência dos seres humanos, e acrescenta a isso que, quando as pessoas não reconhecem e entendem essa revelação, isso se deve ao obscurecimento de sua mente e, portanto, elas são inexcusáveis. Portanto, o agente consciente, voluntário e ativo dessa revelação é somente Deus, o Deus que é o Criador, sustentador e governador de todas as coisas e, à luz da Escritura, sabemos que é o Pai que, por sua Palavra e Espírito, também se revela nas obras da natureza e da história (Sl 33.6; 104.30; Jo 1.3; Cl 1.15; Hb 1.3).

Os meios que Deus emprega na revelação geral são toda a natureza e toda a história, a história não somente da raça humana e dos vários povos sobre a terra, mas também das gerações, famílias e pessoas; não somente a história de estados e sociedades, mas também das religiões e morais e de toda cultura. Como nada tem durabilidade a não ser através de Deus, nada está excluído dessa sua revelação. Materialmente, ela coincide com a sustentação e o governo de Deus sobre todas as coisas. Mas nem todas as coisas são igualmente revelatórias: o dedo de Deus pode ser mais facilmente percebido em um evento que em outro. Pessoas e eventos especiais exibem mais claramente a condução de Deus do que aqueles que são engolidos na corrente do tempo. Mas, no final das contas, nada está excluído da revelação geral: se nossos "olhos" forem bons, veremos os atributos de Deus brilhando em tudo o que existe e acontece. Portanto, devemos perceber a condução de Deus nas grandes e pequenas ocorrências de nossa vida. E, embora a natureza e a história, nesse sentido pessoal, sejam os meios objetivos e externos que Deus emprega para essa revelação, o intelecto e a razão, a consciência e o coração são os meios subjetivos internos pelos quais Deus faz sua revelação conhecida a nós. Aqui, também, há correspondência entre o sujeito e o objeto. Há revelação de Deus fora, mas também há revelação de Deus dentro dos seres humanos. Essa revelação de Deus nos seres humanos, porém, não é uma fonte de conhecimento independente ao lado da natureza e da história, mas serve como um órgão subjetivo para nos capacitar a receber e a entender a revelação de Deus na natureza e na história. É certo que há uma habitação de Deus em cada

pessoa, assim como na natureza e na história, mas muito mais forte. Porém, no momento em que passamos do nível subconsciente para o consciente e queremos aprender a conhecer a habitação de Deus como revelação, estamos ligados, como sujeitos, ao "objeto" ao nosso redor e ascendemos da criatura para o Criador (Sl 19.1; Is 40.26; Rm 1.20).

Correspondendo ao sujeito e aos meios dessa revelação estão seu conteúdo e propósito. Se Deus é o autor da revelação, naturalmente segue-se que ele é também o conteúdo dela. Toda revelação divina é, pela natureza do caso, auto-revelação, e a Escritura ensina que são especialmente os atributos de onipotência e sabedoria, ira e bondade, que se tornam conhecidos a nós nessa revelação (Sl 90.2; Is 40.26; Jó 28.25s; Pv 8.24s.; Mt 5.45; Rm 1.18). É a divindade de Deus (Rm 1.20), a existência e a essência de um poder divino transcendente, que essa revelação torna conhecida a todo ser humano. Em certo sentido, podemos dizer que todo conhecimento da natureza e da história, como o adquirimos e aplicamos em nossa ocupação, em nossos negócios, no comércio e na indústria, nas artes e na ciência, é devido à revelação de Deus. Pois todos esses elementos de cultura existem somente porque Deus implantou em sua criação elementos e forças que os seres humanos gradualmente aprendem a entender sob sua orientação. A própria Escritura dá testemunho disso quando diz que é Deus quem ensina o lavrador a forma pela qual deve trabalhar no campo (Is 28.24-29). Mas, como a existência da criação é distinta de Deus e a natureza e a história também podem ser estudadas de forma independente e por si mesmas, o conhecimento de Deus e o conhecimento de suas criaturas não coincidem, e, no segundo caso, geralmente não mencionamos a revelação como fonte de conhecimento. Mas, no momento em que as criaturas são relacionadas a Deus e consideradas *sub specie aeternitatis* (sob o aspecto da eternidade), elas assumem o caráter de uma revelação a nós e, em maior ou menor grau, fazem Deus conhecido a nós. O conceito de revelação, portanto, é religioso: ele pertence ao campo da religião. Na revelação, Deus se torna cognoscível. E também sempre é o propósito da revelação que os seres humanos conheçam, sirvam e honrem a Deus. A revelação, de fato, tem Deus como seu autor e conteúdo e também como seu objetivo final. Deus faz todas as coisas, afinal de contas, por sua própria causa: dele, por ele e para ele são todas as coisas (Rm 11.36). Mas o fim da revelação subordinado a esse objetivo é sempre que a criatura racional possa conhecer e servir a Deus. Isso também se aplica à revelação geral (At 14.17; 17.27; Rm 1.19,20); há uma vocação real (*vocatio realis*), um chamado de Deus que vem aos seres humanos através da natureza e da história e que, quando não é obedecido, torna-os inexcusáveis.

Para a humanidade caída

[95] Como essa revelação geral é insuficiente, a revelação especial é acrescentada depois da queda. Embora as duas estejam intimamente relacionadas,

elas são essencialmente, e não apenas em grau, distintas uma da outra. Como a determinação correta da relação que existe entre as duas é assunto da maior importância, o capítulo seguinte será dedicado a uma discussão em separado sobre isso. Aqui eu me limitarei a comentar que essa distinção entre a revelação geral e a revelação especial não consiste primariamente no fato de que esta, consistemente e em todas as suas partes, é de cartáter estritamente sobrenatural. A diferença se evidencia fundamental e primariamente pelo fato de que a revelação especial é a revelação da graça especial e, assim, traz à existência a religião salvífica conhecida como Cristianismo. A revelação especial é revelação salvífica e, consequentemente, delineia o sujeito e os meios, o conteúdo e o propósito da revelação de uma outra forma. Antes de tudo, ela trata do sujeito, e certamente é o mesmo Deus que se faz conhecido aos seres humanos tanto na revelação geral quanto na especial. Mas, enquanto na revelação geral a divindade (θειότης) de Deus vem à tona, na revelação especial é o Deus Triúno que mais claramente se faz conhecido em suas distinções pessoais. Isso não significa que somente a obra de recriação – à exclusão da criação e da providência – é uma obra trinitariana, pois todas as obras externas de Deus (*opera ad extra*) são as obras essenciais de Deus [*opera Dei essentiala,* as obras realizadas pela Divindade em sua unidade]. À luz da Escritura, tanto a criação quanto a providência também exibem traços da tripla existência de Deus. Mas esses traços podem ser vistos somente pelo olho da fé e são significativamente distintos do claro retrato que está diante de nós nas Escrituras. Nas obras da natureza, é quase apenas o Pai como Criador que fala a nós pelo Verbo (Logos) e pelo Espírito. Mas, nas obras da graça, Deus vem a nós como Pai em um sentido totalmente único do Filho, e, como Pai, ele se revela a nós através desse Filho, mais precisamente pelo Filho que se encarnou em Cristo e pelo Espírito adquirido por esse Cristo. Portanto, no sujeito [agente] da revelação, tanto a conexão quanto a diferença entre revelação geral e especial emergem claramente.

O mesmo é verdade sobre os meios que Deus emprega na revelação especial. Esses meios são teofania, profecia e milagre e, simultaneamente, mostram correspondência e dissimilaridade em relação àquilo que encontramos na área da revelação geral. No caso da revelação geral, na natureza e na história, já podemos falar analogicamente da aparição, discurso e ação de Deus (Sl 19.2; 29.3; 104.29). Mas a correspondência vem à luz especialmente quando, na área da revelação geral, incluímos as diferentes religiões [mundiais] em nosso campo de ação. Não somente essas religiões exibem uma variedade de semelhanças com a religião de Israel e com o Cristianismo, de forma que, juntas, pertencem a um gênero – pois todas as religiões têm um dogma, um código de ética, um culto, um templo e um altar, um sacrifício e sacerdócio, *etc.* – mas a revelação especial também emprega os meios extraordinários cujos análogos ocorrem em várias religiões. Ela emprega teofania, profecia e milagre e nem mesmo desdenha o uso de sortes, sonhos e visões. O divino

desce tão profundamente no humano que os limites entre revelação especial e fenômenos análogos são, às vezes, difíceis de traçar. O discurso e o oráculo divino, a profecia, o milagre e a magia, inspiração profética e apostólica, por um lado, poética e heróica, por outro, parecem frequentemente se aproximar uns dos outros. Em uma visão periférica e atomística, é ainda mais difícil, em cada caso especial, apontar claramente a diferença entre elas. Mas a pessoa que se posiciona honestamente no centro da revelação especial e faz o panorama de todo o cenário a partir dessa perspectiva logo descobre que, para toda similaridade formal, existe uma grande diferença material entre os profetas de Israel e os adivinhos gregos, entre os apóstolos de Cristo e os enviados de Maomé, entre os milagres bíblicos e as feitiçarias pagãs, entre as Escrituras e os livros sagrados dos povos da terra. As religiões dos povos, assim como toda a sua cultura, mostram-nos quanto desenvolvimento as pessoas podem ou não podem alcançar, de fato, não sem Deus, mas sem sua graça especial. Mas a graça especial que vem a nós centralmente em Cristo mostra-nos quão profundamente Deus pode descer a esse mundo caído e salvá-lo.

Como Deus Triúno

Isso se torna muito claro quando começamos a refletir sobre o conteúdo da revelação especial. Assim como no caso da revelação geral, aqui também o Deus que é seu autor também é seu conteúdo. A revelação especial também é auto-revelação de Deus, mas a auto-revelação do Deus que não é apenas santo, mas também gracioso; que não apenas fala a nós através da lei, mas também através do evangelho, e que, portanto, explica centralmente a nós seu nome e sua essência em Cristo e se torna conhecido por nós como o Deus Triúno, como Pai, Filho e Espírito. Para um desdobramento mais detalhado desse conteúdo da revelação especial, precisamos prestar atenção a três coisas.

Primeiro, a Escritura ensina claramente que essa revelação tem um caráter histórico e revela seu conteúdo apenas de forma gradual durante o curso de muitos séculos. A teologia moderna vê e reconhece esse fato muito mais ardentemente que a teologia anterior. A "história da revelação" é uma disciplina de data recente e merece ser estudada com seriedade. Ela nos mostra que a revelação especial tem semelhança com a revelação geral na natureza e na história, e especialmente com a revelação geral conforme expressa nas religiões do mundo, e, apesar disso, é essencialmente diferente delas e inspirada e guiada por uma ideia própria. Essa ideia não é outra senão que Deus, em sua graça, novamente busca e restaura sua comunhão com as pessoas que o tinham abandonado e se perdido dele. A revelação especial é a busca de Deus pelos seres humanos e sua vinda até eles. A encarnação de Deus é o fato central na revelação especial, o fato que lança luz sobre todo o resto. Já na criação Deus se fez semelhante aos seres humanos quando os criou à sua imagem. Mas, na recriação, ele se tornou humano e entrou totalmente em nossa natureza e situação. Em um sentido, Deus tornar-se homem foi algo que já começou ime-

diatamente depois da queda, já que, em sua revelação especial, ele penetrou profundamente na vida da criação, articulou-a com a obra de sua própria providência e, assim, ordenou e conduziu pessoas, situações e eventos, de fato, toda a história de um povo, e gradualmente se aproximou da raça humana e se tornou cada vez mais claramente cognoscível a ela. Mas isso alcança seu ápice apenas na pessoa de Cristo, que, portanto, constitui o conteúdo central de toda a revelação especial. Ele é o Logos que fez e sustenta todas as coisas (Jo 1.3; Cl 1.15; Hb 1.3) e pode ser considerado o anjo de YHWH que conduziu Israel (Êx 14.19; 23.20; 32.34; 33.2; Is 63.8, 9) e o conteúdo da profecia (Jo 5.39; 1 Pe 1.11; Ap 19.10) e, na plenitude do tempo, tornou-se carne e habitou entre nós (Jo 1.14). Portanto, Cristo é o Mediador tanto da criação quanto da recriação. "Era seu papel, e somente seu, cuja ordenação do universo revela o Pai, renovar o mesmo ensino."[35] Na criação e na providência (Jo 1.3-10) e na condução de Israel (Jo 1.11) ele preparou sua própria vinda em carne. A revelação especial nos dias do Antigo Testamento é a história da vinda de Cristo. A teofania, a profecia e o milagre apontam para Ele e alcançam seu cumprimento nele. Ele é a manifestação, a palavra e o servo de Deus. Ele nos mostra o Pai, nos explica seu nome e faz sua obra. A encarnação de Deus é o fim da história de Israel e o centro de toda a história humana. "Até agora, e desse ponto em diante, a história segue seu curso" (Joh. von Muller). A encarnação é o milagre central: "É a maravilha de todas as maravilhas quando o divino entra em contato direto com o humano".[36]

A salvação como ponto focal

Segundo, a partir dessa descrição do conteúdo da revelação especial, pode-se inferir que ela não consiste exclusivamente em palavra e ensino e, absolutamente, não é destinada somente ao intelecto humano. Esse fato, também, é melhor entendido na teologia contemporânea do que no passado. A revelação não consiste somente em profecia, mas também em teofania e milagre, e Cristo, que é o centro da revelação, não é somente um profeta, mas também um sacerdote e um rei, não apenas o Verbo, mas também o servo de Deus. Nele, os atributos divinos de fidelidade e sabedoria, mas também de justiça e santidade, misericórdia e graça, tornam-se manifestos. Em Cristo, o próprio Deus vem a nós e se comunica conosco. Ele nos concede não apenas verdade, mas também justiça e vida. Enquanto a teologia anterior interpretava a profecia especialmente como predição e via, nessa predição, e, semelhantemente, nos milagres, primariamente confirmações e evidências da verdade anunciada pelos profetas e apóstolos, hoje se percebe que a profecia é muito mais rica, e que a predição e o milagre não são meros apêndices e evidências da revelação, mas seus elementos e constituintes essenciais. Certamente as predições e milagres na Escritura geralmente servem como sinais e selos da

[35] Atanásio, *On the Incarnation*, c. 14; Irineu, *On Heresies*, I, IV, 6.
[36] L. von Ranke, *Weltgeschichte*, VIII, 72.

verdade da palavra, mas essa função não exaure seu significado. Os milagres como tais, digamos, a libertação de Israel do Egito, a concepção e nascimento, a ressurreição e ascensão de Cristo, têm importância independente. São atos redentivos que produzem certos resultados e não servem exclusivamente como provas de uma declaração doutrinária. Não obstante, com tudo isso, não é aconselhável reduzir o conteúdo da revelação à manifestação e inspiração (com Rothe) ou (com von Oettingen) à encarnação e inspiração.

Pois, em primeiro lugar, a inspiração, aqui, é confundida com iluminação, *i.e.,* com a atividade iluminadora do Espírito Santo pela qual os seres humanos aceitam e entendem, com fé, a revelação de Deus que ocorre fora de si mesmos. Em segundo lugar, a revelação objetiva de Deus que ocorre fora dos seres humanos absolutamente não consiste somente em atos, nos eventos da natureza e da história, mas certamente também em palavras, na comunicação da verdade. A interpretação anterior, que afirmava que a revelação consistia somente na comunicação de doutrina, era parcial, mas não menos parcial é a interpretação que diz que ela consiste somente na comunicação de poder e vida. Pois, na Escritura, verdade e vida, palavra e fato estão muito intimamente relacionados. Eles não são uma e a mesma coisa, mas são partes de um conjunto e sempre andam juntos. A revelação especial contém ambos e, portanto, é dirigida a toda a pessoa, ao seu intelecto e ao seu coração, à sua consciência e à sua vontade.

Em terceiro lugar, é, portanto, completamente correto dizer que a revelação especial tem um caráter salvífico e soteriológico. Contra um falso intelectualismo que vincula a salvação à fé histórica, isso nunca poderá ser enfatizado demais. Mas, ao nos opormos ao erro da direita, é bom nos prevenirmos também contra o erro da esquerda. Certamente, a revelação especial é completamente soteriológica. Mas esse caráter soteriológico deve ser entendido de forma escriturística, *i.e.,* no sentido de que toda a pessoa foi manchada pelo pecado e deve, portanto, ser completamente salva e redimida pela graça em Cristo. Erro, mentira, obscuridade do intelecto, tudo isso são elementos constituintes do pecado; portanto, a revelação da salvação não deve consistir apenas em uma comunicação de vida, mas também no anúncio da verdade. Cristo tornou-se para nós sabedoria e justiça (1 Co 1.30). Ele é o Salvador completo, o Salvador da pessoa toda e do mundo todo.

A glória trinitariana como objetivo

[96] Claramente emergindo de tudo isso, finalmente, está o propósito da revelação especial. O objetivo final novamente é o próprio Deus, pois ele nunca poderia vir para alcançar um fim na criação, mas apenas em si mesmo. Deus se revela por causa de si mesmo: ele tem prazer na glorificação de seus próprios atributos. Mas, na jornada em direção ao propósito final, encontraremos a criatura, especialmente o ser humano, que serve como instrumento para trazer a manifestação da glória do nome de Deus diante dos olhos de Deus. Precisa-

mente para alcançar esse objetivo, a saber, a glorificação do nome de Deus, a revelação especial deve se esforçar para alcançar o fim de recriar toda a pessoa humana conforme a imagem e semelhança de Deus e, assim, transformar essa pessoa em um espelho dos atributos e perfeições de Deus. Portanto, o objeto da revelação não pode ser somente ensinar os seres humanos, iluminar seu intelecto (racionalismo), ou incentivá-los à prática da virtude (moralismo), ou produzir neles sensações religiosas (misticismo). O objetivo de Deus na revelação especial é muito mais profundo e vai muito mais longe. Seu objetivo é nada menos que redimir os seres humanos em sua totalidade de corpo e alma, com todas as suas capacidades e poderes, redimir não apenas indivíduos, seres humanos isolados, mas a humanidade como um todo orgânico. Finalmente, o objetivo é redimir não somente a humanidade separadamente de todas as outras criaturas, mas, juntamente com a humanidade, livrar também todo o céu e a terra, em uma palavra, o mundo todo em sua inter-relacionalidade orgânica, do poder do pecado e, novamente, fazer a glória de Deus brilhar em cada criatura. O pecado espoliou e destruiu tudo: o intelecto e a vontade, o mundo ético e o mundo físico. Consequentemente, é toda a pessoa e todo o cosmos que Deus almeja salvar e restaurar em sua revelação especial. A revelação de Deus, portanto, é certamente soteriológica, mas o objeto dessa salvação (σωτηρία) é o cosmos, e não somente a ética ou a vontade à exclusão do intelecto, e não somente o psicológico à exclusão do somático e físico, mas tudo em conjunção. Pois Deus encerrou todos os seres humanos debaixo do pecado para que pudesse ter misericórdia de todos (Rm 5.15s.; 11.32; Gl 3.22).

Quando conservamos em mente esse objetivo, não fica difícil traçarmos os limites sobre os quais se estende a revelação especial. A revelação especial, de acordo com a Escritura, ocorreu na forma de um processo histórico, que culminou na pessoa e obra de Cristo. Mas quando Cristo apareceu e foi novamente elevado ao céu, a revelação especial não cessou imediatamente. Ainda por vir, então, estavam o derramamento do Espírito Santo e a operação extraordinária de poderes e dons por meio do apostolado e sob a orientação deste. Sem dúvida, a Escritura ainda considera tudo isso como pertencendo à esfera da revelação especial, e a continuação dessa revelação da era apostólica foi necessária para dar à revelação especial, que culminou em Cristo, permanência e estabilidade em meio ao mundo, uma permanência e uma estabilidade tanto no texto da Escritura quanto na existência e na vida da igreja. Verdade e vida, profecia e milagre, palavra e ato, inspiração e regeneração caminham de mãos dadas também na conclusão da revelação especial.

Mas quando, na Escritura e na igreja, a revelação de Deus que apareceu em Cristo tornou-se constituinte do cosmos, uma nova dispensação teve início. Assim como, até essa época, tudo tinha sido preparado com vistas a Cristo, agora tudo é traçado de volta até ele. Naquela ocasião, Cristo foi feito o cabeça da igreja, hoje a igreja é feita corpo de Cristo. Naquela ocasião, a Escritura foi terminada, hoje ela é desenvolvida. Nenhum novo elemento pode ser

acrescentado à revelação especial agora, porque Cristo veio, sua obra está terminada e sua palavra está completa. A questão de se o dom de profecia (predição) e de milagres continuou depois da era apostólica e ainda continua hoje é, portanto, de importância secundária. Os testemunhos dos pais da igreja são tão numerosos e poderosos que com relação aos primeiros tempos, a resposta a essa pergunta dificilmente seria negativa.[37] Mas, mesmo que esses poderes e dons extraordinários tenham, em parte, permanecido na igreja cristã, o conteúdo dessa revelação especial, que é concentrada em Cristo e registrada na Escritura, não é enriquecido por eles e se, em harmonia com a interpretação de Agostinho, eles tiverem diminuído ou cessado, a revelação especial não é empobrecida por esse fato.[38] O caso é diferente quando, com Roma, as pessoas creram em uma revelação progressiva permanente na tradição, ou com os "entusiastas" em uma inspiração especial de Deus no indivíduo piedoso, ou com os evolucionistas, na superabilidade do Cristianismo. A Escritura claramente ensina que a plena revelação de Deus foi dada em Cristo e que o Espírito Santo que foi derramado na igreja veio somente para glorificar a Cristo e levar todas as coisas a Cristo (Jo 16.14).

Mas, para isso, consequentemente, a atividade do Espírito é continuamente necessária. Pois a revelação especial em Cristo não deve ser restrita a Ele mesmo, mas, partindo dele, ser percebida na igreja, na humanidade, no mundo. O objetivo da revelação, afinal de contas, é recriar a humanidade segundo a imagem de Deus, estabelecer o reino de Deus sobre a terra, redimir o mundo do poder do pecado e, em tudo isso e por meio de tudo isso, glorificar o nome do Senhor em todas as suas criaturas. À luz disso, porém, uma revelação objetiva em Cristo não é suficiente, mas precisa ser acrescentada uma obra do Espírito para que os seres humanos possam reconhecer e aceitar essa revelação de Deus e, por meio dela, tornarem-se imagem do Filho. Assim como nas ciências, o sujeito deve corresponder ao objeto e, na religião, a religião subjetiva deve corresponder à religião objetiva, assim também a revelação externa e objetiva requer uma revelação interna no sujeito. Muitas pessoas, assim, corretamente atribuem grande valor a essa revelação interna. Mas ela só pode ser adequada se estiver posicionada em relação à revelação objetiva concedida em Cristo. Separada ou elevada acima dessa revelação, ela perde seu critério e abre as portas a todos os tipos de arbitrariedades e fanatismo. Até mesmo o próprio conceito de revelação subjetiva é determinado e controlado pelo conceito de revelação objetiva. Se a revelação objetiva serve somente para esclarecer e reforçar a consciência

[37] Aquino, *Summa theologica,* II, 2, q. 178; G. Voetius, *Selectarum Disputationum theologicarum,* II, 1002ss.; J. Gerhard, *Loci Theol.,* loc. XXII, sessão 11; C. Middleton, *A Free Inquiry into the Miraculous Powers Which Are Supposed to Have Subsisted in the Christian Church,* 3ª. ed. (Londres: R. Manby and H. S. Cox, 1749); Tholuck, "Über die Wunder der katholischen Kirche", in *Vermischte Schriften,* II, 22-48; J. H. Newman, *Two Essays on Biblical and on Ecclesiastical Miracles,* 8ª. ed (Londres: Longmans, Green, 1890); E. Müller, *Natur und Wunder* (Freiburg, Breisgau e St.Louis: Herder, 1892), 182.

[38] De acordo com Schaepman, *Menschen en Boeken* (Utrecht, 1900): "Agora que o milagre do Cristianismo se tornou constituinte da humanidade, os poucos milagres que ocorrem não são mais uma necessidade urgente para a manutenção da fé cristã" (18).

de Deus em nós pela unidade de Deus e humanidade afirmada por Cristo (Hegel, Biedermann), ou consiste somente em uma forma original de fortalecer o sentimento piedoso (Schleiermacher), ou apenas tende a nos elevar acima do mundo pela consciência de que Deus é amor e nos incentiva a colaborar para a edificação do reino de Deus (Ritschl), é impossível ver e manter a necessidade de iluminação interna pelo Espírito Santo. Juntamente com a divindade do Filho, a divindade do Espírito entra em colapso e, finalmente, acontece o mesmo com a do Pai. Mas se o Criador do céu e da terra revelado na Escritura difere essencialmente dos ídolos pagãos e se Cristo não é apenas um fundador de uma religião entre muitos outros, mas a plenitude da divindade habita nele corporalmente – portanto, se o Cristianismo é distinto em caráter de toda idolatria – então também o Espírito de Cristo que habita na igreja é um Espírito único, independente, pessoal e divino, sua atividade na igreja tem um caráter especial e, em virtude da graça especial, a igreja de Cristo é separada do mundo.

Portanto, na revelação especial, tudo está inseparavelmente unido. A atividade do Espírito Santo, que é subjetivamente necessária aos seres humanos para trazê-los à fé [salvadora] em Cristo, pode também, em certo sentido, ser chamada de revelação. Jesus até mesmo diz a Pedro, quando este o reconhece e o confessa como Filho de Deus: "Bem-aventurado és, Simão Barjonas, porque não foi carne e sangue que to revelaram, mas meu Pai, que está nos céus" (Mt 16.17; *cf.* Gl 1.15-16). Não obstante, a Escritura faz uma clara distinção entre revelação objetiva (que inclui a inspiração profética e apostólica pelo Espírito Santo) e revelação subjetiva. Esta é, de fato, às vezes, chamada de revelação (ἀποκάλυψις) e pode ser chamada assim porque, de fato, uma nova luz se manifesta no coração do crente, sobre si mesmo e sobre Cristo, sobre Deus e o mundo, sobre o pecado e a graça, sobre todas as coisas no céu e na terra, mas não é uma revelação no sentido de acrescentar um novo elemento à revelação objetiva.

A revelação subjetiva serve somente para tornar conhecida essa revelação objetiva e permitir que o crente se aproprie dela. Por essa razão, a atividade do Espírito Santo pela qual ele conduz as pessoas a Cristo é geralmente mencionada na Escritura por outros nomes, especialmente pelos nomes de "iluminção" e "regeneração" (φωτισμός e ἀναγέννησις, 2 Co 4.6; Jo 3.5). Como a revelação objetiva abrange palavra e ato, a atividade do Espírito deve focalizar a consciência e o ser de uma pessoa e, portanto, consistir simultaneamente na iluminação da mente e na renovação do coração. A revelação objetiva tem como alvo a recriação de toda a pessoa e deve, portanto, ser aceita e apropriada por toda a pessoa. Consequentemente, ela alcançará seu objetivo supremo quando a igreja tiver sido preparada e adornada como a noiva de Cristo, e a humanidade e o mundo tiverem sido recriados no reino de Deus.

REVELAÇÃO E RELIGIÃO

[97] Se nós, finalmente, fizermos um breve resumo daquilo que a Escritura nos ensina sobre revelação, antes de tudo temos de entender como revelação, de

forma totalmente geral, esse ato livre e deliberado de Deus pelo qual Ele se faz conhecido aos seres humanos para que, por Ele, possam manter uma relação correta com Ele. Correspondendo à revelação de Deus, pelo lado humano, está a religião, o conhecimento e o serviço de Deus. Na Escritura, os dois estão muito intimamente relacionados: o conhecimento e o serviço de Deus são possíveis somente porque Deus se revela. Não obstante, os dois, revelação e religião, absolutamente não são idênticos, nem os dois lados, nem os dois nomes de uma mesma coisa. Essa identidade pode ser afirmada somente sobre a posição do panteísmo, de acordo com o qual Deus não tem existência própria distinta do mundo, mas apenas alcança autoconsciência e auto-revelação neste mundo, especificamente na humanidade. Mas, nessa posição, absolutamente não há lugar para qualquer revelação de Deus, quando muito para uma manifestação ou aparecimento inconsciente de um "algo" desconhecido e incognoscível, que não pode sequer ser designado por um nome. Embora as pessoas ainda gostem de falar sobre "revelação", elas estão apenas fazendo um frívolo jogo com a palavra. Isso se expressa claramente na ideia – descuidadamente usada por muitos, mas basicamente panteísta – de que Deus pode se revelar somente através de atos e comunicação de vida, não por discursos e declarações. Pois, se Deus não tem existência pessoal, é privado de autoconsciência e, portanto, não pensa, não é necessário argumentar que Ele não pode falar ou comunicar seu pensamento através de palavras. Mas as pessoas devem ter consciência de que, tendo negado a Deus a possibilidade de revelação por meio de palavras, elas tampouco podem admitir e sustentar uma revelação por atos e comunicação de vida.

Se Deus não tem existência pessoal distinta do mundo, Ele também carece de vontade e poder para revelar-se em atos e também carece de uma vida divina própria que difira essencialmente de nossa vida pecaminosa, mortal e possa ser comunicada por Ele a nós. Nesse caso, enquanto é possível falar de "fatos de revelação" e "comunicação de vida", isso são apenas sons da boca. A filosofia panteísta dissolve um elemento após outro daquilo que a Escritura revela a nós como os fatos de revelação em ideias e o que esses pensadores têm deixado de vida divina e comunhão com Deus é um sentimento vago, o caráter geralmente religioso que não se presta à descrição e que, portanto, caminha com todos os tipos de outros "sentimentos" de uma natureza estética ou até mesmo sensual. Mas se Deus, como a natureza e a Escritura ensinam, é um ser pessoal dotado de autoconsciência e autodeterminação, então a revelação, em um sentido verdadeiro, tanto a revelação em palavras quanto em atos, se expressa plenamente em verdade e vida. Ele pode, então, não apenas nos colocar em comunhão consigo e fazer-nos participantes de sua natureza divina, mas também, falando, por sua palavra, comunicar seus pensamentos a nós de forma tão "não-automática" quanto um ser humano quando fala a outro, um pai ao seu filho, um professor ao seu aluno. Nesse caso, contudo, revelação e religião não são uma e a mesma coisa, pois a revelação vem a nós objetivamente da parte de Deus, e temos a obrigação de aceitar essa revelação de Deus, entendê-la e responder a ela com

uma vida que consiste em conhecer, servir e amar a Deus com toda a nossa mente e com todo o nosso coração.

Portanto, a revelação que vem a nós objetivamente da parte de Deus deve ser diferençada em revelação geral e especial. A revelação geral é aquele ato livre e consciente de Deus pelo qual, através da natureza e da história (no sentido mais amplo, portanto, incluindo a experiência pessoal de vida), Ele se faz conhecido – especialmente em seus atributos de onipotência e sabedoria, ira e bondade – aos seres humanos caídos, para que eles se voltem para Ele e observem sua lei ou, na ausência de tal arrependimento, sejam inexcusáveis.

A revelação especial, em contraste com a geral, é o ato livre e consciente de Deus pelo qual Ele, na forma de um complexo histórico de meios especiais (teofania, profecia e milagre) que são concentrados na pessoa de Cristo, se faz conhecido – especialmente nos atributos de justiça e graça, na proclamação da lei e do evangelho – àqueles seres humanos que vivem sob a luz dessa revelação especial para que aceitem a graça de Deus pela fé em Cristo ou, no caso de impenitência, recebam um juízo mais severo. Tanto a revelação geral quanto a especial são primariamente objetivas; e inclusa nessa revelação especial objetiva está a revelação que ocorre na consciência de profetas e apóstolos por um discurso piedoso e interior, por inspiração divina, no sentido de 2 Timóteo 3.16.

Correspondendo a essa revelação objetiva, tanto geral quanto especial, há uma revelação subjetiva, que, em um sentido amplo, pode ser chamada de revelação, mas, por causa da clareza, pode ser mais bem descrita como iluminação. Correspondendo a essa revelação geral objetiva, há uma iluminação do Logos (Jo 1.9), ou do Espírito de Deus, no intelecto, na consciência, no coração e na mente dos seres humanos, de forma tal que ela possa ser entendida como revelação geral de Deus na natureza e na história. Da mesma forma, correspondendo à revelação especial objetiva, há uma iluminação dos seres humanos que vivem sob a luz do evangelho, pelo Espírito de Deus, de forma que possam reconhecer e conhecer a revelação especial que vem a eles em Cristo e mais especificamente na Escritura *como* revelação especial de Deus.

Essa revelação objetiva geral e especial sempre foi e é acompanhada pela iluminação subjetiva do Espírito de Deus e de Cristo. A distinção entre revelação "original" e "tradicional" nega essa verdade e está, portanto, aberta a todos os tipos de mal-entendidos. Embora a revelação especial, em certo sentido, pertença ao passado, na medida em que veio diretamente aos profetas e apóstolos, ela é e continua sendo presente a nós todos na Escritura. Assim como, pela revelação geral, Deus continuamente se faz conhecido a todos os seres humanos, assim também, pela Escritura, dia após dia ele continua, de uma forma especial, a se revelar a todos aqueles que vivem de acordo com o evangelho. Rousseau cria que Deus podia ser muito mais bem conhecido a partir de sua revelação geral do que de sua revelação especial, pois, no segundo caso, há muitas pessoas entre Deus e nós. Ele se esqueceu, porém, que devia à Escritura aquilo que entendia como revelação geral, e não levou em conta o fato de que essa reve-

lação objetiva especial, em virtude da atividade constante do Espírito Santo, recebe testemunho em toda consciência humana. Portanto, a revelação objetiva e a subjetiva, tanto em um sentido geral quanto em um sentido especial, são transportadas pelo testemunho do Espírito através dos séculos até que, na manifestação final de Cristo, alcancem seu fim. A revelação objetiva especial foi completada com a primeira vinda de Cristo. Em sua segunda vinda, seu pleno efeito na história da humanidade será completado. O tempo da semeadura será, então, concluído no tempo da colheita.

12

Revelação na natureza e na Sagrada Escritura

A doutrina da revelação é mal interpretada pelo naturalismo e pelo sobrenaturalismo. Como o naturalismo considera o mundo material e sensível juntamente com suas leis internas como tudo o que existe, alguma noção do sobrenatural é necessária para afirmar a realidade de Deus. O termo "sobrenatural" não deve ser usado com referência às mais elevadas capacidades do espírito humano, como moralidade e gênio. O sobrenatural também não deve ser confundido com o miraculoso. Embora todos os milagres sejam sobrenaturais, nem todos os eventos sobrenaturais são miraculosos. Embora a distinção seja útil, o grande risco aqui é que a revelação especial (sobrenatural) se torne dualisticamente separada da criação e da natureza. A revelação especial nunca deve ser separada de sua conexão orgânica com a história, o mundo e a humanidade.

O sobrenaturalismo católico romano falha em manter essa ligação orgânica entre natureza e graça. O resultado é uma concepção dupla da natureza e do destino humano juntamente com um dualismo de chamados espirituais. A ordem da graça é elevada acima da natureza, e toda realidade se torna sagrada ou profana, dependendo de ter sido ou não santificada sacramentalmente. A realidade se torna santa somente através de um ato eclesiástico de consagração e é, assim, incorporada ao serviço da igreja.

A Reforma converteu essa antítese quantitativa entre revelação e natureza em uma antítese qualitativa. A graça não foi oposta à natureza, mas ao pecado. A realidade da encarnação milita contra qualquer dualismo natureza/graça. O evangelho não é hostil ao mundo como criação, mas ao mundo sob domínio do pecado.

Se o sobrenaturalismo subestima a natureza, o naturalismo a exalta a expensas da revelação. Racionalistas e deístas aceitam a ideia de revelação somente na medida em que ela satisfaz o tribunal da razão. Os argumentos contra a revelação surgem da convicção de que toda revelação é estranha à razão e à ciência, que não precisam da hipótese de Deus ou do sobrenatural. Além disso, mesmo que a revelação tenha ocorrido, não somos capazes de reconhecê-la. Esse não é o fim do assunto, porém, uma vez que o racionalismo ainda deve levar em conta a universalidade da religião e a convicção existente entre as pessoas de que sua religião

está baseada na revelação. Interpretações inconstantes e conflituosas indicam a simulação de uma explicação satisfatória puramente científica.

A Escritura, contudo, resiste a todas as explicações naturalistas e racionalistas sobre sua origem e a atribui somente a uma extraordinária presença operativa de Deus, o Espírito Santo. A Escritura não nos dá dados para interpretar, ela mesma é a interpretação da realidade, a formadora de uma visão de mundo distinta. Essa visão de mundo teísta é frontalmente contraposta pelo monismo, que reduz toda a realidade a uma só substância, seja a matéria (materialismo) ou a mente (panteísmo). O teísmo, ao contrário, honra a distinção entre Deus e o mundo e as realidades distintas do mundo. Em vez da uniformidade monista, o teísmo objetiva a unidade na diversidade, honrando a multiformidade da própria criação. Essa unidade não está baseada em uma substância metafísica singular, mas está arraigada na vontade criadora do Deus Triúno.

Essa visão de mundo é plenamente compatível com a realidade da revelação e dos milagres. A natureza não é uma máquina, como alegam os deístas, nem um produto acabado, mas no processo de tornar-se. A revelação e os milagres não são contrários à natureza, mas parte de uma natureza inserida em um processo teleológico permanente em direção ao seu destino divino. Os milagres não são intrusos estranhos em uma criação caída, mas são incorporados ao projeto divino do mundo e servem à obra redentora e aperfeiçoadora de Deus da natureza caída. A revelação e os milagres não são simplesmente atos individuais de Deus, mas seguem uma ordem divinamente planejada em uma história progressiva. Na revelação, Deus vem a nós para nos levar para si e morarmos com Ele para sempre.

Não obstante, a revelação e os milagres constituem uma ordem de realidade que é essencialmente distinta da ordem ordinária da natureza. Eles não são simplesmente o produto de uma capacidade natural fortalecida de seres humanos inspirados. Eles também não devem ser associados a fenômenos esotéricos, como o espiritismo, o hipnotismo e a telepatia. Os milagres da Escritura são um componente singular e indispensável de uma visão de mundo cristã. A presença e a atividade de Deus não são restritas à ordem natural nem devem ser excluídas dela. A revelação e o milagre estão, ao mesmo tempo, intimamente associados ao natural e são distintos dele.

Não somente há uma estreita relação entre religião e revelação, mas também entre revelação e Escritura. Quase todas as religiões têm alguns textos que incluem mitos, regras cerimoniais, textos litúrgicos, documentos sacerdotais, e assim por diante. Muitas também têm um livro sagrado ou uma coleção de livros que servem como escritura sagrada. Essas escrituras encerram o conteúdo da religião, suas ideias, doutrina, dogma, que ela deve à revelação, expressa em palavras, passa de geração em geração e, finalmente, se torna permanente na escritura. A palavra escrita é a encarnação da palavra falada e torna a revelação permanente, universal, duradoura. Isso não deve ser entendido como Lessing o entendeu, isto é, em oposição às verdades da história. A história é a realização dos pensamentos de Deus,

a expressão de seu plano divino. As verdades da história não são "acidentais" nem são "verdades da razão" universal no sentido de Lessing.

Na tradição cristã, a verdade é encarnacional, baseada na história do Filho de Deus encarnado em nosso espaço e tempo. Ela é uma verdade tanto histórica quanto universal e nasce através da história de forma encarnacional, através da tradição da igreja universal. Para que a revelação divina entrasse plenamente na história da humanidade, ela assumiu a forma servil de linguagem escrita. Nesse sentido, a Escritura também é uma encarnação de Deus, o produto da encarnação de Deus em Cristo. Dois erros devem ser rejeitados. O primeiro é igualar a revelação da Escritura à própria inspiração, separando, assim, a Escritura da história da redenção e da revelação que está diante dela. É digno de nota que nem toda inspiração e revelação dada por Deus está registrada na Escritura. O segundo erro é desvalorizar a "letra" da palavra escrita em favor do "espírito". Somente a Escritura é a revelação segura que temos de Deus. Para a igreja, a revelação é encontrada na forma de Escritura Sagrada.

A revelação como um todo não estará completa até que venha a parusia de Cristo. Ela é dividida em duas dispensações, a revelação objetiva de Deus em Cristo (incluindo o tempo de preparação do Antigo Testamento) e a dispensação do Espírito, na qual a salvação objetiva em Cristo é subjetivamente apropriada pelo crente. Não há nenhuma nova revelação objetiva na dispensação do Espírito. O Espírito Santo apenas aplica a obra consumada de Cristo, o dom completo e a revelação completa de Deus para a humanidade. O efeito da obra de Cristo continua conforme a história continua a ser desenvolvida segundo seu propósito, até que Deus esteja morando com a humanidade. O Espírito regenera crentes individuais, reúne e habita a igreja e influencia a consciência da humanidade. A vida da igreja é um mistério sem a luz da Escritura, ao mesmo tempo em que, separada da igreja, a Escritura é um enigma e uma ofensa. Até a consumação, quando a revelação terminará e a Escritura não será mais necessária, a igreja e a Escritura estão inseparavelmente unidas por Deus, o Espírito Santo.

[98] A doutrina da revelação contida na Escritura e elaborada nos capítulos anteriores foi mal interpretada de duas formas na igreja cristã: pelo sobrenaturalismo e pelo naturalismo (racionalismo). Consequentemente, ela tem de ser elucidada e sustentada contra esses dois desvios.

Primeiro consideremos o sobrenaturalismo, que surgiu primeiro no Catolicismo e depois influenciou várias escolas de pensamento dentro do Protestantismo. Embora a Escritura faça uma distinção entre o curso ordinário das coisas e as obras extraordinárias de Deus, ela não faz um contraste entre "o natural" e "o sobrenatural". Esse contraste surge, inicialmente, nas obras dos pais da igreja. A revelação especial é [ali] igualada ao sobrenatural e contrastada com o natural. Clemente de Alexandria já fala de uma visão sobrenatural (υπερφυηφ θεωρια) que a pessoa adquire pela fé. Crisóstomo descreve os milagres como "natureza

excedida" (ὑπέρ φύσιν) e "maior que a natureza" (φύσει μείζονα). Ambrósio opõe "graça", "milagre" e "mistério" à "ordem da natureza". João de Damasco fala repetidamente de milagres como a concepção de Cristo, a eucaristia, *etc.*, como "superação da natureza", "superação da razão e do pensamento".[1] Desde então, a distinção entre o "natural" e o "sobrenatural" encontrou aceitação e foi adotada por toda a teologia cristã.

"NATURAL" E "SOBRENATURAL"

Essa distinção, sem dúvida, tem validade. Embora a Escritura não faça isso explicitamente, ela reconhece uma ordem ordinária da natureza e os atos e obras que são causadamente arraigados na onipotência de Deus. A revelação na Escritura pressupõe que existe ainda outro mundo, maior e melhor que o da natureza, e, portanto, que há uma ordem de coisas que "sobrepuja esta ordem natural". Por essa razão, os termos *natural* e *sobrenatural* precisam ser claramente definidos. A palavra *natureza,* derivada de *nasci,* tornar-se, geralmente denota aquilo que se desenvolve independentemente de qualquer poder ou influência externa, isto é, desenvolve-se apenas em termos de suas próprias forças e leis internas.[2] A natureza assim definida é contrastada com a arte, a educação, a cultura e a história, que não se originam espontaneamente, mas são produzidas pela ação humana. Mas, além disso, o conceito de natureza é geralmente concebido de forma mais ampla e expandido para incluir todo o mundo material e sensível em distinção às coisas espirituais e invisíveis, ou até mesmo para incluir todo o cosmos, na medida em que se move e se desenvolve não a partir de fora, mas a partir de dentro, por forças imanentes e por suas próprias leis não criadas. O "sobrenatural", nesse último caso, é tudo aquilo que ultrapassa as coisas criadas e não tem sua causa nas criaturas, mas na onipotência de Deus. Na teologia cristã, a revelação especial foi entendida nesse sentido. Entendida como um todo, ela tem sua origem em um ato especial de Deus, que não tinha sido revelado no curso ordinário da natureza, mas em uma ordem distinta de coisas próprias. Com relação a isso, mais uma distinção foi feita entre o sobrenatural com respeito à substância, quando o fato em si é sobrenatural, *e.g.,* a ressurreição de uma pessoa; e o sobrenatural com respeito ao modo, quando apenas o *modus operandi* é sobrenatural, *e.g.,* a cura de uma pessoa doente sem o emprego de meios naturais.[3]

Nessas distinções, ainda não havia perigo. Elas nem sequer tiveram de ser defendidas contra uma filosofia que nega ou enfraquece o sobrenatural. Na teologia e na filosofia posterior, o termo *sobrenatural* foi usado frequentemente em um sentido muito modificado e igualado, sucessivamente a "supersensível" (Kant), o "livre" (Fichte), o "desconhecido" (Spinoza, Wegschneider),

[1] Clemente, *Stromata,* II, 2; Crisóstomo, *Homilies on Gênesis,* 36; Ambrósio, *On the Mysteries,* c.9; João de Damasco, *Exposition of the Ortodox Faith,* IV, 12-15. Cf. H. Denzinger, *Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis* (Würzburg: Staehl'schen Buch-und-Kunst-handlung, 1856-57), I, 82s.

[2] Rudolf Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe,* 2 vols. (Berlim: E. S. Mittler und Sohn, 1904), veja v. "Natur".

[3] Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles,* III, 101.

o "novo" e o "original" (Schleiermacher), o "ético-religioso" ou "espiritual" (Saussaye), *etc.*, mas essa modificação do significado estabelecido e claro do termo levou a erros. Se por "sobrenatural" se quer dizer somente o "supersensível", o "ético", *etc.*, é melhor evitar o termo. A confusão se torna ainda maior quando o natural e o sobrenatural são misturados e essa fusão recebe o nome de "espírito-físico", "divino-humano". O termo *natureza* abrange tudo aquilo que é criado, não somente a matéria, mas também a alma e o espírito, não somente a vida física, mas também a psicológica, religiosa e ética, na medida em que surgem automaticamente a partir da natureza humana: não somente coisas visíveis, mas também invisíveis e supersensíveis. O sobrenatural não é idêntico a original, genial, livre, religioso, ético, *etc.*, mas é o termo comum e estabelecido somente para aquilo que não pode ser explicado em termos das forças e leis das coisas criadas. Nesse sentido, a distinção entre natural e sobrenatural que surgiu na teologia cristã está completamente correta, firme e clara e elimina toda confusão. Salvo o que foi dito acima (p. 311), a revelação especial em suas três formas, teofania, profecia e milagre, é sobrenatural no sentido estrito da palavra.

Na teologia cristã, porém, o conceito de sobrenatural foi sendo gradualmente ainda mais restringido. Ele foi distinguido, por um lado, da criação e, de outro, de milagres espirituais, como a regeneração. A primeira distinção foi feita porque o sobrenatural não existe para Deus, mas somente para nós [humanos] e pressupõe a ordem natural chamada à existência pelo ato da criação. Só se pode falar em sobrenatural se a ordem natural já existe. Por outro lado, embora a regeneração, perdão, santificação, união mística, *etc.*, sejam de fato, atos diretos de Deus, eles não são considerados como revelação sobrenatural porque não são eventos incomuns ou raros, mas pertencem à ordem comum de coisas na igreja. A igreja em si, embora seja sobrenatural, não é um milagre. Novamente, o sobrenatural e o milagre são coisas diferentes. Nem tudo o que é sobrenatural é miraculoso, mas todo milagre é sobrenatural. Os milagres não apenas são sobrenaturais, mas, também, são eventos incomuns e raros no campo da natureza e da graça. Eles ocorrem não somente fora da ordem de uma natureza particular, mas também fora da ordem de toda natureza criada.

Em um sentido real, portanto, os anjos e os demônios não realizam milagres, mas coisas que parecem miraculosas a nós e ocorrem fora da ordem da natureza criada como nós a conhecemos.[4] Aquino fala não somente em milagres fora e acima, mas também *contrários* à natureza.[5] E Voetius disse que, embora os milagres não sejam, de fato, contrários à natureza como um todo, mas estejam acima

[4] Aquino, *Summa Theol.*, I, q. 110, art. 4; *idem, Summa contra Gentiles,* I, 6; III, 112; Voetius, *Select. Disp.*, 973s.

[5] Nota do organizador: a nota de rodapé de Bavinck traz: *Summa Theol.*, "q. de miraculis", art. 2 e 3, sem indicar a obra exata. Embora não haja uma questão específica na *Summa* sobre "milagres", Aquino discute os atos miraculosos que são contrários à natureza em *Summa Theol.*, I, q. 105, art. 6. Uma discussão geral sobre milagres também pode ser encontrada em *Summa contra Gentiles,* III, 2, c. 101. Cf. Eugene Müller, *Natur und Wunder* (Freiburg i. B. e St. Louis: Herder, 1892), 145.

e além dela, eles podem ser contrários a alguma natureza em particular.[6] Portanto, os milagres tinham as seguintes marcas características: eram uma "obra imediata de Deus"; "acima de toda a natureza"; "ocorriam para os sentidos"; eram "raros" e dependiam "da verdade para confirmação".[7] Por melhores que possam ser essas qualificações e distinções escolásticas, elas trazem consigo perigos substanciais. Por um lado, a revelação especial foi separada da criação e da natureza. Embora se reconhecesse que a revelação sobrenatural ocorreu não apenas depois, mas também antes da queda,[8] e, portanto, como tal, não pode ser contrária à natureza, ainda assim não se deu atenção suficiente a essa posição. Por outro lado, a revelação especial foi colocada em oposição aos milagres espirituais, às obras da graça, que ocorrem continuamente na igreja de Cristo. Portanto, sob essa perspectiva, os milagres acontecem isolados da recriação e da graça. Quando essa distinção era entendida como uma separação – o que podia acontecer facilmente – a revelação especial vinha junto e ficava sozinha, sem qualquer conexão com a natureza e a história. Nesse caso, seu caráter histórico e orgânico era negado. A revelação especial não entrou na estrutura do mundo, mas flutuou fora e acima dela. Isso se agravou quando a revelação especial foi tratada como uma doutrina, uma proclamação de mistérios incompreendidos e incompreensíveis cuja verdade era confirmada pelos milagres. Nesse caso, ela foi e continua sendo, em uma palavra, um "dom adicionado" ao cosmos.

No Catolicismo romano, esse sistema sobrenaturalista e dualista foi consistentemente desenvolvido. Em Deus, há duas concepções de seres humanos, sua natureza e seu destino. Os humanos meramente naturais (*in puris naturalibus*), sem a imagem de Deus, depois da queda, podem adquirir um puro conhecimento de Deus a partir de suas obras, podem servi-lo e temê-lo, manter uma normal, ou até mesmo boa relação servil com Ele, praticar todas as virtudes naturais e até mesmo exercer um amor natural por Deus, e, assim, alcançar um certo estado de felicidade nesta vida e no porvir. Se as pessoas não alcançarem esse estado, isso é por sua própria culpa, e receberão um destino que é devido ao não uso ou ao uso indevido dos poderes naturais dados a elas.

É a vontade de Deus, porém, dar aos seres humanos um destino mais elevado, sobrenatural e celestial. Para esse fim, Ele tinha de fornecer-lhes os assim chamados "dons adicionais", tanto antes quanto depois da queda. Ele deve conceder-lhes uma graça sobrenatural pela qual possam conhecer e amar a Deus de um modo melhor e mais elevado, praticar virtudes melhores e mais elevadas, e alcançar um destino mais elevado. Esse conhecimento mais elevado consiste na fé (*fides*) e esse amor mais elevado consiste em caridade (*caritas*). Além disso, as virtudes mais elevadas são as teológicas, a saber, a fé, a esperança e o amor, que diferem essencialmente das virtudes cardeais (intelectuais e morais). Finalmente, o destino mais elevado consiste em serem filhos de Deus, nasci-

[6] Voetius, *Select. Disp.*, III, 973. Cf. também Gerhard, *Loci Theol.*, XXII, §271s.
[7] Voetius, *Select. Disp.*, II, 965; Gerhard, *Loci Theol.*, §271s.
[8] A. Calovius, *Isagoges*, 49.

dos do alto, na união mística, na participação na natureza divina, na deificação (θεωσις), na visão de Deus, *etc.* Embora as sementes dessa doutrina tenham sido plantadas em alguns pronunciamentos dos pais da igreja, ela foi realmente desenvolvida a princípio pelo escolasticismo, em especial por Hales, Boaventura e Tomás de Aquino.[9] Na luta contra Baius e Jansen, ela foi de modo oficial declarada eclesiasticamente e, mais tarde, foi enfaticamente repetido[10] pelo Concílio Vaticano [I] que "a revelação deve [...] ser chamada absolutamente necessária [...] porque Deus, em sua infinita bondade, destinou o homem para um objetivo sobrenatural, isto é, para participar dos benefícios divinos que ultrapassam completamente o entendimento humano" recorrendo a 1Coríntios 2.9.

O SOBRENATURALISMO CATÓLICO ROMANO

[99] Devemos reconhecer que essa diferença de estado antes e depois da queda não está na revelação como tal. Havia uma revelação sobrenatural também no paraíso (Gn 1.28s.; 2.16s.). A revelação, portanto, não se tornou necessária por causa do pecado. Até mesmo no estado de integridade havia uma revelação da graça, pois também a relação amorosa na qual Deus se colocava com os seres humanos era uma demonstração de bondade irrestrita. Portanto, o que o pecado tornou necessário não foi a revelação como tal, mas o conteúdo específico da revelação, *i.e.,* a graça especial, a revelação de Deus em Cristo, a encarnação de Deus. A revelação divina era necessária à religião também no estado de integridade. Mas a religião cristã está baseada em uma certa revelação especial. É isso que Paulo tem em vista quando, em 1 Coríntios 2.4-16, fala da sabedoria de Deus, outrora oculta, e que não surgiu no coração humano. O Catoliscismo romano não pode negar isso, a menos que aceite a teoria de que, admitindo que Deus quisesse conceder um fim sobrenatural aos seres humanos, toda a ordem sobrenatural que agora existe na encarnação, na igreja e nos sacramentos teria sido necessária também sem o pecado e à parte dele. Nessa interpretação, porém, o caráter soteriológico da revelação seria totalmente perdido, a queda perderia seu significado e o pecado mal teria introduzido alguma mudança. A doutrina do fim sobrenatural, portanto, sempre encontrou muita contradição na Igreja Católica Romana (Baius, Jansen, Hirscher, Hermes, Günther), mas é parte integrante de todo o sistema católico, que é construído não sobre a antítese entre pecado e graça, mas sobre a escala graduada do bem, na categoria de criaturas e virtudes, na hierarquia tanto em um sentido físico quanto em um sentido ético. A Reforma, ao contrário, tem somente uma ideia, a concepção de seres humanos, isto é, de seres humanos como portadores da imagem de Deus, e isso é verdadeiro para todos os seres humanos. Quando essa imagem, em um sentido estrito, é perdida, toda a natureza humana é mutilada, e os seres

[9] Alexandre de Hales, *Summa universae theologiae,* II, q. 91, m.1, a.3; Boaventura, *Breviloquium,* V, 1; Tomás de Aquino, *Disputed Questions on Truth,* q. 27; *Summa Theol.,* I, 2, q. 62, art. 1.

[10] H. J. D. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum* (Wirceburgi, 1865), n. 882s.; *Vatican Council* I, sessão III, c.2, cf. cânone II, 3.

humanos não podem mais ter uma religião e um *ethos* que correspondam às exigências de Deus. Então, sua religião e virtude, por mais bonitas que possam parecer, são maculadas desde a raiz. Uma religião puramente natural não existe em nenhum lugar. Todas as religiões [naturais] se tornaram superstições. Por essa razão, porém, a religião cristã é essencialmente idêntica à verdadeira religião no estado de integridade. Em um momento os teólogos reformados levaram essa interpretação tão longe que disseram que Adão, também, tinha conhecimento da Trindade e cria que o Logos também tinha sido o Mediador não da reconciliação, de fato, mas da união, e que o Espírito Santo era o autor de toda virtude e poder, *etc.*

Havia verdade aqui pelo fato de que a vontade de Deus não é inconstante, ora cogitando uma ideia da natureza humana, ora outra, e pelo fato de que a interpretação de "humanidade", a natureza da imagem de Deus, e, portanto, também da religião, têm de ser feitas da mesma massa. Daí, finalmente, segue-se que a revelação não era absoluta, mas apenas relativamente necessária, não com respeito à substância, mas com respeito ao modo. A religião é uma, antes e depois da queda, mas o fato de ela ser "cristã" é uma necessidade ocasionada pelo pecado. A religião cristã é um meio, não um fim: Cristo é o Mediador, mas o fim é que Deus seja tudo em todos (1 Co 15.28).

Também está implicado nisso o fato de que a revelação não pode se manter contra a natureza. No Catolicismo romano, há um contraste quantitativo entre as duas. A religião natural é essencialmente diferente da religião sobrenatural, e as duas são, conceitualmente, totalmente diferentes – dois sistemas e duas ordens totalmente distintas. A ordem da graça é elevada acima da ordem da natureza. Toda a existência, consequentemente, é dividida entre uma área sagrada e uma profana. O mundo é a área não-consagrada, profana, onde Satanás e seus subordinados ímpios exercem influência. Mas dentro desse mundo ímpio, Deus plantou sua igreja santa, infalível, e deu a ela um grande tesouro de graça. O Deus-homem continua a viver, governar e trabalhar aqui. Tudo o que passa desse mundo para a área da igreja tem de ser consagrado e abençoado. Os católicos romanos constantemente fazem o sinal da cruz – quando comem e bebem, quando se levantam e quando vão dormir, em cada ocasião importante – para se armarem contra os assaltos do diabo e invocarem a bênção dos céus, pois, à vista desse sinal, o poder do inferno treme e foge. Quando entram ou saem da igreja, eles se aspergem com água benta, e, às vezes, também quando se engajam em certas atividades dentro e fora de suas casas, em casos de enfermidade e tentação, para, de alguma forma, conter as influências de Satanás. Não apenas pessoas, mas também objetos inanimados, como sal, pão, igrejas, altares, relógios, candelabros, roupas, *etc.*, são consagrados dessa forma, quando são separados da área do profano e passam para a área do sagrado. Essas consagrações são acompanhadas de oração, do sinal da cruz, de água benta, *etc.*, mas, em eventos solenes, são acompanhadas de exorcismos e evocações do diabo. Dessa forma, o Catolicismo Romano coloca sobre tudo o que é natural o selo de

profano, de não-consagrado, de demoníaco. As coisas se tornam santas somente através de um ato eclesiástico de consagração, e essa consagração é necessária para tudo e todos que são incorporados ao serviço da igreja.[11]

Como resultado dessa visão de mundo, temos tanto a dominação do mundo, pela qual a Igreja Católica Romana sempre se empenhou, e o desprezo que ela demonstra pelo mundo, especialmente no monasticismo. Já que a natureza é de um valor muito menor do que a graça, a segunda sempre deve ter prioridade sobre a primeira e exercer influência sobre ela. Além disso, como aquilo que é cristão coincide com aquilo que é eclesiástico e não existe sem ele, todo o mundo precisa ser subordinado à igreja. Não há lugar, no Catolicismo romano, para o cultivo livre das artes e das ciências, para um Estado livre e uma sociedade livre, *etc.* O ideal sempre é que o papa, sendo o vigário de Cristo, possua todo o poder no céu e na terra. Mas a mesma ideia fundamental de que a graça pertence a uma ordem superior à da natureza também pode levar ao desprezo pelo mundo, como fica evidente no ascetismo católico. Esse desprezo pelo mundo é apenas uma outra forma de dominação. Embora, é claro, não seja impossível viver como cristão, assegurar a salvação e até mesmo alcançar a perfeição também no mundo – pois, de outra forma, o Cristianismo só seria possível dentro de um monastério – o caminho mais curto e mais certo para a perfeição passa pelas três recomendações, a saber, pobreza, castidade e obediência. Portanto, o ascetismo, de acordo com Roma, embora certamente não seja idêntico à perfeição, é o melhor caminho para ela, o mais eminente instrumento da perfeição,[12] e, portanto, muito melhor como meio do que a vida em família e em sociedade, e que o labor ordinário diário na vocação pessoal.

A INTERPRETAÇÃO REFORMADA

A Reforma se revoltou contra essa visão de mundo, que, caminhando para o fim dos tempos medievais, terminou, por um lado, em uma falta de liberdade e, por outro, em licenciosidade. Ela converteu a antítese quantitativa entre revelação e natureza em uma antítese qualitativa: em lugar de uma antítese de caráter físico, uma antítese de caráter ético. A revelação que apareceu em Cristo, como tal, não é contrária à natureza, mas apenas ao pecado, que, como um elemento estranho, tem se insinuado ao mundo. A revelação e a criação não são opostas uma à outra, pois a própria criação é uma revelação. A revelação estava presente antes da queda. Ainda agora a revelação está presente em todas as obras da mão de Deus na natureza e na história: seu poder eterno e sua divindade são percebidos e entendidos a partir de suas criaturas. E até mesmo a revelação sobrenatural como tal está tão longe de estar em conflito com a natureza que todo ser humano, no centro de seu ser, é sobrenaturalista e crê em uma presença operativa direta de Deus neste mundo. A inspiração de heróis e artistas, os maravilhosos poderes que às vezes são observados, embora certamente não sejam idênticos aos fatos da revelação

[11] Joseph Deharbe, *Verklaring der Katholieke Geloofs- en Zedeleer,* org. e ampliado por B. Dankelman, 4 vols. (Utrecht: J. R. Van Rossum, 1880-88), I, 170; III, 588s.; IV, 598s.

[12] P. Höveler, *Professor A. Harnack und die katholische Ascese* (Düsseldorf: L. Schwann, 1902), 24.

registrados na Escritura, não apontam para uma ordem de coisas mais elevada do que aquela que exerce influência na causalidade dos fenômenos naturais perceptíveis pelos sentidos. A crença em uma revelação especial é universal nas religiões [do mundo], e os fenômenos de adivinhação e magia, embora sejam caricaturas, ainda possuem semelhança com a verdadeira profecia, os verdadeiros milagres que a Escritura nos apresenta e, portanto, servem como uma confirmação indireta deles. Muito menos podemos pensar na revelação e na natureza como opostas quando observamos o conteúdo e o propósito da revelação como foi dada em Cristo, pois ela proclama a nós que Deus amou o mundo, e que Cristo veio não para condená-lo, mas para salvá-lo (Jo 3.16, 17), para destruir não as obras do Pai, mas as obras do diabo (1 Jo 3.8). E, assim como o próprio Cristo assumiu uma natureza plenamente humana, negou a vida natural em um sentido ético, mas não a mutilou e mortificou psicologicamente, e, por fim, novamente ergueu seu corpo de entre os mortos, assim também seus discípulos, embora sejam chamados para carregar sua cruz, negarem a si mesmos e seguirem seu Mestre, não são chamados para ascetismo e luta contra o mundo.

De forma inversa, Jesus orou ao Pai não para que seus discípulos fossem tirados do mundo, mas livres do mal (Jo 17.15). Em harmonia com isso, os cristãos não têm de sair do mundo (1 Co 5.10), mas permanecer em suas ocupações (1 Co 7.17-23); obedecer às autoridades constituídas por Deus (Rm 13.1); considerar suas todas as coisas (1 Co 3.21-23); receber todos os dons de Deus com ações de graças (1 Tm 4.3-5); e considerar a piedade proveitosa para tudo, pois ela tem a promessa para a presente vida e para a vida futura (1 Tm 4.8). E isso, também, é o que a Reforma queria: um Cristianismo que fosse hostil não à natureza, mas apenas ao pecado. Esse Cristianismo não era imposto externamente em nome de uma igreja infalível, mas assumido internamente, na consciência, pela personalidade livre. Assim, através dessa personalidade, ela teve um efeito reformador e santificador sobre a vida natural como um todo. Estamos longe de alcançar o ideal e, presumivelmente, nunca o alcançaremos nesta dispensação. Não obstante, ele é pleno de satisfação e beleza, e digno de ser buscado com todas as nossas forças. O velho adágio se repete na Reforma: a natureza confia na graça, a graça retifica a natureza.

NATURALISMO RACIONALISTA

[100] Assim como o sobrenaturalismo nega a natureza, o naturalismo também não permite que a revelação tome posse do que é seu. A oposição fundamental à revelação teve início na filosofia moderna. Spinoza ainda fez uso da palavra "revelação" e até mesmo a considerou necessária, mas, com isso, entendia simplesmente que os crentes simples não podiam encontrar a verdadeira religião, a Palavra de Deus, pela luz da razão, mas tinham de aceitá-la pela autoridade.[13]

[13] Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus,* XV, 27, 44; IV, 22-37. Em inglês, Spinoza, *Works of Spinoza: A Theologico-Political Treatise* e *A Political Treatise,* com trad. e introdução por R. H. M. Elwes (Nova York: Dover Publications, 1951).

De resto, Spinoza não reconheceu a revelação no verdadeiro sentido da palavra. Todos os decretos de Deus são verdades eternas e idênticos às leis da natureza. A profecia e o milagre são submetidos a severo criticismo e explicados em termos de natureza.[14] Esse criticismo foi continuado pelo deísmo e pelo racionalismo. Mas o Racionalismo, assim como o Naturalismo discutido anteriormente, pode assumir diferentes formas e, em cada época, muda seu significado. Por "racionalismo" se quer dizer, em primeiro lugar, a escola de pensamento que, embora admita uma revelação sobrenatural, atribui à razão a decisão a respeito da genuinidade e do significado dessa revelação. A essa escola pertenceram numerosos teólogos cartesianos, como Roëll, Wolzogen, G. W. Duker, e também Leibnitz, Wolff, *et. al.* Em segundo lugar, "racionalismo" é o termo que denota a interpretação que, de fato, ainda considera possível a revelação sobrenatural, mas somente de verdades que a razão, por si mesma, poderia, cedo ou tarde, descobrir. Nesse cenário, a revelação é necessária apenas temporal e incidentalmente. Ele serve meramente como preparação e educação para o governo universal da religião da razão e apenas fornece mais rápida e facilmente aquilo que a razão teria alcançado por um caminho mais longo e mais penoso. Esse é o conceito de revelação em Lessing, Fichte e Kant. Conhecida como Racionalismo, em terceiro lugar, é a teologia que nega toda revelação sobrenatural, mas crê que Deus, por disposições especiais de sua providência, capacitou pessoas e pavimentou caminhos que podem trazer a humanidade a um conhecimento melhor e mais puro da verdade religiosa. O mais importante representante dessa escola é Wegschneider, outros são Röhr, Henke, Gabler, Paulus, Gesenius, *etc.* Finalmente, o nome "racionalismo" é dado também à escola que, desde meados do século 17, foi chamada de naturalismo, conhecida na Inglaterra como deísmo e também como ateísmo e materialismo, e que, negando toda revelação, considerou a religião natural completamente adequada. Pertencem a essa escola Spinoza, Lud. Meyer, Voltaire, Rousseau, Reimarus, Nicolai e muitos outros.

Os argumentos levantados pelo racionalismo contra a revelação são os seguintes: (1) a revelação é impossível da parte de Deus, pois isso significaria que Deus é mutável, que sua criação é imperfeita e deficiente e, portanto, precisa de melhorias, e que Ele mesmo – de outra forma ocioso – só trabalha quando age de modo extraordinário; (2) a revelação também é impossível por parte do mundo, pois a ciência cada vez mais descobre que o mundo é sempre e em todo lugar controlado por um sistema indestrutível de leis que não deixa lugar para uma intervenção sobrenatural de Deus. A ciência sempre parte dessa rede causal, e não pode agir de outra forma, pois o sobrenaturalismo, colocando a inconstância no lugar da regularidade, realmente torna a ciência impossível. Consequentemente, com o avanço da ciência, todos os fenômenos perderam seu caráter sobrenatural. Não há sequer o direito, diante de toda a experiência, de se considerar um fenômeno sobrenatural: "o sobrenatural seria sobredivino"; (3) uma revelação, mesmo que realmente acontecesse, ainda seria irreconhecível e

[14] *Ibid.*, I; VI; IV, 37; III, 8; VI, 9.

indemonstrável ao próprio destinatário, e ainda mais para aqueles que viveram depois dele. Como alguém poderia decidir se uma profecia ou milagre veio de Deus ou do diabo? Por quais elementos a revelação pode ser conhecida pela pessoa que a recebe e por aquelas que viverem depois dela? Esse critério não pode ser estabelecido. Consequentemente, aqueles que aceitam uma revelação crêem apenas com base na autoridade humana e, nos assuntos mais sublimes e importantes, dependem dos seres humanos. "Que seres humanos podem ficar entre mim e Deus!"; (4) Finalmente, a revelação milita contra a razão humana, pois, seja o que for que se possa dizer, toda revelação que está acima da razão é, por isso mesmo, contrária à razão, suprime a razão e conduz ao fanatismo. Além disso, se a revelação comunica algo que está acima da razão, ela nunca pode ser absorvida e assimilada e continua a pairar como um mistério incompreensível fora de nossa consciência. Se ela comunica algo que a razão teria descoberto por si mesma, ela é desnecessária. Na melhor das hipóteses, ela oferece com mais brevidade e com menor esforço aquilo que teria sido descoberto de outra forma e, assim, desnecessariamente priva a razão de sua força e energia.

Aqueles, contudo, que combatem a necessidade, a possibilidade e a realidade de uma revelação sobre esses fundamentos não podem se restringir a essa negação, mas encaram a tarefa de explicar historicamente a crença nos relatos referentes a essa revelação. Não mais que a religião em si, essa crença pode ter se originado em fraude. A crença na revelação não é algo arbitrário e acidental, que ocorre somente aqui e ali sob condições especiais, mas é verdadeiramente parte integrante de toda religião. A questão da revelação não é tão simples quanto o racionalismo a apresenta. Isso fica imediatamente claro pelo fato de que todas as tentativas feitas por parte do naturalismo para fornecer uma explicação "natural" para as histórias dos milagres bíblicos deram em nada. Se a revelação em todas as suas formas – teofania, profecia e milagre – não é realmente sobrenatural, mas derivada de Deus somente no sentido de que toda atividade humana tem sua causa primária basicamente nele, a pessoa fica impelida a lançar mão da assim chamada interpretação material das histórias de milagres ou da chamada interpretação formal de histórias de milagres. Isso quer dizer, por um lado, que, em certa medida, podem-se deixar os fatos intactos e aceitá-los como verdade. Nesse caso, tenta-se explicar esses fatos em termos da ignorância das pessoas comuns a respeito das causas naturais e a partir de uma necessidade religiosa de atribuir tudo diretamente a Deus.[15] Pode-se explicá-los em termos físicos, em termos de forças desconhecidas da natureza,[16] ou psicologicamente, em termos

[15] *Ibid.*, I; VI; Karl A. von Hase, *Evangelische Dogmatik* (Leipzig: Breitkopt und Härtel,1860), §19; *idem, Das Leben Jesu* (Leipzig: Breitkopf und Härtel, 1853), §15; D. F. Strauss, *Christliche Glaubenslehre,* 2 vols. (Tübingen: C. F. Osiander, 1840-41), I, 280; J. H. Scholten, *Supranaturalisme in Verband met Bijbel, Christendom en Protestantisme* (Leiden, 1867), 8s.

[16] I. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone,* trad. Theodore M. Greene e Hoyt H. Hudson (Nova York: Harper & Row, 1960 [1934]), 81; S. F. N. Morus, *Epitome theologiae christianae* (Lipsiae: E. B. Schwickerti, 1820), 23; Alexander Schweizer, *Die Glaubenslehre der Evangelisch-reformierten Kirche,* 2 vols. (Zurique: Orell, Füssli und Comp., 1844-47), I, 324ss.

de uma habilidade especial de pressagiar eventos futuros[17] e curar os enfermos sem meios médicos.[18] Ou pode-se explicá-los teleologicamente, em termos de um tipo de ordenação de poderes físicos e psíquicos inerentes à natureza que podem produzir resultados incomuns e incentivar as pessoas a reconhecerem a providência de Deus e a ter fé no pregador.[19] Por outro lado, pode-se buscar uma solução na interpretação formal ou genética, *i.e.,* na interpretação especial dos relatos [bíblicos] sobre a revelação. Nesse caso, invoca-se o modo oriental de apresentação e acomodação de Jesus e dos apóstolos a ideias populares.[20] Alternativamente, pode-se buscar refúgio na interpretação alegórica,[21] natural,[22] mítica,[23] simbólica,[24] ou, como acontece hoje, na histórico-religiosa.[25]

A DIFERENÇA ESCRITURÍSTICA

Mas até agora nenhuma dessas tentativas teve muito sucesso. Admito que todas elas deram sua contribuição para uma melhor compreensão da Escritura, mas a natureza mutável das tentativas e a tomada de caminhos diferentes são provas suficientes de que a correta interpretação até agora enganou muito os estudiosos. Antes e depois, a revelação que vem a nós na Escritura continua sendo um mistério indecifrável. As palavras e os fatos registrados na Escritura continuam a resistir a toda interpretação naturalista e racionalista. Formalmente, a revelação na Escritura, de fato, mostra alguma semelhança com aquilo em que outras religiões se baseiam. Não obstante, em princípio, ela é oposta a elas e faz uma firme distinção entre elas e si mesma. Ela atribui sua própria origem, deliberadamente e com toda a segurança, somente a uma presença operativa extraordinária de Deus. A Escritura proíbe toda adivinhação e feitiçaria (Lv 19.16, 31; 20.6, 27; Dt 18.10s.; Is 8.19; Jr 27.9; At 8.9s.; 13.8s.; 19.13; Ap 21.8; 22.15). Os profetas e apóstolos nada querem com isso. Eles são completamente contrários a ela e não seguem fá-

[17] Karl G. Bretschneider, *Handbuch der Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche,* 2 vols. (Leipzig: J. A. Barth, 1838), I, 300.

[18] C. H. Weisse, *Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums,* 3 vols. (Leipzig: S. Hirzel, 1855-62), I, 115; C. F. von Ammon, *Die Geschichte des Lebens Jesu* (Leipzig: Vogel, 1847), 248.

[19] J. A. L. Wegschneider, *Institutiones theologiae christianae dogmaticae* (Lipsiae: 1844), §48; Bretschneider, *Handbuch der Dogmatik,* I, 314.

[20] K. G. Bretschneider, *Systematische Entwickelung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe* (Leipzig: J. A. Barth, 1841),135ss.

[21] Thomas Woolston, *Six discourses on the Miracles of Our Saviour and Defences of his Discourses* (1727; reimpressão, Nova York: Garland Pub., 1979).

[22] H. E. G. Paulus, *Philologisch-kritischer und historischer commentar über das Neue Testament,* 4 vols. (Lübeck: J. F. Bohn, 1800-1804); *idem, Das Leben Jesu* (Heidelberg: C. F. Winter, 1828); *idem, Exegetisches Handbuch über die drei ersten Evangelien,* 3 vols. (Heidelberg: C. F. Winter, 1830-33).

[23] D. F. Strauss, *Das Leben Jesu,* 2 vols. (Tübingen: C. F. Osiander, 1835-36). Nota do organizador: Bavinck começa esta nota com uma referência a três autores sem indicar o título: Eichhorn, Gabler, G. L. Bauer. Provavelmente ele está se referindo a: N. Eichhorn, *Jesus von Nazareth: Ein tragisches Festspeil* (Berlim: G. Bemmster, 1880); G. L. Bauer, *Biblische Theologie des neuen Testaments* (Leipzig: Weyland, 1800); e G. A. Gabler, *System der theoretischen Philosophie* (Erlangen: Palm, 1827), ou possivelmente *Lehrbuch der philosophischen Propädeutik: Als Einleitung zur Wissenschaft* (Erlangen: Palm, 1827).

[24] A. D. Loman, "Symbool en Werkelijkheid in de Evangelische Geschiedenis", *De Gids* 48 (fevereiro de 1884): 265-304.

[25] Veja acima, p. 70-76, 170-74.

bulas engenhosamente inventadas (2 Pe 1.16). A profecia, em tempos primitivos, nunca veio pela vontade humana, mas o Espírito Santo movia os profetas (2 Pe 1.21; 1 Co 2.11, 12), e os milagres eram um sinal (σημεῖον) da presença de Deus. A lúcida autoconfiança que encontramos nos profetas e o autotestemunho totalmente claro que acompanha a revelação em todo lugar na Escritura apresentam um obstáculo insuperável às interpretações naturalistas. O método psicológico[26] também é incapaz de fazer justiça a essa autoconfiança e a esse autotestemunho dos profetas e dos apóstolos, de fato, até mesmo do próprio Cristo. Podemos reconhecer agradecidamente que a moderna interpretação da revelação deixou completamente de considerar os profetas e apóstolos como impostores deliberados. Não obstante, elas não escapam da conclusão de que todos esses homens foram infelizes ingênuos e estúpidos de boa fé na medida em que se basearam na suposta revelação e agiram com base em uma imaginada autoridade divina.

O caso, afinal, não é que a revelação contém apenas certos fatos cuja interpretação ela deixa ao nosso próprio critério. A revelação, em vez disso, lança uma luz peculiar sobre esses fatos. Ela tem, por assim dizer, sua própria interpretação e sua própria teoria sobre esses fatos. Na revelação da Escritura, palavra e fato, profecia e milagre, sempre andam de mãos dadas. Ambos são necessários para que a mente humana e o próprio ser sejam recriados e todo o cosmos seja redimido do pecado. "A luz precisa da realidade e a realida precisa da luz para produzir [...] a bela criação de sua graça. Aplicando a fraseologia de Kant a um tema mais elevado: sem os atos de Deus, as palavras seriam vazias; sem suas palavras, os atos seriam encobertos."[27] Palavra e ato estão tão fortemente entrelaçados na revelação que um não pode ser aceito ou rejeitado sem o outro. Toda tentativa de explicar os fatos da religião de forma naturalista, até agora, portanto, sempre acabou no reconhecimento de que, entre a visão de mundo sobrenatural da Escritura e a dos naturalistas há hiatos e um enorme abismo e que a conciliação entre elas é impossível. O Prof. Scholten produziu um exemplo surpreendente dessa realidade. Inicialmente, ele ainda aceitava os pronunciamentos do Jesus joanino como verdade. Então ele tentou explicar esses pronunciamentos em termos de seu entendimento mudado e fazer uma exegese útil à sua dogmática heterodoxa. Finalmente, em 1864, ele reconheceu abertamente que a visão de mundo do quarto evangelista era diferente da sua.[28]

Toda escola negativa de teologia finalmente reconhece que a revelação da Escritura ainda é compreendida e comunicada mais precisamente na ortodoxia. O

[26] Strauss, *Die Christliche Glaubenslehre,* I, 77; Abraham Kuenen, *De Profeten en de Profetie onder Israël: Historisch-dogmatische Studie* (Leiden: P. Engels, 1875), I, 106s.; em inglês: *The Prophets and Prophecy in Israel* (Londres: Longmans, Green, 1877).

[27] G. Vos, *The Idea of Biblical Theology as a Science and a Theological Discipline: Inauguration of the Rev. Geerhardus Vos as a Professor of Biblical Theology, Princeton Theological Seminary, May 8, 1894* (Nova York: A. D. F. Randolph, 1894), 15; reimpresso em Richard B. Gaffin, Jr., *Redemptive History and Biblical Interpretation: The Shorter Writings of Geerhardus Vos* (Phillipsburg, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1980), 3-24. A. Kuyper, *Uit het Woord* (Amsterdã: J. A. Wormser, s.d.), I, 69-160.

[28] J. H. Scholten, *Het Evangelie naar Johannes* (Leiden: P. Engels, 1864), III-VI; cf. a afirmação de Kattenbusch acima, p. 83.

radicalismo toma a Escritura pelo que ela é e considera encerrada a questão da revelação. Com isso, a questão fica reduzida ao seu nível mais fundamental. Quer a revelação seja aceita ou não, isso é decidido por toda a nossa visão de mundo. O que é decisivo aqui não é a crítica histórica, mas a autocrítica; não a ciência, mas a fé; não a cabeça, mas o coração. A obstinação também procede do coração (*cf.* Mc 7.22). Nosso pensamento está arraigado em nosso ser. "O que você faz é resultado daquilo que você é" (*Operati sequitur esse* – Schopenhauer). "Sua escolha da filosofia depende da pessoa que você é. Nossa ideologia geralmente é apenas a história de nosso coração" (Fichte). Que o reconhecimento ou não-reconhecimento da revelação, em última análise, é uma questão de fé, fica suficientemente provado pelo fato de que nem a interpretação sobrenaturalista nem a naturalista são capazes de esclarecer todas as dificuldades ou responder a todas as objeções. A interpretação naturalista parece ser forte quando focaliza isoladamente umas poucas histórias de milagres, mas a narrativa como um todo, o sistema de revelação e a pessoa de Cristo no seu centro, continuam sendo um mistério, uma pedra de tropeço. Inversamente, a interpretação sobrenaturalista ainda não teve sucesso em encaixar todos os fatos particulares e palavras de revelação na ordem do conjunto. Não obstante, aqui encontramos harmonia com a revelação em sua totalidade, compreendemos seu sistema, a concepção panorâmica em sua esplêndida harmonia. Se o reconhecimento da revelação fosse uma proposição filosófica, ele teria relativamente pouco valor. De fato, porém, um profundo interesse religioso está em jogo aqui. A própria religião é inter-relacionada e dependente da revelação. Aqueles que abandonam a revelação também perdem a religião que está baseada nela. A revelação da Escritura e a religião da Escritura ficam de pé ou caem juntas.

MONISMO E TEÍSMO

[101] A visão de mundo que é oposta à Escritura e que, em princípio, se opõe a toda revelação pode ser mais bem rotulada de *monismo.* O monismo, tanto em sua forma panteísta quanto em sua forma materialista, se esforça para reduzir todas as forças, materiais e leis perceptíveis na natureza a uma só força, um só material e uma só lei. O materialismo só aceita qualitativamente átomos idênticos, que, sempre e em todo lugar, agem de acordo com as mesmas leis mecânicas, e, por combinação e separação, fazem e destroem todas as coisas e fenômenos. O panteísmo só reconhece a existência de uma substância, que é a mesma em todas as criaturas e que se transmuta e se transforma em todos os lugares de acordo com as mesmas leis da lógica. Tanto o materialismo quanto o panteísmo são movidos pelo mesmo ímpeto, o ímpeto e o empenho em direção à unidade, que é característica da mente humana. Mas há uma diferença. O materialismo tenta redescobrir a unidade entre matéria e lei que exerce influência no mundo físico e também em todos os outros fenômenos históricos, psicológicos, religiosos e éticos, e, assim, transformar todas as ciências em ciência natural. O panteísmo, por outro lado, tenta explicar todos os fenômenos, inclusive os físicos, em termos da mente e converter todas as ciências em ciência da mente. Ambos

são naturalistas, no sentido de que talvez ainda possam deixar espaço para o supersensível, mas não para o sobrenatural, e, com respeito à ciência e à arte, à religião e à moralidade, contentam-se com este cosmos e com o aqui e agora.[29]

A visão de mundo da Escritura e de toda a teologia cristã é muito diferente. Seu nome é teísmo, não monismo; sua orientação é sobrenatural, não naturalista. De acordo com essa visão de mundo teísta, há uma multiplicidade de substâncias, forças, materiais e leis. Ela não se esforça para apagar as distinções entre Deus e o mundo, entre espírito (mente) e matéria, entre fenômenos psicológicos e físicos, éticos e religiosos. Em vez disso, ela tenta descobrir a harmonia que mantém todas as coisas juntas e as une, e que é conseqüência do poder criador de Deus. Não identidade ou uniformidade, mas unidade na diversidade é o seu objetivo. Apesar de todas as pretensões do monismo, essa visão de mundo teísta tem o direito e a razão de existir. Afinal de contas, é um fato que o monismo não foi bem-sucedido em reduzir todas as forças, materiais e leis a um só elemento. Enquanto o materialismo tropeça nos fenômenos psicológicos, o panteísmo não consegue encontrar uma ponte entre o pensamento e a existência e não sabe o que fazer com a multiplicidade. A existência em si é um mistério e um milagre. O fato de que alguma coisa existe instiga o assombro na mente pensante, e esse assombro, consequentemente, tem sido corretamente chamado de início da filosofia. Quanto mais profundamente os seres humanos penetram intelectualmente nessa existência, mais assombrados eles se tornam, pois, na esfera da existência, do cosmos, vemos várias forças em atividade: mundo mecânico, vegetativo, animal e psicológico, mas também fenômenos religiosos, éticos, estéticos e lógicos.

A criação coloca diante de nossos olhos uma ordem ascendente. De fato, alguns interpretam e fazem mau uso das leis da sustentação de poder, de causalidade e de continuidade ("a natureza não faz transições súbitas") em favor do monismo. Cada vez mais, porém, surgem forças na natureza que não podem ser explicadas a partir de uma forma inferior de existência. A causalidade exerce influência na natureza mecânica, mas apenas em um sentido hipotético. Causas idênticas têm efeitos idênticos, mas apenas sob circunstâncias idênticas. No mundo orgânico há uma força em operação que não surge do mundo inorgânico. Hegel corretamente observa: "Uma natureza animal é um milagre em comparação com a natureza vegetal, e ainda mais a mente em comparação com a vida, com a natureza meramente sensorial".[30] Para uma pedra, é um milagre que as plantas

[29] D. F. Strauss, *Der alte und der neue Glaube,* 2ª. ed. (Leipzig: S. Hirzel, 1872), I, 211ss.; em inglês: *The Old Faith and the New* (Nova York: D. M. Bennett, 1879); E. Haeckel, *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft,* 6ª. ed (Bonn: Verlag von Emil Strauss, 1893); *idem, Die Welträthsel* (Bonn: E. Strauss, 1901); em inglês: *The Riddle of the Universe,* ed. rev. E. R. Lankester, 2 vols. (Nova York: Appleton, 1883); *idem, Die Lebenswunder* (Stuttgart: A. Kröner, 1904); em inglês: *The Wonders of Life* (Nova York: Harper, 1904); Benjamin Vetter, *Die moderne Weltanschauung und der Mensch,* 5ª. ed (Jena: G. Fischer, 1906). Durante o ano de 1906, uma sociedade de monistas foi fundada em Jena, com Ernst Haeckel como presidente honorário. A primeira cópia de sua publicação, *The Monist,* apareceu em 1906.

[30] G. F. W. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* in *Sämtliche Werke:* Stuttgart: Frommanns, 1959), vol. 16, p. 256 (=*Werke,* XII, 256 [edição alemã]).

cresçam; para uma planta, que um animal se mova; para um animal, que um ser humano pense; e, para o ser humano, que Deus ressuscite os mortos.[31] Há forças em atividade na vida do intelecto, da vontade, da religião, da moralidade, da arte, da ciência, da lei e da história que diferem essencialmente da força mecânica e que até agora resistem a qualquer explicação mecânica. Até hoje, as ciências intelectuais mantiveram sua independência.[32] Desde o surgimento do materialismo histórico, os pesquisadores de história, tendo refletido mais profundamente sobre sua disciplina, defenderam sua independência ao lado da ciência natural.[33] E, em tempos recentes, até mesmo muitos praticantes de ciência natural têm registrado um protesto contra o monismo mecânico, novamente reconhecendo o mistério da vida, e trocado uma rigorosa teoria de descendência por uma noção de desenvolvimento que envolve saltos [descontínuos].[34] O Prof. Land tem de admitir, mesmo que seja relutantemente, que, no decorrer do tempo, a ciência é compelida a permanecer dualista ou até mesmo pluralista.[35]

Cada uma dessas forças opera de acordo com sua própria natureza, sua própria lei e ao seu próprio modo. Todas elas diferem, portanto, em seus efeitos e na forma como funcionam. A ideia de lei natural só emergiu gradativamente. Em tempos antigos, a "lei da natureza" (*lex naturae*) significava um governo ético que era conhecido como "por natureza". Mais tarde, esse termo foi transferido, em um sentido muito metafórico, para a natureza, pois ninguém decretou as leis da natureza e ninguém tem o poder de obedecê-las ou transgredi-las. Essa é a razão pela qual, ainda hoje, há muita divergência sobre o conceito e o significado de "leis da natureza". "No século 17, Deus legislava as leis da natureza; no século 18, a própria natureza as decretava; e, no século 19, os cientistas naturais as fornecem" (Wundt). Isto é muito certo, porém: as próprias, assim chamadas, leis da natureza não são forças que governam os fenômenos, mas apenas uma descrição frequentemente muito deficiente e sempre falível do modo pelo qual agem as forças próprias da natureza. Uma lei natural só significa que certas forças, sob as mesmas condições, agem da mesma forma.[36] A regularidade dos fenômenos, está,

[31] Martin von Nathusius, *Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage,* 2ª. ed. (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1897), 238.

[32] Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geistwissenschaften* (Leipzig: Duncker & Humbolt, 1883), I, 3ss.; em inglês: *Introduction to the Human Sciences* (Princeton, N. J.; Oxford: Princeton University Press, 1991); Henry Drummond, *Das Naturgesetz in der Geistswelt* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1889),18ss.; em inglês: *Natural Law in the Spiritual World* (Chicago: Donohue Brothers, 1881).

[33] Cf. Alexander Giesswein, *Deterministiche und metaphysische Schichtsauffassung* (Viena: Mayer, 1905); e H. Bavinck, *Christelijke Wetenschap* (Kampen: Kok, 1904), 65ss.

[34] Veja, por exemplo, Johannes Reinke, *Die Welt als Tat* (Berlim: Gebrüder Paetel, 1905).

[35] J. P. N. Land, *Inleiding tot de Wijsbegeerte* (s'Gravenhage: Nijhoff, 1900), 328; e compare contra o monismo o.a. Konrad Dietrich, *Philosophie und Naturwissenschaft: Ihr neuestes Bündnis und die monistische Weltanschauung* (Tübingen: H. Laupp'schen Buchhandlung, 1875; 2ª. ed., Freiburg, 1885); Tilmann Pesch, *Die Grossen Welträthsel,* 2ª. ed. (Freiburg i. B.: Herder, 1892); C. Gutberlet, *Der mechanische Monismus: Eine Kritik der modernen Weltanschauung* (Paderbon: F. Schöningh, 1893); Herman Bavinck, *Christelijke Wetenschap; idem, Christelijke Wereldbeschouwing* (Kampen: Kok, 1904).

[36] Eduard Zeller, *Vorträge und abhandlungen geschichtlichen Inhalts,* 3 vols. (Leipzig: Fues Verlag [L. W. Reisland], 1865-84), III, 194ss.; Hermann Lotze, *Mikrokosmus: Ideen zur Naturgeschichte & Geschichte der Menschheit,* 4ª. ed., 3 vols. (Leipzig: 1880-85), I, 31ss.; II, 50ss.; III, 13ss.; em inglês, *Microcosmus: An Essay concerning Man and His Relation to the World,* 2 vols. (Nova York: Scribner and Welford, 1885); Wilhelm Wundt,

por fim, baseada na imutabilidade das várias forças que operam na natureza e dos elementos ou substâncias mais básicas que a compõem. As leis diferem na medida em que esses elementos e essas forças são distintas. As leis mecânicas diferem das leis físicas; as leis da lógica, por sua vez, diferem das leis éticas e estéticas. Em um sentido físico, doar alguma coisa [dinheiro, bens] faz com que a pessoa que doa se torne mais pobre, mas, em um sentido ético, faz com que ela se torne mais rica. Portanto, as leis da natureza, *i.e.*, de todo o cosmos e de cada criatura dentro dele, não formam um cordão de isolamento em torno dele de forma que nada possa entrar ou sair, mas apenas uma fórmula através da qual, de acordo com nossa percepção, cada força trabalha de acordo com sua natureza.

Todos esses elementos e forças, com suas leis próprias, de acordo com a visão de mundo teísta, são, de momento a momento, sustentadas por Deus, que é causalidade final, suprema, inteligente e livre de todas as coisas. Como criaturas, elas não têm estabilidade ou durabilidade em si mesmas. É o poder onipresente e eterno de Deus que sustenta e governa todas as coisas. Nele, em seu plano e também em seu governo, se origina a unidade ou harmonia que sustenta e une todas as coisas em toda a sua diversidade e as conduz a um único objetivo. Consequentemente, como diz Agostinho, há unidade, proporção, ordem, número, modo, grau e tipo de criaturas. "A algumas coisas ele deu mais do ser e a outras deu menos e, dessa forma, organizou uma ordem da natureza em uma hierarquia do ser".[37] Deus está presente em todas as coisas. Nele, todas as coisas vivem e se movem e têm seu ser. A natureza e a história são obra dele: ele trabalha sempre (Jo 5.17). Todas as coisas nos revelam Deus. Embora seu dedo possa ser mais claramente observável a nós em um evento que em outro, aquele que é puro de coração vê Deus em todas as suas obras. Portanto, os milagres não são absolutamente necessários para fazer Deus conhecido a nós como o sustentador e governador do universo. Tudo é obra dele. Nada acontece à parte de sua vontade. Ele está presente com seu ser em todas as coisas. E, portanto, todas as coisas também são uma revelação, uma palavra, uma obra de Deus.

A revelação sobrenatural é totalmente compatível com essa visão de mundo. Nela, afinal, a natureza nem por um momento existe de forma independente de Deus, mas vive e se move nele. Toda força que se afirma nele se origina nele e age de acordo com a lei que Ele estabeleceu para ela. Deus não fica fora da natureza e não é excluído dela por cerca viva de leis, mas está presente nela e a sustenta pela palavra de seu poder. Ele trabalha a partir de dentro dela e pode gerar novas forças que, em natureza e operação, são distintas das que existem. E essas forças mais elevadas, embora não anulem as forças menores, ocupam um lugar próprio ao lado e no meio dessas forças menores. O espírito humano tenta, a todo momento, agir contra as leis inferiores em sua atividade e subordiná-las à sua vontade. Toda a cultura é um poder pelo qual os seres humanos

Psychologische Studien, 10 vols. (Leipzig: W. Englemann, 1905-18), III, 195ss.; IV, 12ss.; M. Heinze, "Naturgesetz", *PRE*[3], XIII, 657-59; Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, veja v. "Gesetz".

[37] Agostinho, *The City of God*, XII, 2.

exercem influência sobre a natureza. A arte e a ciência são um triunfo da mente sobre a matéria. Da mesma forma, na revelação, na profecia e no milagre, aparece uma nova força divina que, embora ocupe um lugar próprio no cosmos, absolutamente não entra em conflito com as forças inferiores e suas leis. Não há algo como a suspensão de leis naturais pelos milagres. A natureza não fica "cheia de buracos" por causa deles. Tomás de Aquino já observou: "Quando Deus faz alguma coisa contrária ao curso da natureza, toda a ordem do universo não é subvertida, mas o curso resultante da relação entre uma coisa particular e outra".[38] De fato, nem mesmo a relação de causa e efeito é destruída: embora o fogo na fornalha não tenha queimado os três jovens, a fornalha ardente conservou sua condição de queimar. Os milagres não produzem uma mudança nas forças próprias da natureza, nem nas leis de acordo com as quais elas operam. A única coisa que acontece no milagre é que a operação das forças da natureza é suspensa em um dado ponto como resultado do aparecimento de outra força que age de acordo com uma lei própria e produz um efeito próprio.

A ciência, portanto, não tem de temer o sobrenatural. No, entanto, toda ciência deve se manter dentro dos limites de sua própria área de atuação e não reclamar para si o direito de propor a lei para outra ciência. É o direito e a obrigação da ciência natural buscar, dentro de sua área, as causas naturais dos fenômenos. Mas ela não deve tentar governar a filosofia quando ela investiga a origem e o destino das coisas. Ela também deve reconhecer o direito e a independência da religião e da teologia e não tentar corroer o fundamento sobre o qual elas se firmam. Em jogo, aqui, estão motivos religiosos para a crença em uma revelação sobre a qual a ciência natural como tal não pode fazer qualquer julgamento. Também nas diferentes ciências o objetivo não está na uniformidade, mas na harmonia. A teologia deve respeitar a ciência natural e insistir em ser tratada da mesma forma. Quando as diferentes ciências não se respeitam, encontramos afirmações como as de Hume, Voltaire e Renan, *viz.*, de que nenhum milagre jamais foi verificado adequadamente e que a experiência constante não pode ser transtornada por uns poucos testemunhos. Renan coloca a questão da seguinte forma: "Não dizemos: 'Os milagres são impossíveis'. Dizemos: 'Até hoje, um milagre nunca foi provado' ". Ele se recusa a crer em um milagre porque nenhuma comissão composta de uma variedade de cientistas naturais, fisiologistas, químicos, *etc.*, examinou um evento miraculoso e depois de repetir a experiência, estabeleceu-o como um milagre.[39] Dada essa condição, os milagres são excluídos *a priori*, pois, no caso dos milagres da Escritura, nem Renan nem qualquer um de nós tem a oportunidade de realizar esses testes. Neste ponto, esses milagres irrevogavelmente pertencem à história, e, em história, tem de ser aplicado um método diferente daquele das ciências naturais. Nestas, a experiên-

[38] Tomás de Aquino, *On the Power of God,* trad. Lawrence Shapcote (Westminster, Md.: Newman Press, 1952), q. 6, art. 1, como citado por Eugen Müller, *Natur und Wunder, ihr Gegensatz und ihre Harmonie* (Freiburg, i. B.: e St. Louis, Mo.: Herder, 1892), 133.

[39] Ernst Renan, *Vie de Jésus* (Paris: C. Lévy, 1897), LI.; em inglês: *The Life of Jesus,* trad. William G. Hutchinson (Nova York: A. L. Burt, 1897).

cia é apropriada. Mas, em história, temos de tratar com o relato de testemunhas oculares. Se, porém, o método experimental tem de ser introduzido e aplicado na história, não há um só fato que possa ser testado. Nesse caso, toda historiografia está arruinada. Deixe cada ciência, portanto, sobreviver em sua própria área e ali investigar as coisas de acordo com sua própria natureza. Não se pode ver um objeto através do ouvido, nem pesá-lo com uma régua. Da mesma forma, não se pode testar a revelação através de uma experiência.[40]

MILAGRES

[102] A natureza, *i.e.*, o cosmos, além disso, ainda é muito frequentemente concebido como uma máquina já pronta que agora é dirigida por uma força e sempre se move sob o governo de uma só lei. Essa concepção inepta é um legado do deísmo. Mas ela ainda é inconscientemente sustentada por muitas pessoas e serve como um argumento contra a revelação. Mas a natureza, *i.e.*, o cosmos, não é um produto acabado, mas φύσις (*natura*) no verdadeiro sentido da palavra: ele está sempre se tornando, apanhado em um desenvolvimento teleológico constante. Ele é direcionado, em períodos sucessivos, a um destino divino. Nessa interpretação da natureza, os milagres estão completamente à vontade. Na última página de seu *Kulturgeschichte* (História da Cultura), Fr. Hellwald diz que, um dia, toda a vida na terra perecerá em descanso eterno de morte, e termina com as seguintes palavras lúgubres: "Então a terra, privada de sua atmosfera e biosfera, girará em torno do sol em uma desolação semelhante à da lua como antes. Mas a raça *humana* – sua cultura, seus trabalhos, seus esforços, suas criações e ideais – serão *uma coisa do passado.* Para qual fim?". É claro que, em um sistema que termina com essa pergunta sem resposta, a revelação e os milagres serão um mero absurdo.

A Escritura nos ensina, porém, que a revelação serve ao fim de recriar a criação, que foi corrompida pelo pecado, em um reino de Deus. Aqui, a revelação assume um lugar completamente proporcional e teológico no plano mundial de Deus feito e executado no curso das eras. Nesse sentido, Agostinho já comentava: "Um portento não é contrário à natureza como tal, mas contrário à natureza como a conhecemos".[41] A expressão tem sido frequentemente mal interpretada em favor de uma teologia que tem tentado entender os milagres como o efeito de um poder naturalmente presente nos seres humanos ou na natureza ou um poder que foi restaurado neles pela fé. Essa visão específica, que já ocorre em Filo e no neoplatonismo, repercutiu repetidamente na obra de vários teólogos cristãos, como Erigena, Paracelso, Cornelius Agripa, Böhme e Oetinger,[42] e é encontrada agora também na teologia da mediação (*Vermittelungstheologie*).[43]

[40] F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 3ª. ed., 5 vols. (Paris: A. Roger et F. Chernoviz, 1890-1902), I, 73; II, 294.

[41] Agostinho, *The City of god,* XXI, 8; *Against Faustus the Manichean,* XXIX, 6; XXVI, 3.

[42] Denzinger, *Vier Bücher,* II, 182ss.; 361ss.

[43] A. D. C. Twesten, *Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche,* 2 vols. (Hamburgo: F. Perth, 1837-38), I, 370ss.; II, 171ss.; H. Martensen, *Christian Dogmatics: A Compendium of the Doctrines*

Nessa interpretação, revelação, inspiração e milagre pertencem à capacidade original da natureza humana. Embora essa capacidade tenha sido enfraquecida pelo pecado, ela ainda se expressa na inspiração poética e heróica, no magnetismo e em outros fenômenos relacionados. Essa capacidade pode ser renovada e fortalecida, porém, através da ética, pela união com Deus, pela purificação ascética, pela regeneração, *etc.* Todos os crentes, consequentemente, são realmente inspirados e podem realizar milagres. "Se a natureza humana não tivesse pecado e tivesse permanecido fiel Àquele que a tinha criado, ela certamente seria onipotente."[44] De acordo com Zimmer, os milagres são "sinais do homem em seu senhorio sobre a natureza, no qual a glória do primeiro casal de seres humanos é representada antes do aparecimento do pecado".[45] Quando a alma é orientada pelo amor a Deus, diz Böhme, ela pode realizar milagres à vontade. De forma semelhante, C. Bonnet, em seu *Recherches philosophiques sur les preuves du Christianisme* (Genebra, 1771), vê a formação prévia da profecia e o milagre na natureza e considera-os realizados pela operação de poderes naturais ordinários. No século 18, alguns teólogos, portanto, falaram em "ideias (*rationes*) seminais, primordiais e radicais" de milagres.

Mas essa tentativa de explicar os milagres não pode ser aceita. Ela confunde o natural com o sobrenatural, o sobrenatural com o ético/religioso, e apaga os limites entre profecia e adivinhação, milagre e magia, inspiração e iluminação. A declaração de Agostinho, mencionada acima, tampouco pode ser interpretada dessa forma. Por natureza "como a conhecemos", ele está se referindo à natureza em nossa noção da palavra. E, pensando assim, ele até diz que milagres são contrários à natureza, como Aquino e Voetius também fizeram mais tarde. Mas esse mesmo milagre foi incluído por Deus, desde o princípio, na natureza em um sentido mais amplo, *i.e.,* no destino divinamente determinado de todas as coisas, no plano mundial de Deus.[46] A mesma ideia foi expressa também por Leibnitz.[47] Deus incluiu os milagres em seu plano mundial desde o início e colocou-os no devido curso. Os milagres não podem ser explicados "pela natureza das coisas criadas, mas razões de uma ordem superior à da natureza a induzem a realizá-los". De acordo com Leibnitz, portanto, os milagres não estão germinal e potencialmente nos poderes da natureza, como Nitzsch interpreta Leibnitz,[48] mas são elementos constituintes do plano mundial de Deus. Nesse sentido, os milagres mais certamente pertencem à natureza. Eles não entram no cosmos existente a partir de fora,

of Christianity, trad. William Urwick (Edimburgo: T. & T. Clark, 1878), §16s.; Schleiermacher, *The Christian Faith,* §13, 1; §129; Karl Sack, *Christliche Apologetik* (Hamburgo: Friedrich Perthes, 1841), 137ss.; J. Lange, *Philosophische Dogmatik,* §64; sobre Saussaye, veja H. Bavinck, *De Theologie van Prof. Daniel Chantepie de la Saussaye: Bijdrage tot de Kennis der Ethische Theologie* (Leiden: D. Donner, 1903), 36ss.; J. H. Gunning, *Blikken in de Openbaring* (Amsterdã: Höveker, 1866-69), II, 37ss.

[44] John Scotus Erigena, *De Divisione naturae,* IV, 9.

[45] B. Zimmer, *Philosophische Untersuchung über den allegemeinen Verfall des menschlichen Geschlechtes* (Landshut: Weberschen Buchhandlung, 1809), III, n. 90ss.

[46] F. Nitzsch, *Augustinu's Lehre vom Wünder* (Berlim: E. S. Mittler, 1865).

[47] Leibniz, *Théodicée,* §54, 207.

[48] F. Nitzsch, *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik* (Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1892), 146.

para perturbá-lo, mas são incorporados no próprio projeto do mundo e trabalham para o acabamento e aperfeiçoamento da natureza caída. De fato, até sem pecado haveria lugar para a profecia e o milagre no mundo. O sobrenatural não se tornou necessário por causa da queda, nem a revelação e o milagre como tais. Apenas o caráter soteriológico que eles agora possuem se tornou necessário por causa do pecado. Nesse sentido, o milagre não é um elemento estranho que foi adicionado à criação caída. Revelação e religião, profecia e milagre, não são, como tais, dons adicionados. Eles são completamente naturais no sentido de que pertencem ao projeto cósmico de Deus e ao seu plano mundial, que ele, apesar de toda oposição, executará no decorrer do tempo.

Não obstante, a revelação constitui uma ordem de coisas que é essencialmente distinta da ordem ordinária da natureza. Assim como, por um lado, é necessário manter o vínculo entre natureza e revelação, por outro lado, é igualmente necessário ser fiel à distinção essencial entre as duas. No passado, a disciplina da apologética costumava atribuir muita importância ao fato de que a ciência tinha de encarar fenômenos inexplicáveis ou seria surpreendida pela descoberta de forças e leis até aqui desconhecidas. Então, ela recorria muito ansiosamente aos muitos fenômenos maravilhosos que se desdobraram em magnetismo e espiritismo, hipnotismo e telepatia, e, às vezes, alimentava a ideia de que, através de todos esses fenômenos, os milagres da Escritura poderiam ser suficientemente justificados e explicados. Nem todas essas descobertas e fenômenos eram sem importância. Eles eram, de fato, extremamente bem adaptados para o propósito de incitar a ciência, que arrogantemente pensa que pode explicar todas as coisas, à modéstia. Mas os milagres da Escritura constituem uma categoria única e não podem ser colocados no mesmo nível desses estranhos fenômenos, muito menos serem igualados a eles. Contra as tentativas de interpretar os milagres bíblicos como uma forma de espiritismo,[49] podemos levar a sério a declaração de Fechner: "Entre os milagres da Sagrada Escritura e os fenômenos espíritas há um tal contraste de caráter que parece blasfemo colocá-los juntos sob a mesma rubrica e desejar defender o Cristianismo com a tentativa de fazer de Jesus um médium excepcionalmente capacitado. A diferença entre eles é como a diferença entre o dia e a noite."[50]

A vantagem do método histórico-comparativo é que, depois do assombramento inicial sobre a semelhança formal entre muitos fenômenos dentro e fora da revelação, ele permite uma avaliação mais sóbria e expressa mais claramente a diferença em espécie entre as duas. Já existe um reconhecimento universal de que os milagres da Escritura não são suscetíveis de uma interpretação naturalista ou racionalista. Os eventos que a Escritura relata como milagres não eram considerados milagres porque, naquela época, as pessoas não estavam familiarizadas com as leis da natureza, mas ainda são milagres no pleno sentido da palavra para nós hoje. Podemos diferir em assuntos de verdade histórica, mas, se esses eventos

[49] Maximilian Perty, *Der jetzige Spiritualismus* (1877), 212ss.; J. Kreyher, *Die mystischen Erscheinungen des Seelenlebens und die biblischen Wunder: Ein apologetischer Versuch* (Stuttgart: J. F. Steinkopf, 1881).

[50] Com Eduard Weber, *Der moderne Spiritismus* (Heilbronn, Henninger, 1883), 68.

aconteceram, eles foram, em um sentido muito real, milagres, e absolutamente não dependem de um maior ou menor grau de familiaridade com as leis da natureza. A teologia moderna reconhece isso e simplesmente os rejeita porque são milagres e, supostamente, são incompatíveis com as leis da natureza. É notável, porém, que os intérpretes que adotam esse ponto de vista relutam em abandonar os milagres no próprio sentido da palavra. Assim como em cada dogma, eles pensam que, na crença nos milagres, dois elementos são combinados: um elemento teórico e um elemento religioso. O elemento teórico eles abandonam completamente, porque entendem que ele está embutido em uma visão de mundo não-científica e insustentável. Entretanto, eles tentam conservar o elemento religioso, a confiança ilimitada na condução da vida humana por parte de Deus.[51] Eles, de forma não intencional, provam, com isso, que a ideia de "milagre", assim como a de revelação, contém mais valor para a religião do que o naturalismo e o racionalismo podem imaginar. De fato, o milagre é tão indispensável para a religião quanto a revelação. "Uma fé sem milagres é uma fé mutilada" ("Ein Glaube ohne Wunder ist ein wunder Glaube" – Jos. Muller).

A indispensabilidade dos milagres não está no fato de que os crentes só podem perceber a mão de Deus em suas obras extraordinárias, e não no curso ordinário da natureza. Pois os profetas, apóstolos e todos os crentes piedosos, embora cressem em milagres, com a mesma tenacidade sustentavam a crença de que a providência de Deus abrange todas as coisas. Mas aqueles que negam o "milagre", *i.e.*, aqueles que negam não apenas um ou outro milagre específico, mas a própria possibilidade de ocorrência dos milagres, colocam Deus em uma caixa e o prendem à natureza. Em princípio, eles afirmam que Deus não tem uma existência independente, distinta do mundo. Consequentemente, eles também têm de negar – como sendo miraculosas – a criação, a providência divina, as respostas às orações e a comunhão direta entre Deus e os seres humanos. Além disso, eles perdem todo o fundamento para crer em uma vitória futura do reino de Deus, em uma teleologia operante na história do mundo e, portanto, acabam em um naturalismo panteísta ou materialista. Inversamente, aqueles que não podem viver com esse naturalismo e sem todos os elementos constituintes da religião mencionados acima vivem na maravilha do miraculoso e vêem, na Sagrada Escritura, a porta aberta para a crença nos milagres. E eles os aceitam prontamente, a ponto de perceberem que todas as palavras e atos de Deus na Escritura constituem um conjunto interligado, que é governado por uma só ideia.

A revelação não é um ato individual de Deus no tempo, isolado da natureza como um todo,[52] mas um mundo em si, distinto da natureza, é verdade, mas ain-

[51] Cf. com Auguste Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire* (Paris: Fischbacher, 1903), 64-65; em inglês: *Outlines of a Philosophy of Religion Based on Psychology and History* (Nova York: James Pott, 1902); Eugène Ménégoz, *Publications diverses sur le feidéisme et son application à l'enseignement chrétien traditionnel* (Paris: Fischbacher, 1900), 124-205, 307-16; Adolf von Harnack, *What Is Christianity?* trad. Thomas Bailey Saunders, 2ª. ed., (Nova York: G. P. Putnam's Sons, 1908), 25ss.; R. A. Lipsius, *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik* (Braunschweig: C. A. Schwetschke, 1893), §58-61.

[52] Strauss, *Die Christiliche Glaubenslehre,* I, 274.

da assim feito para ela, semelhante a ela e planejado para ela. Nesse sistema de revelação, que começa no paraíso e termina somente na parusia, ainda há muita coisa que é obscura e inexplicada. Mas os contornos podem ser percebidos. Tanto na história da profecia quanto na dos milagres há uma ordem e um desenvolvimento que podem ser discernidos. A revelação, também, tem suas próprias leis e regras. A bela atribuição da "história da revelação" é ir ao encalço delas e descobrir o sistema que está escondido em sua história. Ainda há muitos fatos nela que não podem ser entendidos em sua verdadeira importância para a sua conexão com o todo e nessa conexão. Há também muitas palavras e atos que não podem ser agrupados sob uma regra específica. Essa necessidade não nos surpreende e de nenhuma forma pode ser aproveitada como fundamento para a descrença. A filosofia da natureza e da história, da mesma forma, está muito longe de ter completado sua obra. Ela, também, é confrontada, a todo momento, por dificuldades que não podem ser resolvidas. Contudo, ninguém questiona a unidade da natureza e a existência de um plano da história. Em comparação com isso, a situação da revelação é muito mais favorável. Seu contorno está estabelecido. Começando no paraíso e terminando na parusia, ela forma uma grande linha narrativa que lança luz sobre toda a natureza e sobre toda a história e, assim, como diz Agostinho, através do ordinário, protege o extraordinário contra a extravagância e enaltece o ordinário pelo extraordinário.[53] Sem ela, andamos nas trevas e vamos para o descanso eterno sem uma resposta para a pergunta: Qual é o propósito de tudo isso? Mas, com ela, nos encontramos em um mundo que, apesar de todo o poder do pecado, é conduzido para a restauração e para a perfeição. Israel é a preparação, Cristo é o centro, a igreja é a conseqüência e a parusia é a coroa – essa é a linha que une todos os fatos da revelação.

Consequentemente, a fé na revelação especial é basicamente uma fé em um mundo melhor. Se este mundo, com suas forças e leis naturalmente imanentes, é o único mundo e o melhor mundo, então é claro que temos de nos contentar com ele. Nesse caso, as leis da natureza são idênticas aos decretos de Deus, o mundo é o Filho, o Logos, a verdadeira imagem de Deus; então, a ordem da natureza na qual vivemos já é a plena e exaustiva revelação da sabedoria, do poder, da bondade e da santidade de Deus. Mas então, que direito nós temos de esperar que o "lá" um dia se torne "aqui", que o ideal se torne realidade, que o bem triunfe sobre o mal, que o "mundo de valores" um dia prevaleça sobre o "mundo de realidade"? A evolução não nos leva para lá. Nada vem do nada (*nihil fit ex nihilo*). Este mundo nunca se tornará um paraíso. Nada provém dele que já não esteja nele. Se não há um além (Jenseits), nenhum Deus que esteja acima da natureza, nenhuma ordem sobrenatural, então o pecado, as trevas e a morte têm a última palavra. A revelação da Escritura nos apresenta outro mundo, um mundo de santidade e glória. Esse outro mundo vem a este mundo caído não apenas como uma doutrina, mas como poder (δύναμις) divino, como história, como realidade, como um sistema harmonioso de palavras e atos em conjunção. Ele é obra, não, *a* obra

[53] De acordo com Muller, *Natur und Wunder*, 180.

de Deus pela qual Ele levanta este mundo de sua queda e o retira do estado de pecado, através do estado de graça, para o estado de glória. A revelação é a vinda de Deus à humanidade para habitar com ela para sempre.

Revelação, Sagradas Escrituras e História

[103] A história das religiões não somente revela uma estreita relação entre religião e revelação, mas também uma estreita relação entre revelação e Escritura. No campo da religião, fórmulas mágicas, textos litúrgicos, tratados rituais, leis cerimoniais, documentos sacerdotais, literatura histórica e mitológica, *etc.*, são encontrados entre todos os povos. Mas, em um sentido ainda mais estrito, há razão para se falar em escrituras sagradas nas religiões [do mundo]. Muitos povos também possuem um livro ou uma coleção de livros que possui autoridade divina e serve como padrão de doutrina e vida. Incluídos aqui estão o Shu Ching dos chineses, o Vedas dos indianos, o Tripitaka dos budistas, a Avesta dos persas, o Corão dos muçulmanos, a Bíblia Hebraica (Tanak) dos judeus e a Bíblia dos cristãos. Coletivamente, essas sete religiões são classificadas como "religiões do livro".[54] Esse fenômeno já indica que a relação entre revelação e estritura não pode ser acidental ou arbitrária. A história da doutrina do Corão mostra paralelos ainda mais marcantes com a dos dogmas da Escritura na igreja cristã.[55] Esse elo entre religião, revelação, palavra e escritura não é surpreendente. Pois o conteúdo da religião é, antes de tudo, ideias, doutrina, dogma, que ela deve à revelação, expressa em palavras, transmite através da tradição de uma geração para outra e, finalmente, faz com que se torne permanente em escritura. Intimamente relacionados, antes de tudo, estão pensamento e palavra, pensar e falar. De fato, pensamento e palavra não são, como pensa Max Müller,[56] idênticos, pois há também um tipo de pensamento, uma consciência, um sentido que, embora não seja claro, é não-verbal. "O homem não é capaz de dizer nada que não seja pensado; ele pode, porém, pensar aquilo que não é capaz de dizer."[57]

Mas certamente a palavra é primariamente o pensamento plenamente amadurecido, independente e, portanto, lúcido – uma ferramenta indispensável para o pensamento consciente. A língua é a alma de uma nação, a depositária dos bens e dos tesouros da humanidade, o vínvulo que une seres humanos, povos e gerações, a grande tradição que une, em consciência, o mundo da humanidade, que, por natureza, é uma. Mas, assim como o pensamento se incorpora em uma palavra, assim também as palavras são incorporadas na escritura. A própria língua não é mais do que um corpo de sinais, sinais audíveis. E o sinal audível naturalmente busca estabilidade no sinal visível, na escrita. A arte de escrever é, realmente,

[54] Max Müller, *Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion* (Estrasburgo: K. J. Trübner, 1880), 149. *Idem, Deutsche Rundschau* (março de 1895): 409s.

[55] M. Th. Houtsma, *De strijd over het dogma in den Islam tot op el-Ash'ari* (Leiden: S. C. van Doesburgh, 1875), 96s.

[56] Max Müller, *Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache,* 3ª. ed. (Leipzig: J. Klinkhardt, 1875), 459; *idem, Das Denken im Lichte der Sprache* (Leipizig: W. Engelmann, 1888), 70-115.

[57] Agostinho, *Sermon* 117, c.5.

a arte de registrar sinais e, nesse sentido amplo, embora ocorra entre todos os povos, gradualmente se desenvolveu de pictogramas, através de ideogramas, até a escrita alfabética. Por mais refinada e precisa que possa ser, ela é inadequada. Nosso pensamento, diz Agostinho,[58] não faz justiça ao objeto, e nosso discurso não está à altura de nosso pensamento. Da mesma forma, há um grande abismo entre a palavra falada e a palavra escrita. Os sons sempre são produzidos apenas de forma rudimentar em sinais visíveis. O pensamento é mais rico que o discurso, e o discurso é mais rico que a escrita. Não obstante, a palavra escrita é de imenso valor e importância. A palavra escrita é a palavra tornada permanente, universal, durável. Ela comunica o pensamento daqueles que estão muito distantes de nós e viverão muito depois de nós, e faz com que isso se torne propriedade comum da humanidade. Ela representa a palavra, por assim dizer, aos olhos. Ela dá corpo e cor ao pensamento e, ao mesmo tempo, confere a ele permanência e estabilidade. A palavra escrita é a encarnação da palavra [falada].

Isso é verdade de forma geral. Os tradicionalistas, De Bonald, Lamennais e Bautain, certamente foram longe demais quando afirmaram que a língua veio diretamente de Deus, que, na língua, todos os tesouros da verdade foram preservados e que os seres humanos agora têm acesso a toda verdade a partir e por meio da língua conservada na tradição.[59] Não obstante, há uma ideia valiosa expressa aqui, e, especialmente no campo da religião, a palavra e a escritura ganham uma importância maior. A revelação, no Cristianismo, é uma história. Ela consiste em atos, eventos, que passam e logo pertencem ao passado. Ela é um ato transitório, temporário e até mesmo momentâneo, e tem seu caráter transitório em comum com tudo o que é terreno. Não obstante, ela abrange pensamentos eternos, que não têm importância apenas para o momento em que sua revelação ocorreu, mas que têm validade para todas as épocas e para todos os seres humanos.

Como podemos harmonizar essas duas realidades aparentemente contraditórias, cuja singularidade sempre foi sentida? O deísmo inglês chamou atenção para isso. Herbert de Cherbury afirmou que só se pode dar crédito a uma revelação que venha diretamente a nós. A revelação recebida por outras pessoas têm, para nós, apenas o *status* de história e tradição, e, em nossa leitura da história, nunca podemos ir além da probabilidade.[60] De forma semelhante, Hobbes escreveu que uma revelação que tenha sido recebida por outros não pode ser experimentada por nós. Da mesma forma, Locke fez uma distinção entre revelação "original" e "tradicional". A partir daí, o deísmo deduziu que a religião natural era suficiente e tinha de ser o real conteúdo da revelação. Portanto, ele fez uma dicotomia entre fato e ideia, o temporal e o eterno, as "verdades acidentais da história" e as "verdades necessárias da razão". O racionalismo especulativo de Hegel seguiu na mesma direção: a ideia não se despeja em um só indivíduo.

[58] Agostinho, *On the Trinity,* VII, 4; *Christian Doctrine,* I, 6.

[59] Albert Stöckl, *Lehrbuch der Philosophie,* 2 vols. (Mainz: Kirchheim & Co., 1905, 1912), I, 406s.

[60] G. V. Lechler, *Geschichte des englischen Deismus* (Stuttgart: J. G. Cotta, 1841), 49.

Na prática, essa dicotomia provou ser impossível. No Cristianismo, assim como em toda religião, a separação entre a ideia e a história sempre levou à perda da ideia em si. A tese de Lessing, em seu ensaio "On the Proof of the Spirit and of Power", de que "as verdades acidentais da história nunca podem se tornar a prova das verdades necessárias da razão",[61] encontrou muita aceitação à época. Mas esse fato só pode ser explicado em termos da falta de noção histórica e da deificação da razão que caracterizou o século 18. O presente século [século 19] se distanciou desse desvario sobre "as verdades necessárias da razão" e desse desprezo pela história. Ele aprendeu a entender a história em seu mais profundo significado e em seu significado eterno. Se os fatos da história fossem acidentais, a própria história seria o agregado de casos atomísticos, sem ordem, conexão e plano. Nesse caso, a história não mais existiria e seu estudo seria inútil. Essa posição também implica que a história da revelação perderia seu valor. Mas, ao contrário: a história é, acima de tudo, a realização dos pensamentos de Deus, a expressão de um plano divino para suas criaturas, e nela há unidade, movimento, ordem e planejamento (logos).

Essa interpretação da história, deve ser dito, só se tornou possível sob o impacto do Cristianismo. Ela não é encontrada entre os gregos e os romanos: eles conheciam apenas os povos, não a humanidade. A Escritura, porém, nos faz conhecida a raça humana. Ela nos ensina a grande concepção de uma história mundial. E, nessa história mundial, a Escritura ocupa o lugar preeminente e predominante. As "verdades da história", consequentemente, não são acidentais, muito menos as verdades da história da revelação. Elas são necessárias em um grau que, sem elas, toda a história e toda a humanidade ficariam em pedaços. A história é a portadora dos pensamentos de Deus, a revelação do intento de Deus, que repetidas vezes encheu o apóstolo Paulo de assombro de admiração, a revelação do mistério, sem a qual os seres humanos andam às cegas na escuridão. As "verdades da razão", das quais Lessing falou, por outro lado, estão longe de serem necessárias. A crítica de Kant mostrou ser diferente. Precisamente com respeito às "verdades necessárias da razão", um ceticismo duvidoso prevalece hoje. Portanto, a relação é exatamente o contrário daquilo que Lessing cria. O histórico é agora entendido em seu significado eterno, e o racional evidenciou sua mutabilidade.

O fato é que nós herdamos todas as coisas de gerações anteriores. Nada trazemos para o mundo (1 Tm 6.7). Física e intelectualmente, psicológica e eticamente, somos dependentes do mundo ao nosso redor. Religiosamente, as coisas não são diferentes. A revelação que consiste em história só pode vir a nós na forma de tradição, tradição entendida em seu sentido mais amplo possível. A questão de por que motivo essa revelação não foi concedida a cada ser humano[62] realmente não é apropriada. Ela pressupõe que a revelação cristã contém apenas doutrina, e se esquece de que ela é e tem de ser uma história. O centro dessa

[61] Veja *Lessing's Theological Writings*, org. Henry Chadwick (Stanford University Press, 1957), 53.

[62] Jean-Jacques Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard* (Paris: Persan et Cie., 1822); Strauss, *Die Christiliche Glaubenslehre*, I, 268s.

revelação é a pessoa de Cristo. E Cristo é uma pessoa histórica: sua encarnação, seu sofrimento e morte, sua ressurreição e ascenção ao céu não são suscetíveis de repetição. De fato, é parte integrante da encarnação que Ele entre na história e viva na forma do tempo. Ele não teria sido como nós em todas as coisas se não tivesse se sujeitado ao tempo e ao espaço, à lei de tornar-se. A revelação, não como doutrina, mas como encarnação, não pode, evidentemente, ser outra coisa senão história, *i.e.,* ocorre em uma certa época e está limitada a um certo espaço. A encarnação é a unidade de ser (ἐγὼ εἰμί, Jo 8.58) e tornar-se (σὰρξ ἐγένετο, Jo 1.14). Além disso, em sua revelação, Deus também segue as linhas básicas que traçou para a coexistência dos seres humanos. A humanidade não é um agregado de indivíduos, mas um conjunto orgânico, no qual todas as pessoas vivem de forma interdependente. A revelação segue essa lei: a recriação é adaptada à criação. Assim como, em todas as áreas da vida, participamos dos bens da humanidade através da tradição, assim também acontece na religião. Ela, também, pertence à ideia de encarnação. Ela mesma é um evento que, uma vez, aconteceu no tempo e que, através da tradição, torna-se posse e bênção de todos os seres humanos. O fato de que essa revelação ainda é limitada a um pequeno número de pessoas produz um problema difícil, que precisa ser examinado mais adiante, mas, da parte daqueles que conhecem a revelação, esse fato doloroso nunca pode ser motivo para rejeitá-la. Muitos grupos étnicos ainda vivem em um estado de barbarismo natural. Isso, também, acontece de acordo com a vontade e o prazer de Deus. Mas a ninguém ocorre desprezar os benefícios da civilização por essa razão. Rousseau, que fez alarde sobre "as pessoas da natureza", continuou a viver sossegadamente na França.

ENCARNAÇÃO, LINGUAGEM E A BÍLBIA

[104] A portadora dos bons ideais da humanidade é a língua, e a σάρξ da língua é a palavra escrita. Ao se fazer conhecido, Deus também se adapta a essa realidae. Para poder entrar plenamente na vida da humanidade e, assim, tornar-se plenamente sua possessão, a revelação assume a forma (μορφή) e o modo (σχῆ μα) de Escritura. A Escritura é a serva da revelação. Na verdade, o fato central da revelação, *i.e.,* a encarnação, conduz à Escritura. Na profecia e no milagre, a revelação desce tão baixo e tão profundamente que não despreza sequer as mais baixas formas de vida humana, e especificamente religiosa, como meio. O próprio Logos não somente se tornou um ser humano (ἄνθρωπος), mas um servo (δοῦλος), carne (σάρξ). E a palavra de revelação, semelhantemente, assume a forma imperfeita e inadequada de Escritura. Mas, dessa forma, somente a revelação se torna o bem da humanidade. O propósito da revelação não é Cristo; Cristo é o centro e o meio, o propósito é que Deus novamente habite em suas criaturas e revele sua glória no cosmos: θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν ["Deus seja tudo em todos", 1 Co 15.28]. Em certo sentido, também, ela é uma encarnação de Deus. E, para alcançar esse propósito, a palavra de revelação se torna Escritura. Portanto, a Escritura é um meio e um instrumento, não um fim. Ela é o

produto da encarnação de Deus em Cristo e, em certo sentido, sua continuação, a forma pela qual Cristo faz da sua morada na igreja, a preparação do caminho para a plena morada de Deus. Mas, nessa habitação, consequentemente, ela tem seu τέλος, seu fim e objetivo (1 Co 15.28). Assim como toda revelação, a Escritura também é um ato passageiro.

Essa discussão deixa clara a relação que a Escritura mantém com a revelação. A teologia primitiva quase permitiu completamente que a revelação coincidisse com a inspiração divina (θεοπνευστια), a dádiva da Escritura. Ela só se referia incidentalmente à revelação e a entendia muito estritamente. Era como se nada estivesse por trás da Escritura. Como resultado, a Escritura ficou em completa separação e isolamento e parecia que ela tinha repentinamente caído do céu. A poderosa concepção de revelação como história que começou na queda e só termina na parusia era – pelo menos para a teologia científica – quase totalmente estranha. Essa posição é insustentável. Afinal, na grande maioria dos casos, a revelação antecede a inspiração divina (θεοπνευστια) e, geralmente, é separada dela por um longo tempo. A revelação de Deus aos patriarcas, na história de Israel e na pessoa de Cristo às vezes só era escrita séculos e anos mais tarde, e também os profetas e apóstolos frequentemente registravam suas revelações somente depois de as receberem (*e.g.*, Jr 25.13; 30.1; 36.2ss.). Além disso, houve muitas pessoas, como Elias, Eliseu, Tomé, Natanael, *etc.*, órgãos de revelação, que nunca escreveram um livro que fosse incluído no cânon. Outros, ao contrário, não receberam revelações e não realizaram milagres, mas os registraram em escritos, como, por exemplo, os muitos escritores dos livros históricos. Além disso, a revelação aconteceu de diferentes formas (sonho, visão, *etc.*) e tinha o objetivo de tornar conhecido algo que estava escondido: θεοπνευστια sempre foi uma obra interior do Espírito de Deus dentro e sobre a consciência [humana] e serviu para afiançar o conteúdo da Escritura.

A teologia moderna, portanto, corretamente fez uma distinção entre revelação divina e Escritura. Mas essa teologia geralmente cai no extremo oposto. Ela separou tão completamente a revelação da Escritura que esta se tornou nada mais do que um apêndice acidental, uma adição arbitrária, um relato humano da revelação, que talvez ainda possa ser útil, mas, de qualquer forma, não é necessário. Esse tema foi proclamado em vários tipos de variações: "Não a letra, mas o Espírito"; "não a Escritura, mas a pessoa de Cristo"; "não a palavra, mas o fato é o princípio fundamental da Escritura". E Lessing produziu a familiar petição: "Ó, Lutero, grande homem! Você nos libertou do jugo do papa, mas quem nos libertará do jugo da letra, o papa de papel?". Essa interpretação não é menos errada, mas ainda mais perigosa que a outra. Pois, em muitos casos, a revelação e a inspiração divina (θεοπνευστια) coincidem. Nem tudo o que está registrado na Escritura foi revelado antes, mas uma parte surgiu na consciência do autor durante a própria escrita, *e.g.*, os salmos e as cartas, *etc.* Aqueles que negam a inspiração divina e desprezam a Escritura também perdem, em grande parte, a revelação: eles não deixam nada, a não

ser escritos humanos. Além disso, a revelação, até mesmo quando ela, em fato ou palavra, precedeu seu registro, só é conhecida por nós a partir da Sagrada Escritura. Literalmente não conhecemos nada das revelações de Deus no tempo de Israel e em Cristo, a não ser pela Sagrada Escritura. Não há outro princípio primário. Com a queda da Sagrada Escritura, portanto, toda a revelação cai também, e o mesmo acontece com a pessoa de Cristo. Precisamente porque a revelação é história, não há modo de aprender algo sobre ela de outra forma senão a ordinária, que se aplica a toda a história, e que é o testemunho humano. Para nossa mente, o testemunho decide sobre a realidade do fato. Não temos comunhão com Cristo, exceto através da comunhão na palavra dos apóstolos (Jo 17.20, 21; 1 Jo 1.3). Para nós, para a igreja de todas as épocas, a revelação existe somente na forma de Escritura Sagrada. Finalmente, a inspiração divina, como ficará evidente mais adiante, é um atributo das Escrituras, uma atividade exclusiva e distinta de Deus em conexão com a produção da Escritura e, portanto, também deve ser reconhecida e honrada como um ato de revelação. Assim, o desprezo pela Escritura e sua rejeição não é um ato inofensivo em relação aos testemunhos humanos a respeito da revelação, mas a negação de um ato revelacional especial de Deus.

Consequentemente, ambas as escolas são parciais, uma não faz justiça à revelação por causa da Escritura, a outra não faz justiça à Escritura por causa da revelação. Na primeira, a revelação divina (φανερωσις), na segunda, a inspiração divina (θεοπνευστια) não são adequadamente reconhecidas. Em uma, as pessoas têm a Escritura sem escrituras; em outra, escrituras sem Escritura. Na primeira, a história é negligenciada; na segunda, a palavra é desprezada. A primeira cai no intelectualismo ortodoxo; a segunda, no perigo do espiritualismo anabatista. A interpretação correta é aquela na qual a Escritura nem é igualada à revelação nem separada dela e colocada fora dela. A inspiração divina é um elemento *na* revelação, um último ato no qual a revelação de Deus em Cristo é concluída para esta dispensação. Portanto, ela é, nesse sentido, o fim, a coroa, o tornar-se permanente e a publicação da revelação, o meio pelo qual a revelação imediata se torna mediada e recontada em livros.[63]

REVELAÇÃO CONTÍNUA

[105] A revelação, entendida como um todo, afinal, alcançará seu fim e seu objetivo somente na parusia de Cristo. Mas ela é dividida em dois grandes períodos, duas dispensações distintas. O propósito da primeira dispensação foi incorporar a plena revelação de Deus na história da humanidade – e fazê-la parte dessa história. Toda essa economia pode ser considerada como uma vinda de Deus ao seu povo, como uma busca de um "tabernáculo" para Cristo. Ela é, portanto, predominantemente uma revelação de Deus em Cristo. Ela tem um caráter objetivo. Ela é caracterizada por atos extraordinários: teofania, profecia

[63] Baumgarten, com A. D. C. Twesten, *Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche*, 2 vols. (Hamburgo: F. Perth, 1837, 1838), I, 402.

e milagre são sempre os modos pelos quais Deus vem ao seu povo. Cristo é o seu conteúdo e o seu ponto focal. Ele é o Logos que brilha nas trevas, vem ao que é seu e se torna carne em Jesus. Mas o Espírito Santo ainda não tinha sido dado porque Cristo ainda não tinha sido glorificado [cf. Jo 7.39]. Nessa dispensação, a inscrituração está em paz com a revelação. Ambas se desenvolvem século após século. Na medida em que essa revelação avança, a Escritura cresce em volume. Quando a plena revelação de Deus foi dada em Cristo, quando a teofania, a profecia e o milagre alcançaram seu ápice nele e a graça de Deus em Cristo apareceu a todos os seres humanos, a Escritura se completou. Na medida em que, em sua pessoa e obra, Cristo revelou plenamente o Pai a nós, essa revelação é plenamente descrita para nós na Escritura.

A dispensação do Filho, então, abre caminho para a dispensação do Espírito. A revelação objetiva abre caminho para a apropriação subjetiva. Em Cristo, no meio da história, Deus criou um centro orgânico. A partir desse centro, em uma esfera cada vez mais ampla, Deus traçou os círculos dentro dos quais brilha a luz da revelação. O sol, quando surge, cobre apenas uma pequena área sobre a superfície da terra com seus raios, mas, em seu zênite, brilha sobre toda a terra. Israel foi apenas um instrumento de revelação. Ele realizou seu serviço e desapareceu quando nasceu o Cristo segundo a carne. Presentemente, a graça de Deus se manifesta a todos os seres humanos. O Espírito Santo recebe tudo de Cristo, sem acrescentar nenhuma nova revelação. Ela está completa e, portanto, não é mais suscetível de acréscimo. Cristo é o Logos, cheio de graça e de verdade; sua obra está completa; o próprio Pai descansa no labor do Filho. Sua obra não pode ser aumentada nem ampliada pelas boas obras dos santos, nem sua palavra pela tradição, nem sua pessoa pelo papa. Em Cristo, Deus se revelou plenamente e se deu plenamente. Consequentemente, a Escritura também está completa. Ela é a perfeita Palavra de Deus.

Mas, embora a revelação tenha se completado, seu efeito não cessou. Pelo contrário, precisamente pelo fato de ela ter sido completada, ela agora entra em um novo espectro da vida e da história da humanidade. A razão é que seu objetivo último não está em si mesma, nem em Cristo, que é o Mediador, mas na nova humanidade, na habitação de Deus com seu povo. Consequentemente, ela não pode e não deve ser um fato que uma vez aconteceu e que agora desapareceu sem deixar vestígio. Através da Escritura, o próprio Deus agora sustenta a revelação no mundo e realiza seu conteúdo na vida e no pensamento da humanidade. A própria revelação veio à luz através de teofania, profecia e milagre. Correspondendo a essa tríade está a tríplice atividade de Deus que faz com que o conteúdo da revelação seja possessão da humanidade. Através de seu Espírito, ele habita na igreja de Cristo e está em seu meio sempre que dois ou três se reúnem em nome de Cristo. Ele até mesmo continua a realizar milagres, pois renova a igreja de Cristo pela regeneração, santificação e glorificação; os milagres espirituais não cessam, pois Deus trabalha sempre.

Mas isso não é suficiente. Não somente o mundo do ser deve ser renovado, mas também o da consciência humana. No Logos estava não somente a vida, mas também a luz dos seres humanos. Cristo era cheio não apenas de graça, mas também de verdade: a revelação consistia não somente em milagre, mas também em profecia. Palavra e ato andavam de mãos dadas na primeira dispensação, e também andam de mãos dadas agora, na economia do Espírito Santo. O Espírito Santo não apenas regenera, mas também ilumina. Assim como os milagres espirituais não acrescentam um novo elemento aos fatos objetivos da revelação, mas apenas aplicam o milagre da graça de Deus realizado em Cristo, assim também a iluminação do Espírito Santo não é uma revelação de coisas previamente escondidas, mas a aplicação dos tesouros de sabedoria e conhecimento presentes em Cristo e revelados em sua Palavra. E, nesta dispensação, ambas essas atividades do Espírito Santo ocorrem em conjunção. Assim como a profecia e o milagre, palavra e fato acompanham um ao outro para efetuar a revelação; assim também, na aplicação da revelação, iluminação e regeneração, a Escritura e a igreja estão ligadas uma à outra. Agora, também, a revelação não é apenas uma doutrina que ilumina a mente, mas, ao mesmo tempo, uma vida que renova o coração. Doutrina e vida estão juntas em uma união indissolúvel. Devemos evitar tanto a parcialiadade do intelectualismo quanto a do misticismo, pois ambas são uma negação das riquezas da revelação. Como ambos, cabeça e coração, a pessoa inteira, em ser e consciência, deve ser renovada, a revelação, nesta dispensação, é continuada conjuntamente na Escritura e na igreja. Nesse contexto, as duas estão intimamente relacionadas. A Escritura é a luz da igreja, a igreja é a vida da Escritura. Separada da igreja, a Escritura é um enigma e uma ofensa. Sem nascer de novo, ninguém pode conhecê-la. Aqueles que não participam dessa vida não podem entender seu significado e seu ponto de vista. Inversamente, a vida da igreja é um completo mistério, a menos que a Escritura lance luz sobre ela. A Escritura explica a igreja; a igreja entende a Escritura. Na igreja, a Escritura confirma e sela sua revelação, e, na Escritura, o cristão – e a igreja – aprende a entender a si mesmo em relação a Deus e ao mundo, em seu passado, presente e futuro.

A Escritura, consequentemente, não se mantém por si mesma. Ela não pode ser construída deisticamente. Ela está arraigada em uma longa história de muitos séculos e é o fruto da revelação de Deus entre o povo de Israel e em Cristo. Não obstante, ela não é um livro de muito tempo atrás, que apenas nos associa com pessoas e eventos do passado. A Sagrada Escritura não é uma narrativa árida ou uma crônica antiga, mas a palavra sempre viva, eternamente jovem, que Deus, agora e sempre, transmite ao seu povo. Ela é o discurso eternamente contínuo de Deus para nós. Ela não apenas serve para nos dar informação histórica, ela nem mesmo tem o intento de nos fornecer uma narrativa histórica através do padrão de confiabilidade requerido em outros campos do conhecimento. A Sagrada Escritura é tendenciosa: seja o que for que tenha sido escrito nos primeiros dias, foi escrito para nossa instrução, para que, pela firmeza e pelo encorajamento das Escrituras, tenhamos esperança [Rm 15.4]. A Escritura

foi escrita pelo Espírito Santo para servi-lo na condução da igreja, no aperfeiçoamento dos santos, na edificação do corpo de Cristo. Nela, Deus diariamente vem ao seu povo. Nela, Ele fala ao seu povo, não de longe, mas de perto. Nela, Ele se revela, dia após dia, aos crentes, na plenitude de sua graça e verdade. Através dela, Ele realiza seus milagres de compaixão e fidelidade. A Escritura é a harmonia contínua entre o céu e a terra, entre Cristo e sua igreja, entre Deus e seus filhos. Ela não apenas nos liga ao passado, mas ela nos liga ao Senhor que vive no céu. Ela é a voz viva de Deus, a carta do Deus onipotente às suas criaturas. Deus criou o mundo pela palavra, e agora Ele o sustenta também por ela [Hb 1.2, 3], mas Ele também o recria pela palavra e o prepara para sua habitação. A inspiração divina, consequentemente, é um atributo permanente da Sagrada Escritura. Ela não foi apenas "soprada por Deus" quando foi escrita, ela *é* "soprada por Deus". "Ela era divinamente inspirada não somente quando foi escrita, Deus soprando através dos escritores, mas também enquanto está sendo lida, Deus sopra através da Escritura, e a Escritura sopra nele [Ele sendo seu próprio sopro]".[64] Sendo proveniente da revelação, ela é mantida viva pela inspiração divina e tornada eficaz. É o Espírito Santo que mantém tanto a profecia quanto o milagre, a Escritura e a igreja, juntas, preparando, assim, a parusia. Um dia, quando ser e consciência estiverem completamente renovados, a revelação terminará e a Escritura não mais será necessária. A inspiração divina (θεοπνευστια) será, então, a parte de todos os filhos de Deus. Eles serão ensinados pelo Senhor e o servirão em seu templo. A profecia e o milagre, então, se tornarão "natureza", pois Deus habitará entre seu povo.

[64] J. A. Bengel, *Gnomon of the New Testament,* rev. e org. Andrew R. Fausset, 5 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1877), IV, 319 (comentário sobre 2Timóteo 3.16).

13
A INSPIRAÇÃO DA ESCRITURA

Evidência para a doutrina de que a Escritura é inspirada por Deus já é encontrada no Antigo Testamento. Os profetas eram conscientes de serem chamados por Deus e terem uma mensagem que não era sua própria, mas de Deus. O mesmo é verdadeiro sobre a palavra profética escrita. A profecia escrita é um estágio posterior, mas necessário, na história da revelação, uma forma para que a palavra profética divinamente inspirada alcance gerações futuras. Os profetas, ao contrário do que é alegado pelos críticos, não "inventaram" o monoteísmo ético. A profecia presume a Torá, embora não seja simplesmente inferida dela. A profecia é uma nova revelação da renovação da aliança. Os livros históricos do Antigo Testamento são propriamente história profética, um comentário sobre os atos divinos de história da salvação. Os livros poéticos, também, pressupõem uma revelação objetiva anterior do Deus da aliança e aplica-a aos aspectos ético-religiosos da vida de Israel. Eventualmente, esses escritos foram todos recebidos como um cânon autoritativo.

Para Jesus e os apóstolos, os livros do cânon do Antigo Testamento têm autoridade divina. Isso é refletido na forma pela qual eles se referem ao Antigo Testamento como autoritativo ("está escrito", "a Escritura diz"). Além disso, a Escritura fornece testemunho de sua própria inspiração em passagens explícitas, como 2 Timóteo 3.16 e 2 Pedro 1.19-21. Não apenas o Antigo Testamento é citado frequentemente no Novo Testamento – em geral na tradução grega da LXX – mas ele também é sempre reconhecido como autoritativo. Isso não é questionado pelos vários e diversos modos pelos quais os autores do Novo Testamento citam o Velho. O Novo Testamento, basicamente, também em seu uso do Antigo Testamento, procura, no poder do Espírito Santo, dar testemunho de Cristo. Foi esse testemunho apostólico que levou a igreja a aceitar esses escritos como canônicos. O próprio Cristo é o "Verbo" de quem a Escritura dá testemunho.

Desde o início, a igreja cristã sempre aceitou a Sagrada Escritura como Palavra de Deus, começando com o Antigo Testamento. Quando esse reconhecimento se estendeu para incluir os escritos apostólicos do Novo Testamento, a convicção de que esses eram "escritos divinos" foi a crença universal da igreja. Formalmente falando, o reconhecimento

da Escritura como revelação divina e autoritativa desfrutou de opinião incontestável na igreja medieval. O Concílio de Trento afirmou essa confiança nas Escrituras, embora também tenha estendido a inspiração à tradição da igreja. Na era pós-tridentina, os teólogos católicos romanos desenvolveram uma variedade de pontos de vista sobre a interpretação das Escrituras, inclusive convicções diferentes sobre a natureza e o alcance da inspiração. Alguns defendiam a interpretação mais rigorosa de que o Espírito de Deus exerceu uma influência positiva sobre os autores, que se estendeu até mesmo sobre cada uma das palavras. Uma visão menos rigorosa rejeitou a inspiração verbal da Escritura e estendeu a noção de inspiração geral também a outros escritos, desde que eles não contivessem erros. Apesar disso, outros afirmavam que a direção do Espírito era somente passiva ou negativa, preservando os autores do erro. Finalmente, ainda outros limitavam a inspiração apenas aos assim chamados ensinos ético-religiosos, permitindo uma variedade de graus de falibilidade para o restante.

O moderno pensamento católico romano tende a um meio caminho entre a noção rigorosa de inspiração verbal e as ideias de inspiração limitada. Uma tendência crescente entre os teólogos católicos romanos é o "concessionismo", uma tentativa de afirmar a inspiração bíblica em um sentido geral ao mesmo tempo em que são aceitas muitas conclusões radicais do criticismo histórico.

Inversamente, os reformadores sempre aceitaram plenamente o caráter inspirado por Deus da Escritura. Eles aceitaram a inspiração em seu sentido positivo pleno e a estenderam a toda a Escritura em todas as suas partes. No entanto, no século 18, o criticismo racionalista surgiu novamente e separou a "Palavra de Deus" da Bíblia. A diferença entre a inspiração dos escritores bíblicos e a de todos os crentes era vista como sendo uma questão de grau. A Escritura, considerada de muitas formas como falível e deficiente, ainda era tida, de alguma forma, como a revelação de Deus ou, pelo menos, da pessoa de Cristo. Muita atenção é dada à doutrina da inspiração bíblica na era moderna, embora a hostilidade crítica à Bíblia pareça ter crescido.

Essa é uma situação instável, intelectual e espiritualmente e, ocasionalmente, leva alguns teólogos de volta a uma interpretação mais elevada da inspiração e da revelação. A situação na igreja parece ser melhor que na academia. Ainda há muitos cristãos nos quais permanece a consciência da Escritura como inspirada por Deus e autoritativa para o ensino e a prática. Esforços para minar essa confiança continuam quando os modernistas elevam o ensino de Jesus acima do ensino dos apóstolos. Outros reconhecem uma forma mais fraca de inspiração, mas insistem em acomodá-la aos fenômenos da Escritura, dos quais eles deduzem uma interpretação estranha ao testemunho que a Escritura dá de si mesma. Isso é impróprio, porque opõe o próprio discernimento científico do teólogo ao ensino da Escritura sobre si mesma. Nenhuma doutrina sobre a Escritura pode ser baseada nesse método.

A Escritura diz sobre si mesma que ela é "divinamente inspirada" ou "inspirada por Deus" (θεόπνευστος, 2Tm 3.16). Esse verbo deve ser entendido em um sentido ativo, não passivo. A Bíblia é inspirada e também é inspiradora. A inspiração é possível porque o Espírito de Deus é imanente na criação, embora a inspiração bíblica não possa ser igualada à inspiração heróica, poética ou outra inspiração religiosa. Ela não é uma obra da providência geral de Deus, mas de seu propósito salvador na revelação especial. Os profetas e apóstolos eram pessoas "movidas por Deus" (2Pe 1.19-21). É Deus quem fala neles e por meio deles.

A inspiração não deve ser reduzida à mera preservação do erro, nem deve ser entendida de uma forma "dinâmica", como a inspiração das pessoas. A interpretação de que a inspiração consiste somente em erguer ativamente as afeições religiosas dos autores bíblicos, que eram, então, comprometidos a escrever, confunde inspiração com regeneração e coloca a Escritura ao lado da literatura devocional. Ao mesmo tempo, uma interpretação "mecânica" da inspiração não faz justiça ao papel dos escritores bíblicos como autores secundários. Um elemento sobrenatural unilateral, enfatizando o divino, na inspiração, desconsidera sua conexão com os dons, personalidade e contexto histórico do autor. Deus trata os seres humanos, inclusive os autores bíblicos, não como blocos de madeira, mas como seres inteligentes e morais.

Nem uma interpretação "dinâmica" nem uma interpretação "mecânica" são suficientes. A interpretação adequada da inspiração bíblica é a orgânica, que salienta a forma servil da Escritura. A Bíblia é a Palavra de Deus em linguagem humana. A inspiração orgânica é inspiração "gráfica", e é tolice distinguir pensamentos inspirados de palavras e letras inspiradas. A Escritura não deve ser lida atomisticamente, muito embora cada palavra ou letra tenha seu próprio significado divino. As palavras são incluídas nos pensamentos, e as vogais, nas palavras. A plena humanidade da linguagem humana é levada a sério na noção de inspiração orgânica.

A oposição crítica a essa interpretação da inspiração continua forte. Embora as objeções – e.g., do criticismo histórico – não devam ser ignoradas, não devemos enfatizar a hostilidade ético-religiosa à Escritura, proveniente das forças da incredulidade. Embora nem todo questionamento da Escritura revele uma incredulidade hostil, é importante salientar o dever de que cada pessoa seja modesta diante da Escritura. A Sagrada Escritura deve nos julgar, não o contrário. O Espírito Santo abre nosso coração para confiarmos, crermos e obedecermos à Palavra de Deus na Escritura. A submissão continua sendo uma luta, inclusive intelectual. Devemos reconhecer nossas limitações, a realidade do mistério, a fraqueza de nossa fé, sem nos desesperarmos de todo conhecimento e verdade. Nossa esperança está em Cristo, o verdadeiro homem no qual a natureza humana é restaurada. Esse é o propósito da Escritura: tornar-nos sábios para a salvação (2Tm 3.15).

A salvação está naquele que não considerou estranho nada que fosse humano e que, através de seu Espírito Santo, nos une a si através de uma palavra que é plenamente humana e totalmente verdadeira. A Bíblia não

nos é dada como um texto para investigação científica da criação, mas fornece princípios de conhecimento e vida que nos orientam. Esses princípios também orientam os cientistas e são uma fonte de bênção para a ciência e a arte, a sociedade e o Estado. Jesus é Salvador, e o alcance de sua graça se estende até onde vão os efeitos da corrupção do pecado.

O TESTEMUNHO DO ANTIGO TESTAMENTO

[106] Para a doutrina da inspiração, o Antigo Testamento fornece os seguintes componentes importantes.

a. Em um certo momento de sua vida, os profetas sabiam que estavam sendo chamados pelo Senhor (Êx 3; 1 Sm 3; Jr 1; Ez 1-3 ; Am 3.7, 8; 7.15). Em muitos casos, o chamado aconteceu contra o desejo dos próprios profetas (Êx 3; Jr 20.7; Am 3.8), mas YHWH foi mais forte do que eles. Em Israel, havia uma convicção geral de que os profetas eram emissários de Deus (Jr 26.5; 27.15), levantados e enviados por ele (Jr 29.15; Dt 18.15; Nm 11.29; 2 Cr 36.15), seus servos (2 Rs 17.23; 21.10; 24.2; Ed 9.11; Sl 105.15, *etc.*), que ficavam diante de sua face (1 Rs 17.1; 2Rs 3.14; 5.16).

b. Eles estavam conscientes de que YHWH havia falado com eles e de que tinham recebido uma revelação dele. Ele lhes diz o que dizer (Êx 4.12; Dt 18.18), coloca as palavras em sua boca (Nm 22.38; 23.5; Dt 18.18), fala com eles (Os 1.2; Hc 2.1; Zc 1.9,13; 2.2, 8; 4.1, 4, 13, 14; 5.5, 10; 6.4; Nm 12.2, 8; 2Sm 23.2; 1 Rs 22.28). Uma fórmula muito usada é "assim diz o Senhor", ou "veio a mim a palavra do Senhor", ou a palavra, oráculo נאם (part. passado), a "declaração" de YHWH. Toda a Escritura do Antigo Testamento é cheia dessa expressão, momento após momento introduzindo o discurso profético. Repetidamente, YHWH até mesmo usava a primeira pessoa, como aquele que fala (Js 24.2; Is 1.1, 2; 8.1, 11; Jr 1.2, 4, 11; 2.1; 7.1; Ez 1.3; 2.1; Os 1.1; Jl 1.1; Am 2.1; *etc.*). Realmente, é YHWH falando através dos profetas (2 Sm 23.1, 2), é ele que fala através da boca deles (Êx 4.12, 15; Nm 23.5) e de seu ministério (Ag 1.1; 2 Rs 17.13). Toda a sua mensagem é coberta pela autoridade de Deus.

c. Nos profetas, essa consciência é tão clara e firme que eles nos dizem até mesmo o lugar e hora em que YHWH falou com eles e distinguem o momento em que falou e quando ele não falou com eles (Is 16.13, 14; Jr 3.6; 13.3; 26.1; 27.1; 28.1; 33.1; 34.1; 35.1; 36.1; 49.34; Ez 3.16; 8.1; 12.8; Ag 1.1; Zc 1.1; *etc.*). Além disso, essa consciência é tão fortemente objetiva que eles claramente se distinguem de YHWH: ele fala com eles (Is 8.1; 51.16; 59.21; Jr 1.9; 3.6; 5.14; Ez 3.26; *etc.*), e eles ouvem e vêem (Is 5.9; 6.8; 21.3, 10; 22.14; 28.22; Jr 23.18; 49.14; Ez 2.8; 3.10, 17; 33.7; 40.4; 44.5; Hc 3.2, 16; 2 Sm 7.27; Jó 33.16; 36.10) e ingerem a palavra de YHWH (Jr 15.16; Ez 3.1-3).

d. Os profetas, portanto, faziam uma clara distinção entre aquilo que Deus havia revelado a eles e aquilo que surge em seu próprio coração (Nm 16.28; 24.13; 1 Rs 12.33; Ne 6.8; Sl 41.6, 7). Sua queixa contra os falsos profetas é precisamente que eles falavam aquilo que estava dentro de seu próprio coração (Ez 13.2, 3,

17; Jr 14.14; 23.16, 26; Is 59.13), sem serem enviados (Jr 14.14; 29.9; Ez 13.6). Eles são, portanto, falsos profetas (Jr 23.32; Is 9.15; Jr 14.14; 20.6; 23.21, 22, 26, 31, 36; 27.14; Ez 13.6s.; Mq 2.11; Sf 3.4; Zc 10.2) e adivinhos, vaticinadores (Is 3.2; Mq 3.5s.; Zc 10.2; Jr 27.9; 29.8; Ez 13.9, 23; 21.23, 29; Is 44.25).

e. Finalmente, os profetas tinham consciência, quando falavam ou escreviam, de proclamar não sua própria palavra, mas a palavra do Senhor. De fato, a palavra não foi revelada a eles pessoalmente, mas por outros. Eles não eram livres para escondê-la. Eles tinham de falar (Jr 20.7, 9; Êx 3; 4; Ez 3; Am 3.8; Jn 1.2) e, portanto, não falavam para obter o favor e a estima humanos (Is 56.10; Mq 3.5, 11). Precisamente por essa razão eles eram profetas, falavam em nome de YHWH e de sua palavra. Portanto, eles sabiam que tinham de dar – nem mais nem menos que – aquilo que tinham recebido (Dt 4.2; 12.32; Jr 1.7, 17; 26.2; 42.4; Ez 3.10).

Os escritos dos profetas podem e devem ser derivados de um impulso semelhante. Os textos literais em que é dada uma ordem para escrever são poucos em número (Êx 17.14; 24.3, 4; 34.27; Nm 33.2; Dt 4.2; 12.32; 31.19; Is 8.1; 30.8; Jr 25.13; 30.2; 36.2, 24, 27-32; Ez 24.2; Dn 12.4; Hc 2.2) e se aplicam somente a uma pequena parte da Escritura do Antigo Testamento. O ato de registrar profecias em um texto escrito, embora posterior, é um estágio necessário na história do profetismo. Certamente, muitas profecias nunca foram pronunciadas oralmente, mas foram dadas para serem escritas e ponderadas. A maioria foi cuidadosa e habilidosamente elaborada e mostra, por sua própria forma, que foram dadas para serem escritas. Por trás do registro desses oráculos estava a ideia de que Israel não podia mais ser salvo por atos, que agora e em gerações distantes o serviço de YHWH teria de encontrar aceitação pela palavra e pela persuasão racional.[1] Os profetas começaram a escrever porque desejavam se dirigir a pessoas diferentes daquelas que os ouviam.

f. Há uma diferença entre a palavra recebida e a palavra falada ou escrita. Não teria sido humilhante para os profetas se eles tivessem registrado a palavra recebida tão literalmente quanto possível. Mas, até mesmo no momento da inspiração divina, a revelação continuou, modificando e completando a revelação anterior, e, portanto, a revelação foi reproduzida mais livremente. Os profetas, portanto, exigiam a mesma autoridade para sua palavra escrita quanto para sua palavra falada. Isso se aplica até mesmo aos discursos dos profetas entre as palavras reais de YHWH (*e.g.*, Is 6; 10.24 – 12.6; 31.1-3; 32) ou à elaboração de uma palavra de YHWH pelo profeta (Is 52.7-12; 63.15 – 64.12). A passagem de uma declaração de YHWH para uma declaração do profeta é frequentemente tão abrupta e as duas estão tão intimamente entrelaçadas (*cf.* Jr 13.18s.) que a separação não é possível. Elas têm a mesma autoridade (Jr 36.10, 11; 25.3). Em 34.16, Isaías chama [o volume de] suas próprias profecias registradas de livro de YHWH.

[1] A. Kuenen, *The Prophets and Prophecy in Israel*, trad. Adam Milroy (Amsterdã: Philo, 1969; reimpressão, Londres, 1877). Nota do organizador: paginação na edição holandesa, *De Profeten*, I, 74; II, 345s.

g. Os profetas não inferem da lei sua revelação. Embora o escopo da Torá não possa ser determinado a partir de seus escritos, a profecia pressupõe a Torá. Todos os profetas se apóiam sobre o fundamento de um corpo de leis e se colocam, juntamente com seus oponentes, sobre uma base comum. Todos eles admitem uma aliança feita por Deus com Israel, uma eleição graciosa de Israel (Os 1.1-3; 6.7; 8.3; Jr 11.6s.; 14.21; 22.9; 31.31s.; Ez 16.8s.; Is 54.10; 56.4, 6; 59.21). Os profetas não foram os fundadores de uma nova religião, uma religião de monoteísmo ético. A relação de YHWH com Israel nunca foi como a de Camos e Moabe. Os profetas nunca mencionam uma oposição entre sua religião e a do povo. Eles reconhecem que, ao longo de quase todos os séculos de sua existência, o povo cometeu idolatria, mas eles sempre e de forma unânime interpretam isso como infidelidade e apostasia sobre o pressuposto de que o povo sabia o certo. Com o povo, eles se firmam sobre a mesma revelação e a mesma história. Eles falam com a convicção de que eles e o povo tinham em comum o mesmo serviço de Deus e que YHWH os elegeu e chamou para seu serviço. Dessa convicção eles tiram sua força e, portanto, testam o povo pela relação legalmente existente entre ele e YHWH (Os 12.14; Mq 6.4, 8; Is 63.11; Jr 7.25; *etc.*).[2]

A Torá não se refere apenas a uma instrução divina em geral, mas geralmente ao nome e a uma revelação objetiva já existente de YHWH (Is 2.3; Mq 4.2; Am 2.4; Os 8.1; 4.6; Jr 18.18; Ez 7.26; Sf 3.4). A aliança de Deus com Israel, sobre cujo fundamento os profetas se colocam com todo o povo, naturalmente também contém uma variedade de estatutos e ordenanças, e os profetas, portanto, repetidamente falam de mandamentos (Is 48.18), estatutos (Is 24.5; Jr 44.10, 23; Ez 5.6, 7; 11.12, 20; 18.9, 17; 20.11s.; 36.27; 37.24; Am 2.4; Zc 1.6; Ml 3.7; 4.4) e ordenanças (Ez 5.7; 11.12; *etc.*). Essa Torá deve ter contido o ensino da unidade de YHWH, sua criação e governo sobre todas as coisas, a proibição da idolatria e outros mandamentos morais e religiosos, assim como uma variedade de componentes cerimoniais (sábado, sacrifício, pureza) e históricos (criação, êxodo do Egito, estabelecimento da aliança). Sobre o alcance da Torá antes do profetismo pode ter havido discordância, mas a relação entre a lei e os profetas não pode ser revertida sem que se viole toda a história de Israel e a essência do profetismo. O profeta, em Israel, era, por assim dizer, "a voz viva da lei" e o "mediador de seu cumprimento" (Staudenmaier). Até mesmo a crítica mais negativa ainda se encontra compelida a aceitar como histórica a personalidade de Moisés e seu monoteísmo, a permanência no Egito, o êxodo, a conquista de Canaã, *etc.*, embora, por causa da crítica ao Pentateuco, todo o embasamento para essa aceitação esteja ausente.

h. É provável, *a priori*, que, no caso de um povo há muito tempo familiarizado com a arte da escrita, a lei também já existisse, há muito tempo, na forma escrita. Esse fato parece estar explícito em Oséias 8.12.[3] Essa Torá teve autoridade em Is-

[2] Eduard König *Die Hauptprobleme der altisraelitischen Religionsgeschichte* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1884), 15ss., 38ss.

[3] C. J. Bredenkamp, *Gesetz und Propheten: Ein Beitrag zur alttestamentlichen Kritik* (Erlangen: Deichert, 1881), 21ss.; Eduard König, *Der Offenbarungsbegriff des Alten Testamentes*, 2 vols. (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1882), II, 333.

rael desde o princípio. Nada ouvimos sobre dúvida e oposição. O lugar de Moisés entre os profetas foi único (Êx 33.11; Nm 12.6-8; Dt 18.18; Sl 103.7; 106.23; Is 63.11; Jr 15.1; *etc.*). Sua relação com YHWH era especial: o Senhor falava com ele como a um amigo. Ele foi o mediador do Antigo Testamento. A lei, em toda parte, atribui a si mesma uma origem divina. Foi YHWH que, através de Moisés, deu a Torá a Israel. Não somente as dez palavras (Êx 20) e o livro da aliança (Êx 21-23), mas todas as outras leis também tiveram origem naquilo que Deus falou a Moisés. Repetidamente, nas leis do Pentateuco, encontramos a fórmula: "Assim diz o Senhor", ou "o Senhor falou a Moisés". Quase todo capítulo começa assim (Êx 25.1; 30.11, 17, 22; 31.1; 32.7, 33; Lv 1.1; 4.1; 6.1, 8, 19, 24; Nm 1.1; 2.1; 3.44; 4.1; *etc.*). O Deuteronômio nada apresenta além daquilo que Moisés falou aos filhos de Israel (Dt 1.6; 2.1, 2, 17; 3.2; 5.2; 6.1*etc.*).

i. Todos os livros históricos do Antigo Testamento foram escritos pelos profetas e em um espírito profético (1 Cr 29.29; 2 Cr 9.29; 20.34; *etc.*). Em seus discursos e em seus escritos, os profetas não somente se referiam repetidamente à história de Israel, mas também ao povo que preservou, editou e a deixou como legado. Mas seu propósito não foi nos fornecer uma narrativa acurada das aventuras do povo israelita, como outros historiadores objetivam fazer. Também nos livros históricos do Antigo Testamento, os profetas se baseiam na Torá e, partir dessa perspectiva, descrevem a história de Israel (Jz 2.6 – 3.6; 2 Rs 17.7-23, 34.41). Os livros históricos são comentários sobre os fatos da aliança de Deus com Israel. Eles não são história em nosso sentido da palavra, mas profecia; eles devem ser examinados por um padrão diferente dos livros de história de outros povos. Não é seu objetivo que nós tenhamos um conhecimento preciso da história de Israel, mas que, *na* história de Israel, obtenhamos conhecimento da revelação de Deus, seu pensamento e seu conselho. Os profetas, tanto quando olham para trás, para a história de Israel, ou quando olham para a frente, para o futuro, sempre são mensageiros da palavra de YHWH.

j. Finalmente, como isso diz respeito tão estritamente aos livros poéticos que foram introduzidos no cânon, eles, assim como os outros escritos do Antigo Testamento, possuem um caráter ético-religioso. Eles pressupõem a revelação de Deus como sua base objetiva e revelam o desenvolvimento detalhado e a aplicação dessa revelação nos vários estados e nas várias relações da vida humana. O Eclesiastes descreve a vaidade do mundo sem e em oposição ao temor do Senhor. O Livro de Jó está preocupado com o problema da justiça de Deus diante do sofrimento dos piedosos. Provérbios descreve a verdadeira sabedoria em sua aplicação aos muitos aspectos da vida humana. Cantares de Salomão celebra a intimidade e o poder do amor. E, no espelho das experiências do povo devoto de Deus, os Salmos revelam a multiforme graça de Deus. Tanto a poesia lírica quanto a poesia didática de Israel são colocadas a serviço da revelação divina. Davi, o doce salmista de Israel, falou pelo Espírito do Senhor, cuja palavra estava em sua língua (2 Sm 23.1-3).

k. Quando os vários escritos do Antigo Testamento se originaram e se tornaram conhecidos, eles também foram reconhecidos como autoritativos. A lei de YHWH foi depositada no santuário (Êx 25.22; 38.21; 40.20; Dt 31.9, 26; Js 24.25s.; 1 Sm 10.25). Os produtos poéticos foram preservados (Dt 31.19; Js 10.13; 2 Sm 1.18); em um estágio primitivo, os Salmos foram coletados para uso no culto (Sl 72.20); os homens de Ezequias fizeram uma segunda coleção de provérbios (Pv 25.1). As profecias eram amplamente lidas: Ezequiel conhece Isaías e Jeremias, e os profetas posteriores se basearam nos anteriores. Daniel (9.2) já tinha familiaridade com uma coleção de escritos proféticos que incluíam Jeremias. Na comunidade pós-exílica, a autoridade da lei e dos profetas é certa e estabelecida, como fica claro a partir de Esdras, Ageu e Zacarias. Jesus ben Siraque tem uma elevada consideração pela lei e os profetas (15.1-8; 24.23; 39.1s.; 44-49). No prefácio, seu neto menciona as três grandes partes nas quais a Escritura está dividida. A LXX contém vários livros apócrifos, mas eles mesmos dão testemunho da autoridade dos livros canônicos (1 Mc 2.50; 2 Mc 6.23; Sb 11.1; 18.4; Br 2.28; Tb 1.6; 14.7; Edo 1.5 [marg.]; 17.12; 24.23; 39.1; 46.15; *etc.*). Filo cita apenas os livros canônicos. O quarto livro de Esdras ([=2 Esdras] 14.18-47) conhece a divisão em 24 livros. Josefo conta 22 livros divididos em três partes. Na opinião de todos os interessados, o cânon veterotestamentário de Filo e Josefo era idêntico ao nosso.[4]

O TESTEMUNHO DO NOVO TESTAMENTO

[107] Para Jesus e os apóstolos, assim como para seus contemporâneos, esse cânon tinha autoridade divina. Isso fica claramente evidente pelos seguintes fatos:

a. A fórmula com a qual o Antigo Testamento é citado no Novo Testamento varia, mas sempre mostra que, para os escritores do Novo Testamentos, o Antigo Testamento é de origem divina e tem autoridade divina. Jesus às vezes cita um verso do Antigo Testamento pelo nome do autor, *e.g.*, Moisés (Mt 8.4; 19.8; Mc 7.10; Jo 5.45; 7.22), Isaías (Mt 15.7; Mc 7.6), Davi (Mt 22.43, 45) e Daniel (Mt 24.15), mas ele também usa frequentemente a fórmula "está escrito" (Mt 4.4ss.; 11.10; Lc 10.26; Jo 6.45; 8.47) ou "diz a Escritura" (Mt 21.42; Lc 4.21; Jo 7.38; 10.35) ou o nome do autor primário, *i.e.*, Deus, o Espírito Santo (Mt 15.4; 22.43; Mc 12.26, 36). Os evangelistas geralmente usam a expressão "que falou pela boca do profeta" (*cf.* Mt 1.22; 2.15, 17, 23; 3.3; *etc.*) ou "pelo Senhor" ou "pelo Espírito Santo" (Mt 1.22; 2.15; Lc 1.70; At 1.16; 3.18; 4.25; 28.25). João costumeiramente cita o material pelo nome do autor secundário (1.23, 45; 12.38). Paulo sempre fala da Escritura (Rm 4.3; 9.17; 10.11; 11.2; Gl 4.30; 1 Tm 5.18; *etc.*), que, às vezes, é até mesmo retratada como totalmente pessoal (Gl 3.8, 22; 4.30; Rm 9.17). A carta aos Hebreus muito frequentemente

[4] G. Wildeboer, *Het onstaan van den kanon des Oude Verbond* (Groeningen: Wolters, 1891), 126ss., 134; em inglês: *The Origin of the Canon of the Old Testament*, trad. Benjamin Wisner Bacon (Londres: Luzac, 1895); H. L. Strack, "Kanon des Alten Testaments", *PRE*[3], IX, 741-68; Gustav Hölscher, *Kanonisch und Apokryph: Ein Kapitel aus der Geschichte des alttestamentlichen Kanons* (Leipzig: A. Deichert, 1905).

menciona Deus, o Espírito Santo como o autor primário (1.5s.; 3.7; 4.3, 5; 5.6, 7; 7.21; 8.5, 8; 10.16, 30; 12.26; 13.5). Esse modo de citação nos ensina clara e distintamente que, para Jesus e os apóstolos, a Escritura da velha aliança, embora fosse composta de várias partes e tivesse origem em diferentes autores, realmente formava um conjunto orgânico cujo autor era o próprio Deus.

b. Várias vezes, Jesus e os apóstolos também afirmaram e ensinaram definitivamente a autoridade divina da Escritura do Antigo Testamento (Mt 5.17; Lc 16.17, 29; Jo 10.35; Rm 15.4; 1 Pe 1.10-12; 2 Pe 1.19, 21; 2 Tm 3.16). A Escritura é um todo unificado, que não pode ser quebrado ou destruído nem no todo nem em suas partes. No último texto citado [2 Tm 3.16], a tradução "toda escritura inspirada por Deus é útil" sofre pelo fato de que, depois de ὠφέλιμος, o predicado ἐστίν teria de estar presente. A tradução "toda escritura (em geral) é inspirada por Deus e útil" é, evidentemente, excluída. O que resta, portanto, é uma escolha entre apenas duas traduções: "toda escritura" ou "cada escritura" incluída, isto é, nos escritos sagrados (v.15), "é inspirada por Deus" (*cf.* "tudo quanto outrora foi escrito", Rm 15.4). Materialmente, isso não faz a menor diferença, e, à luz de versículos como Mateus 2.3; Atos 2.36; 2 Coríntios 12.12; Efésios 1.8; 2.21; 3.15; Colossenses 4.12; 1 Pedro 1.15; Tiago 1.2, πᾶς também pode, aparentemente, significar "toda".

c. Jesus e os apóstolos nunca assumiram uma posição crítica em relação ao conteúdo do Antigo Testamento, mas aceitaram-no totalmente e sem reservas. Eles aceitaram incondicionalmente a Escritura do Antigo Testamento como verdadeira e divina em todas as suas partes, não somente em seus pronunciamentos ético-religiosos, mas também em seus componentes históricos. Jesus, por exemplo, atribui Isaías 6 a Isaías (Mt 13.14), o Salmo 110 a Davi (Mt 22.43), a profecia citada em Mateus 24.15 a Daniel e a lei a Moisés (Jo 5.46). As narrativas históricas do Antigo Testamento são repetidamente citadas e cridas incondicionalmente, inclusive a criação dos seres humanos (Mt 19.4, 5), o assassinato de Abel (Mt 23.35), o dilúvio (Mt 24.37-39), a história dos patriarcas (Mt 22.32; Jo 8.56), a destruição de Sodoma (Mt 11.23; Lc 17.28-33), a sarça ardente (Lc 20.37), a serpente no deserto (Jo 3.14), o maná (Jo 6.32), as histórias de Elias e Naamã (Lc 4.25-27), Jonas (Mt 12.39-41), *etc.*

d. Dogmaticamente, para Jesus e os apóstolos, o Antigo Testamento é o fundamento da doutrina, a fonte de soluções, o fim de todo argumento. O Antigo Testamento é cumprido no Novo. Os eventos são frequentemente apresentados como se tudo tivesse acontecido para cumprir a Escritura "tudo isso aconteceu para cumprir o que foi dito..." (Mt 1.22 [*passim*]; Mc 14.49; 15.28; Lc 4.21; 24.44; Jo 13.18; 17.12; 19.24, 36; At 1.16; Tg 2.23; *etc.*). O cumprimento é observado até nos menores detalhes (Mt 21.16; Lc 4.21; 22.37; Jo 15.25; 17.12; 19.28; *etc.*). Tudo o que aconteceu a Jesus foi descrito antecipadamente no Antigo Testamento (Lc 18.31-33). Repetidamente Jesus e os apóstolos justificam sua conduta e provam seu ensino apelando ao Antigo Testamento (Mt 12.3; 22.32; Jo 10.34; Rm 4; Gl 3; 1 Co 15; *etc.*). E, em sua mente, essa autoridade divina da Escritura se

estende até mesmo a uma só palavra, até mesmo um *iota* ou um *dot* [um i ou um til] está coberto por ela (Mt 5.18; 22.45; Lc 16.17; Jo 10.35; Gl 3.16).

e. Apesar de tudo isso, o Antigo Testamento é consistentemente citado no Novo na tradução grega da LXX. Os escritores do Novo Testamento, escrevendo em grego e para leitores gregos, comumente usavam a tradução que era conhecida e acessível a eles. As citações podem ser divididas, em termos de sua relação com o texto hebraico e a tradução grega, em três grupos. Em alguns textos, há variações da LXX e concordância com o texto hebraico (*e.g.*, Mt 2.15, 18; 8.17; 12.18-21; 27.46; Jo 19.37; Rm 10.15, 16; 11.9; 1 Co 3.19;15.54). Inversamente, em outros textos, há concordância com a LXX e variações do texto hebraico (*e.g.*, Mt 15.8, 9; At 7.14; 15.16, 17; Ef 4.8; Hb 10.5; 11.21; 12.6). Em um terceiro grupo de citações há uma variação mais ou menos significativa tanto da LXX quanto do texto hebraico (*e.g.*, Mt 2.6; 3.3; 26.31; Jo 12.15; 13.18; Rm 10.6-9; 1 Co 2.9). Além disso, é digno de nota que alguns livros do Antigo Testamento, *viz.*, Esdras, Neemias, Obadias, Sofonias, Ester, Eclesiastes e Cantares, nunca são citados no Novo Testamento. Embora nenhum livro apócrifo seja citado, em 2 Timóteo 3.8; Hebreus 11.34s.; Judas 9s., 14s., são mencionados nomes e fatos que não ocorrem no Antigo Testamento. Finalmente, em umas poucas ocasiões até mesmo os clássicos gregos são mencionados (At 17.18; 1 Co 15.33; Tt 1.12).

f. Finalmente, sobre o uso do material do Antigo Testamento no Novo, também há grande diversidade. Às vezes as citações são usadas como prova e confirmação de uma dada verdade (*e.g.*, Mt 4.4, 7, 10; 9.13; 19.5; 22.32; Jo 10.34; At 15.16; 23.5; Rm 1.17; 3.10s.; 4.3, 7; 9.7, 12, 13, 15, 17; 10.5; Gl 3.10; 4.30; 1 Co 9.9; 10.26; 2 Co 6.17). Muito frequentemente, o Antigo Testamento é citado para provar aquilo que *tinha de* ser cumprido e foi cumprido no Novo Testamento, seja em um sentido literal (Mt 1.23; 3.3; 4.15, 16; 8.17; 12.18; 13.14, 15; 21.42; 27.46; Mc 15.28; Lc 4.17s.; Jo 12.38; At 2.17; 3.22; 7.37; 8.32; *etc.*) ou tipologicamente. (*e.g.*, Mt 11.14.; 12.39s.; 17.11; Lc 1.17; Jo 3.14; 19.36; 1 Co 5.7; 10.4; 2 Co 6.16; Gl 3.13; 4.21; Hb 2.6-8; 7.1-10; *etc.*). Citações do Antigo Testamento repetidamente servem apenas para esclarecer, informar, admoestar, consolar, *etc.* (*e.g.*, Lc 2.23; Jo 7.38; At 7.3, 42; Rm 8.36; 1 Co 2.16; 10.7; 2 Co 4.13; 8.15; 13.1; Hb 12.5; 13.15; 1 Pe 1.16, 24, 25; 2.9). Com relação a isso, geralmente ficamos surpresos com o significado que os autores do Novo Testamento encontram no texto do Antigo Testamento (esp. em Mc 2.15, 18, 23; 21.5; 22.32; 26.31; 27.9, 10, 35; Jo 19.37; At 1.20; 2.31; 1 Co 9.9; Gl 3.16; 4.22s.; Ef 4.8s.; Hb 2.6-8; 10.5). No caso de Jesus e dos apóstolos, essa exegese do Antigo Testamento no Novo Testamento pressupõe que uma palavra ou frase pode ter um significado muito mais profundo e de alcance muito mais amplo que o autor original poderia imaginar. Isso também acontece frequentemente com os autores clássicos. Ninguém imaginaria que Goethe, ao escrever sua poesia clássica, tinha conscientemente em sua mente tudo aquilo que agora é encontrado nela. "Certamente essa pessoa não vai longe em poesia / em cujos versos nada mais existe que aquilo que ela [cons-

cientemente] escreveu neles".[5] Na Escritura, isso acontece ainda com mais vigor, pois, na convicção de Jesus e dos apóstolos, ela tem o Espírito Santo como seu autor primário e tem um caráter teleológico. Não apenas nos poucos versos citados acima, mas em toda sua concepção e interpretação do Antigo Testamento, o Novo Testamento é fundamentado no pensamento de que a dispensação israelita tem seu cumprimento na cristã. Toda a economia da velha aliança, com todos os seus estatutos e ordenanças e ao longo de sua história, aponta para a frente, para a nova aliança. Não o talmudismo, mas o Cristianismo é o herdeiro legítimo dos tesouros da salvação prometidos a Abraão e à sua semente.[6]

[108] Nos escritos dos apóstolos, encontramos os seguintes dados sobre a inspiração do Novo Testamento:

a. Ao longo de todo o Novo Testamento, o testemunho de Jesus é considerado divino, verdadeiro, infalível. Ele é o Logos que torna conhecido o Pai (Jo 1.18; 17.6), a testemunha fiel e verdadeira (Ap 1.5; 3.14; cf. Is 55.4), o Amém, em quem todas as promessas de Deus têm o "sim" e o "amém" (Ap 3.14; 2 Co 1.20). Não havia dolo (δόλος) em seus lábios (1 Pe 2.22). Ele é o apóstolo e o sumo sacerdote de nossa confissão (Hb 3.1; 1 Tm 6.13). Ele não fala ἐκ τῶν ἰδίων, como satanás,

[5] Cf. Robert Hamerling, "Epilog an die Kritiker", *Hamerlings Werke in vier Bänden* (Leipzig: M. Hesse, 1900), I, 142ss. Para o significado de Escritura, veja J. J. P. Valeton, "Eenige Opmerkingen over Hermeneutiek met het Oog op de Schriften des Ouden Verbonds", *Theologie Studiën* 3 (1887): 509-25; Franz Theremin, *Die Beredsamkeit eine Tugend* (Berlim: Duncker und Humbolt, 1837), 236; em inglês: *Eloquence a Virtue; or Outlines of a Systematic Rhetoric*, trad. William G. T. Shedd (Boston: Draper and Halliday, 1867).

[6] Para a literatura sobre o Antigo Testamento no Novo Testamento, veja Glassius, *Philologia Sacra*, 6ª. ed. (1691); Surenhuis, "Biblos Katallagés", in *Quo sec. vet. theol. hebr. formulas allegandi et modes interpretandi conciliatur loca V. T. in N. T. allegata* (Amsterdã, 1713); Immanuel Hoffmann, *Demostratio evangelica per ipsum scripturarum concensum in oraculis ex Vet. testamento in novo allegatis declarata*, 3 vols. (Tübingen: Georgii Henrici Reisil, 1773-81); Thomas Randolph, *The Prophecies and other Texts Cited in the New Testament Compared with the Hebrew Original and with the Septuagint Version* (Oxford: Printed for J. and J. Fletcher, 1782); Henry Owen, *The Modes of Quotation Used by the Evangelical Writers Explained and Vindicated* (Londres: J. Nichols, 1789); Thomas H. Horne, *An Introduction to the Critical Study and Knowledge of the Holy Scriptures*, 4 vols. (Londres: Printed for T. Cadell, 1821), II, 356-463; C. Sepp, *De Leer des Nieuwe Testament over de Heilige Schrift des Oude Verbond* (Te Amsterdan: J. C. Sepp & Zoon, 1849); August Tholuck, *Das Alte Testament im Neuen Testament*, 6ª. ed. (Gotha: F. A. Perthes, 1877); Richard Rothe, *Zur Dogmatik* (Gotha: F. A. Perthes, 1863), 184ss.; J. C. K. Hofmann, *Weissagung und Erfüllung im alte und neuen Testamente* (Nördlingen: C. H. Beck, 1841); Erich Haupt, *Die alttestamentlichen Citate in den vier Evangelien* (Colberg: Carl Jancke; Londres: Williams & Norgate, 1871); E. Kautzsch, *De Veteris Testamenti locis a Paulo Apostolo allegatis* (Leipzig: Metzger & Wittig, 1869); Eduard Böhl, *Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu* (Viena: Wilhelm Braumüller, 1873); *idem*, *Die alttestamentlichen Citate im Neuen Testament* (Viena: Wilhelm Braumüller, 1878); K. Walz, *Die Lehre der Kirche von der Schrift nach der Schrift selbst geprüft* (Leiden: E. J. Brill, 1884); Kuenen, *De Profeten*, II, 199ss. (inglês: *The Prophets and Prophecy*); William Caven, "The Testimony of Jesus to the Old Testament", *Presbyterian and Reformed Review* 3 (julho de 1892): 401-20; August Clemen, *Der Gebrauch des Alten Testamentes in den neutestamentlichen Schriften* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1895); A. Kuyper, *Encyclopedie der Heilige Godgeleerdheid*, 3 vols. (Kampen: J. H. Kok, 1894), II, 378ss.; em inglês: *Principles of Sacred Theology*, trad. J. Hendrik De Vries (1898; reimpressão, Grand Rapids: Eerdmans, 1968), 428ss.; Hans Vollmer, *Die alttestamentlichen Citate bei Paulus textkritisch und biblisch-theologisch gewürdigt* (Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1895); J. J. P.Valeton, *Christus en het Oude Testament* (Nijmegen: Ten Hoet, 1895); J. Meinhold, *Jesus und das Alte Testament* (Freiburg i. B. e Leipzig: Mohr [Siebeck], 1896); Martin Kähler, *Jesus und das alte Testament* (Leipzig: A. Deichert, 1896); Wilhelm Volck, *Christi und der Apostel Stellung zum alten Testament* (Leipzig: A. Deichert [Georg Böhme], 1900); Theodor Walker, *Jesus und das alte Testament in ihrer gegenseitigen Bezeugung* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1899); W. Dittmar, *Vetus Testamentum in Novo: die alttestamentlichen Parallelen des Neuen Testaments im Wortlaut der Urtexte und der Septuaginta* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1899-1903); Erich Klosterman, *Jesu Stellung zum Alte Testament* (Kiel: Robert Cordes, 1904).

que é mentiroso (Jo 8.44), mas Deus fala por meio dele (Hb 1.2). Jesus foi enviado por Deus (Jo 8.42) e dá testemunho somente daquilo que viu e ouviu (Jo 3.32). Ele fala as palavras de Deus (Jo 3.34; 17.8) e só dá testemunho da verdade (Jo 5.33; 18.37). Por essa razão seu testemunho é verdadeiro (Jo 8.14; 14.6), confirmado pelo testemunho do próprio Deus (Jo 5.32, 37; 8.18).

Jesus não somente é santo e sem pecado em um sentido ético (Jo 8.46), mas também intelectualmente ele não tem erros, mentiras e fraudes. É absolutamente verdadeiro que Jesus não agiu no campo da ciência em um sentido estrito. Ele veio à terra para tornar o Pai conhecido e realizar sua obra. A inspiração da Escritura sobre a qual Jesus faz pronunciamentos não é um problema científico, mas uma verdade religiosa. Se errasse a esse respeito, ele estaria errado em um ponto que está mais estreitamente relacionado com a vida religiosa e não poderia mais ser reconhecido como nosso maior profeta em religião e teologia. A doutrina da autoridade divina da Sagrada Escritura constitui um elemento importante nas palavras de Deus que Jesus pregou. No caso de Jesus, contudo, essa infalibilidade não foi um dom extraordinário sobrenatural – nenhum dom de graça ou ato passageiro – mas *habitus*, natureza. Se Jesus tivesse escrito alguma coisa, ele não teria precisado da assistência especial do Espírito Santo para isso. Ele não precisava da inspiração como um dom extraordinário porque ele "não recebeu o Espírito por medida" (cf. Jo 3.34), ele mesmo era o Logos (Jo 1.1) e a plenitude de Deus habitava nele corporalmente (Cl 1.19; 2.9).

b. Jesus, porém, não nos deixou nada escrito, e foi embora. Ele, portanto, tinha de assegurar que seu testemunho verdadeiro seria passado puro e genuíno à humanidade. Para esse fim ele escolheu os apóstolos. O apostolado é um ofício extraordinário e um ministério totalmente exclusivo na igreja de Jesus. Os apóstolos foram especialmente dados a ele pelo Pai (Jo 17.6), escolhidos por ele mesmo (Jo 6.70; 13.18; 15.16, 19) e, de várias formas, preparados e equipados por ele para sua futura missão. A tarefa era servir publicamente como *testemunhas* de Jesus depois de sua partida (Lc 24.48; Jo 15.27). Eles tinham sido testemunhas oculares e auriculares das palavras e obras de Jesus. Eles tinham visto o Verbo da vida com seus olhos e tinham-no tocado com suas mãos (1Jo 1.1) e foram chamados para dar esse testemunho a respeito de Jesus a Israel e a todo o mundo (Mt 28.19; Jo 15.27; 17.20; At 1.8). Mas todos os seres humanos são falsos, e só Deus é verdadeiro (Rm 3.4). Nem mesmo os apóstolos eram adequados para a tarefa de testemunhar e, consequentemente, não eram testemunhas verdadeiras. A verdadeira testemunha que é fiel e verdadeira como ele mesmo é o Espírito Santo. Ele é o Espírito da verdade e dará testemunho de Jesus (Jo 15.26); os apóstolos só podem servir como testemunhas segundo o Espírito e por meio dele (Jo 15.27). Esse Espírito, consequentemente, é prometido e concedido exclusivamente aos apóstolos (Mt 10.20; Jo 14.26; 15.26; 16.7; 20.22). Especialmente João 14.26 ensina isso: ele "vos ensinará todas as coisas e vos fará lembrar de tudo quanto vos tenho dito". Ele colocará os discípulos a seu serviço *com* suas personalidades e dons, sua memória e discernimento, *etc.*

Ele não acrescentará à revelação algo que seja materialmente novo, algo que já não esteja presente na pessoa, palavra e obra de Cristo, pois ele recebe tudo de Cristo e só nessa medida traz tudo à memória dos apóstolos, guiando-os, assim, a toda verdade (Jo 14.26; 16.13, 14). E esse testemunho do Espírito Santo pela boca dos apóstolos é a glorificação de Jesus (Jo 16.14), assim como o testemunho de Jesus é a glorificação do Pai (Jo 17.4).

c. Depois do dia de Pentecostes, equipados com esse Espírito em um sentido especial (Jo 20.22; At 1.8; Ef 3.5), os apóstolos também agem abertamente como testemunhas (At 1.8, 21, 22; 2.14, 32; 3.15; 4.8, 20, 33; 5.32; 10.39, 41; 13.31). A importância do apostolado está em dar testemunho daquilo que eles tinham visto e ouvido. Para esse fim eles foram chamados e capacitados. Dessa missão eles derivam sua autoridade. Diante da oposição e da provocação, eles recorrem a ela. Deus, por sua vez, sela seu testemunho por sinais e maravilhas e dons espirituais (Mt 10.1, 8; Mc 16.15s.; At 2.43; 3.2ss.; 5.12, 16; 6.8; 8.6s.; 10.44; 11.21; 14.3; 15.8, *etc.*) Desde o início e com toda a propriedade, os apóstolos são os líderes da igreja de Jerusalém, exercem supervisão sobre os crentes em Samaria (At 8.14), visitam as igrejas (At 9.32; 11.22), tomam decisões no Espírito Santo (At 15.22, 28) e desfrutam de autoridade reconhecida de forma geral. Eles falam e agem em virtude da autoridade de Cristo. E, embora Jesus em nenhum lugar tenha deixado uma ordem expressa, também registram suas palavras e atos (somente em Apocalipse há uma ordem repetida para escrever, 1.11, 19, *etc.*). Os apóstolos, em seus escritos, falam com a mesma autoridade, sendo a escrita uma forma especial de testemunhar. Também em seus escritos eles são testemunhas de Cristo (Lc 1.2; Jo 1.14; 19.35; 20.31; 21.24; 1 Jo 1.1-4; 1 Pe 1.12; 5.1; 2 Pe 1.16; Hb 2.3; Ap 1.3; 22.18, 19). Seu testemunho é fiel e verdadeiro (Jo 19.35; 3 Jo 12).

d. Entre os apóstolos, Paulo novamente se mantém. Ele se vê chamado a defender seu apostolado contra os judaizantes (Gl 1 – 2; 1 Co 1.10 – 4.21; 2 Co 10.13). Contra essa oposição ele afirma que foi separado antes de seu nascimento (Gl 1.15), chamado para ser apóstolo pelo próprio Jesus (Gl 1.1), que viu Jesus pessoalmente (1 Co 9.1; 15.8) recebeu revelações e visões (2 Co 12; At 26.16), recebeu seu evangelho do próprio Jesus (Gl 1.12; 1 Tm 1.12; Ef 3.2-8) e, portanto, é uma testemunha tão independente e confiável quanto os outros apóstolos, especialmente entre os gentios (At 26.16). Além disso, seu apostolado foi confirmado por milagres e sinais (1 Co 12.10, 28; Rm 12.4-8; 15.18, 19; 2 Co 11.23s.; Gl 3.5; Hb 2.4) e por bênçãos espirituais (1 Co 15.10; 2 Co 11.5; *etc.*). Ele está, portanto, convencido de que não há outro evangelho além daquele que ele prega (Gl 1.7), que é fiel (1 Co 7.25), que tem o Espírito de Deus (1 Co 7.40), que Cristo fala através dele (2 Co 13.3; 1 Co 2.10, 16; 2 Co 2.17; 5.20), que ele prega a Palavra de Deus (2 Co 2.17; 1 Ts 2.13), até os mínimos detalhes em fraseologia e palavras (1 Co 2.4, 10-13), não somente quando fala, mas também quando escreve (1 Ts 5.27; Cl 4.16; 2 Ts 2.15; 3.14). Assim como os outros apóstolos, Paulo repetidamente age com pleno poder apostólico (1 Co 5; 2 Co 2.9),

e dá ordens comprometedoras (1 Co 7.40; 1 Ts 4.2, 11; 2 Ts 3.6-14). E, embora recorra, ocasionalmente, ao julgamento da igreja (1 Co 10.15), não faz isso para sujeitar sua afirmação à aprovação ou desaprovação, mas, pelo contrário, para ser justificado pela consciência e pelo julgamento da igreja, que, afinal de contas, também tem o Espírito de Deus e a unção do Espírito Santo (1 Jo 2.20). Paulo está tão longe de se fazer dependente do julgamento da igreja que diz (1 Co 14.37) que, se alguém pensa ser profeta ou espiritual, essa pessoa reconhecerá que aquilo que Paulo está escrevendo é um mandamento do Senhor.

e. Desde o início, esses escritos apostólicos tiveram autoridade nas igrejas onde foram conhecidos. Eles logo entraram em circulação e, como resultado, ganharam uma autoridade cada vez mais abrangente (At 15.22s.; Cl 4.16). Os Evangelhos Sinóticos mostram tanta semelhança entre si que um deles deve ter sido conhecido totalmente ou em parte pelos outros. Judas era conhecido por Pedro, e 2 Pedro 3.16 já implica familiaridade com muitas cartas de Paulo e coloca-as no mesmo nível das outras Escrituras. Gradualmente, apareceram traduções dos escritos do Novo Testamento com o propósito de serem lidas nas igrejas. Essas traduções já devem ter existido na primeira metade do 2º século.[7] Um uso dogmático delas já foi feito por Atenágoras, que prova sua argumentação usando os textos de 1 Coríntios 15.33 e 2 Coríntios 5.10. Teófilo também cita texto de Paulo com a fórmula "ele ensina", "a palavra de Deus ordena".[8] Irineu, Tertuliano e outros, a Peshita e o fragmento muratoriano, todos estabelecem, além de qualquer dúvida que, na segunda metade do 2º século, a maior parte dos escritos do Novo Testamento tinha autoridade canônica e desfrutava do mesmo *status* dos livros no Antigo Testamento. Diferenças continuaram a existir a respeito de alguns livros: Tiago, Judas, 2 Pedro, 2 e 3 João, mas no 3º século as objeções contra essas obras questionadas (ἀντιλεγομενα) diminuiu gradativamente. E os Sínodos de Laodicéia (366), de Hippo Regius (393) e de Cartago (397) os incluíram e fecharam o cânon.

Essas decisões da igreja não foram atos obstinados, autoritários, mas meramente a codificação e o registro dos precedentes que há muito tempo operavam na igreja com respeito a esses escritos. O cânon não foi formado por algum decreto conciliar: "O cânon não foi produzido, como alguns dizem, por um ato de seres humanos, mas pouco a pouco por Deus, o diretor das mentes e do tempo".[9] No importante debate entre Harnack e Zahn sobre a história do cânon do Novo Testamento, Harnack, sem dúvida de forma muito parcial, enfatizou demais os termos "divindade", "infalibilidade", "inspiração" e "cânon", *i.e.*, o estabelecimento formal do dogma da Escritura do Novo Testamento. Muito antes que isso ocorresse, na segunda metade do 2º século, os escritos do Novo Testamento tinham alcançado autoridade reconhecida de forma geral como re-

[7] Papias, de acordo com Eusébio, *Ecclesiastical History*, III, 39; Justino Mártir, *Apology*, I, 66, 67.

[8] Atenágoras, *Ressurrection of the Flesh*, c. 16; Teófilo, *To Autolychus*, III, 4.

[9] Nota do organizador: a nota de Bavinck simplesmente diz: "Loescher, citado em *PRE*², VII, 424". A referência é a Valentin Loescher, *De Causa Linguae Ebraecae* (1706), e aparece no artigo "Kanon des Alten Testaments", de Hermann L. Strack, *PRE*², VIII, 412-51.

sultado da autoridade dos apóstolos e da leitura pública nas igrejas. Zahn, muito corretamente, chamou a atenção para esse processo natural.[10]

f. Os princípios que, tanto sob o Antigo Testamento quanto sob o Novo Testamento, orientaram a igreja nesse reconhecimento da canonicidade dos escritos do Velho e do Novo Testamento não podem ser determinados com precisão. A origem apostólica não pode ter sido o fator determinante, pois Marcos, Lucas e Hebreus também foram incluídos no cânon. O reconhecimento da canonicidade também não está baseado no fato de que não existiam outros escritos a respeito de Cristo, pois Lucas 1.1 faz menção de muitos outros e, de acordo com Irineu,[11] havia essa "imensa massa de escritos apócrifos e espúrios". O princípio na formação do cânon também não pode ser o tamanho ou a importância, pois 2 e 3 João são muito breves, nem a familiaridade dos autores com os apóstolos, pois as cartas de Clemente e de Barnabé não foram incluídas, nem a originalidade, pois Mateus, Marcos e Lucas, as cartas de Efésios e Colossenses, Judas e 2 Pedro são interdependentes. Tudo o que pode ser dito é que o reconhecimento desses escritos nas igrejas ocorreu automaticamente, sem qualquer consentimento formal. Com apenas umas poucas exceções, os escritos do Velho e do Novo Testamento foram imediatamente, desde a época de sua origem e em sua totalidade, aceitos sem dúvida ou protesto como escritos sagrados, divinos. O lugar e a época em que eles foram primeiramente reconhecidos como autoritativos não pode ser indicado. A canonicidade dos livros da Bíblia está arraigada em sua existência. Eles têm autoridade própria, por seu próprio direito, porque existem. Foi o Espírito do Senhor que guiou os autores na sua escrita e também guiou a igreja para reconhecê-los.[12]

O resultado dessa investigação sobre a doutrina da Escritura a respeito de si mesma pode ser resumido dizendo-se que ela se considera e se faz conhecida como a palavra de Deus. A expressão "palavra de Deus" ou "palavra do Senhor" tem vários significados na Escritura. Geralmente, ela denota o poder de Deus pelo qual ele cria e sustenta todas as coisas (Gn 1.3; Sl 33.6; 147.17, 18; 148.8; Rm 4.17; Hb 1.3; 11.3). O termo também descreve a revelação especial pela qual Deus faz algo conhecido aos profetas. No Antigo Testamento, a expressão ocorre nesse sentido em quase todas as páginas. Repetidamente lemos: "a palavra do Senhor veio". No Novo Testamento, nós a encontramos nesse sentido em João 10.35. Agora a palavra não "vem" mais; ela não vem mais de cima e de fora para os profetas, mas veio em Cristo e permanece. A "palavra de Deus" também denota o conteúdo da revelação. Nesse uso, a referência é a uma

[10] Sobre esse debate, cf. W. Koeppel, "Die Zahn-Harnacksche Streit über Geschichte des neutestamentlichen Kanons", *Theologische Studien und Kritiken* (1891): 102-57; Barth, "Die Streit zwischen Zahn und Harnack über der Ursprung des N. T. Kanons", *Neue Jahrbuch für deutsche Theologie* (1893): 56-80.

[11] Irineu, *Against Heresies*, I, 20.

[12] A. von Harnack, *History of Dogma*, II, 38ss.; Wildeboer, *Het Onstaan van de Kanon des Oude Verbond*, 107ss.; Eduard Reuss, *Die Geschichte der heiligen Schriften, Neuen Testaments* (Braunschweig: C. A. Schwetschke, 1874), §298s.; William Lee, *The Inspiration of Holy Scripture*, 3ª. ed., (Dublin: Hodges, Smith and Co., 1864), 43; Theodor Zahn, "Kanon des Neue Testament", *PRE*[3], IX, 768-96; *idem*, *Grundriss der Geschichte des neutestamentlichen Kanons* (Leipzig: Deichert, 1901).

palavra ou palavras de Deus, juntamente com ordenanças, leis, mandamentos e estatutos que foram dados a Israel (Êx 9.20, 21; Jz 3.20; Sl 33.4; 119.9, 16, 17, *etc.*; Is 40.8; Rm 3.2; *etc.*). No Novo Testamento, esse é o nome para o evangelho, que foi revelado por Deus em Cristo e proclamado pelos apóstolos (Lc 5.1; Jo 3.34; 5.24; 6.63; 17.8, 14, 17; At 8.25; 13.7; 1 Ts 2.13; *etc.*). Não é improvável que o termo "palavra de Deus" às vezes seja usado na Escritura também para designar a lei escrita, portanto, uma parte da Escritura (Sl 119.105). No Novo Testamento, esse uso não pode ser comprovado. Também em Hebreus 4.12 a "palavra de Deus" não é idêntica à Escritura. Contudo, o Novo Testamento, de fato, considera os livros do Antigo Testamento como nada menos que "a palavra de Deus". Deus, ou o Espírito Santo, é o autor primário que fala na Escritura por meio (διά, gen.) dos profetas (At 1.16; 28.25). Nesse caso, a Escritura é assim chamada tanto por causa de sua origem quanto por causa de seu conteúdo. Os significados formal e material da expressão estão intimamente interligados na Escritura.

Finalmente, a designação "palavra de Deus" é usada para o próprio Cristo. Ele é o Logos em um sentido totalmente único. Revelador e revelação ao mesmo tempo. Todas as revelações e palavras de Deus, na natureza e na história, na criação e na recriação, no Velho e no Novo Testamento, têm seu fundamento, unidade e centro nele. Ele é o sol: as palavras individuais de Deus são seus raios. A palavra de Deus na natureza, em Israel, no Novo Testamento, na Escritura nunca podem, nem por um momento, ser separadas e abstraídas dele. A revelação de Deus existe somente porque ele é o Logos. Ele é o primeiro princípio de cognição, em um sentido geral, de todo conhecimento, e, em sentido especial, como o Logos encarnado, de todo o conhecimento de Deus, da religião e da teologia (Mt 11.27).

O TESTEMUNHO DA IGREJA

[109] Desde o início, a Sagrada Escritura foi reconhecida como a Palavra de Deus pelas igrejas cristãs. Não há dogma sobre o qual exista mais unidade do que o da Sagrada Escritura. A gênese dessa crença não pode ser determinada: ela existe até onde a história pode chegar. No Antigo Testamento, desde os tempos mais antigos em diante, a autoridade dos mandamentos e estatutos de YHWH, *i.e.*, da Torá e dos profetas, é estabelecida. Em Israel, Moisés e os profetas sempre foram homens de autoridade divina, e seus escritos foram imediatamente reconhecidos como autoritativos. Com relação a isso, a Torá [o Pentateuco] é primária. Em tempos posteriores, os judeus a identificaram com a sabedoria divina e a chamaram de "imagem de Deus", "filha de Deus", "a toda-suficiente revelação destinada a todos os povos", "o maior bem", "o caminho da vida". Se Israel não tivesse pecado, ela teria sido suficiente. Mas os escritos proféticos foram acrescentados com o propósito de explicá-la. Todos esses escritos são divinos e santos, o padrão de doutrina e de vida, e possuem um conteúdo ilimitado. Nada neles é supérfluo: tudo tem importância

– cada letra, cada sinal, até mesmo a própria forma da palavra – pois tudo vem de Deus. De acordo com Filo e Josefo, quando a inspiração acontecia, os profetas ficavam em um estado de êxtase e inconsciência, que esses autores compararam com a adivinhação pagã e, ocasionalmente, a estenderam a outras pessoas além dos profetas. Mas, apesar de tudo isso, a autoridade divina da Sagrada Escritura ficou inabalavelmente firme em seu pensamento. Efetivamente, porém, essa autoridade foi corroída pela doutrina que emergiu gradualmente sobre a tradição. A Escritura como tal, por fim, foi novamente considerada insuficiente e aumentada pela tradição. Essa tradição oral também [como se cria] veio de Deus e foi passada aos escribas por Moisés, Aarão, os anciãos, os profetas e os homens da grande sinagoga. Finalmente, ela foi registrada na Mishna e na Gemara, que, como norma subordinada, foi acrescentada à norma primária e harmonizada com a Escritura com o auxílio, especialmente, de treze regras hermenêuticas.[13]

A igreja primitiva

Embora a igreja cristã, com Jesus e os apóstolos, rejeitasse toda a tradição judaica, ela, desde o princípio, reconheceu a autoridade divina da Escritura do Antigo Testamento.[14] A igreja nunca ficou sem a Bíblia. Ela aceitou imediatamente o Antigo Testamento, com sua autoridade divina, das mãos dos apóstolos. Desde o início, a fé cristã incluiu a crença na autoridade divina do Antigo Testamento. Clemente de Roma ensinou a inspiração do Antigo Testamento com clareza total.[15] Ele chama os escritos do Antigo Testamento de "os oráculos de Deus" (c. 53), "as Sagradas Escrituras que são verdadeiras e inspiradas pelo Espírito Santo" (c. 45), cita textos do Antigo Testamento com a fórmula "o Espírito Santo diz" (c. 13) e chama os profetas de "ministros da graça de Deus que pregavam [...] com a ajuda do Espírito Santo" (c. 8). Estendendo a inspiração também aos apóstolos, ele diz que eles saíram para pregar "com a plena garantia do Espírito Santo" (c. 42) e que Paulo tinha escrito aos crentes de Corinto "sob inspiração do Espírito" (c. 47). De resto, os pais apostólicos fornecem pouco material sobre o dogma da Escritura. Embora haja concordância sobre a inspiração como tal, há alguma discordância sobre seu escopo e seus limites. Pouco é dito sobre as Escrituras do Novo Testamento, e os escritos apócrifos são, às vezes, citados como se fossem canônicos. Os apologetas do 2º século comparam os autores da Escritura a uma cítara, lira ou flauta que o músico divino empregou como seu instrumento.[16] A doutrina dos apóstolos está no mesmo

[13] Leopold Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden* (Berlim: A. Asher, 1832), 37ss.; F. W. Weber, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1880), 14ss., 78ss.; Emil Schürer, *Geschichte des juden Volkes*, II, 3, 305ss.; em inglês: *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, 5 vols. (1890; reimpressão, Peabody, Mass.: Hendrickson, 1994), III, 306ss.

[14] A. von Harnack, *History of Dogma*, I, 41ss., 175ss., 287ss.; *idem*, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, trad. James Moffatt (Nova York: Harper & Brothers, 1961), 242.

[15] As referências numeradas apresentadas ao longo do texto relacionam-se aos capítulos da *First Epistle to the Corinthians*, de Clemente.

[16] Justino Mártir, *Discourse to the Greeks*, c. 8; Atenágoras, *Heg. Pro Christo*, c. 7.

nível da dos profetas. Assim como Abraão, nós também cremos que "a voz de Deus falou novamente por meio dos apóstolos de Cristo e tinha sido declarada por meio dos profetas".[17] Os evangelhos desfrutam da mesma inspiração que os profetas "porque todos eles, como portadores do Espírito, falaram pelo mesmo Espírito de Deus".[18] Em Irineu já está presente um pleno reconhecimento da inspiração de ambos os Testamentos: "As Escrituras são perfeitas porque foram faladas por Deus e seu Espírito". Eles possuem um só autor e um só propósito.[19] Os pais da igreja também citam as Escrituras como "escrito divino", "os escritos do Senhor", "escritos soprados por Deus", "literatura celestial", "vozes divinas", "uma biblioteca sagrada", "a caligrafia de Deus". Os autores são chamados de "ministros da graça de Deus", "órgãos da voz divina", "a boca de Deus", "portadores do Espírito", "portadores de Cristo", "inspirados", "aqueles que são conduzidos por Deus", "aqueles que transbordam", ou "cheios do Espírito divino", *etc.*

O evento da inspiração, portanto, é apresentado como um ato de condução ou orientação, mas especialmente como um ato de ditação pelo Espírito Santo. Os escritores [da Escritura] não são autores, são apenas escribas. Deus é o autor da Sagrada Escritura e seus escritores [humanos] foram simplesmente as mãos do Espírito Santo. A Escritura é "uma carta de um Deus onipotente à sua criatura".[20] Nada há na Escritura que seja indiferente e supérfluo, mas tudo é cheio da sabedoria divina, "pois nada é sem significado ou sem o selo de que pertence a Deus".[21] Orígenes, em particular, fez o possível para chamar a atenção e afirmou que nem um jota ou um til era em vão na Escritura, que nada havia na Escritura "que não viesse da plenitude da majestade divina". De modo semelhante, Jerônimo disse: "Todo e cada discurso, todas as sílabas, sinais e períodos nas Escrituras divinas são cheios de significado e sopram sacramentos celestiais". Portanto, a Sagrada Escritura era sem defeito e sem erro, até mesmo em assuntos cronológicos e históricos.[22] Aquilo que os apóstolos escreveram deve ser aceito como se o próprio Cristo o tivesse escrito, pois eles estavam, por assim dizer, em suas mãos. Agostinho, em sua carta a Jerônimo, escreve que cria firmemente que nenhum dos escritores canônicos "errou em nada daquilo que escreveu". Portanto, quando há erro, "não se pode dizer: o autor deste livro não sustentou a verdade, mas ou a cópia do livro foi defeituosa, ou o intérprete errou, ou você não entendeu direito".[23] Ao mesmo tempo, contra o montanismo, a autoconsciência dos escritores no evento de inspiração foi reforçada tão fortemente quanto possível. Irineu, Orígenes, Eusébio, Agostinho, Jerônimo, *et al.*, reconheceram plenamente a presença de investigação anterior, diferenças

[17] Justino Mártir, *Dialogue with Trypho*, 119.

[18] Theophilus, *To Autolychus*, III, 12.

[19] Irineu, *Against Heresies*, II, 28, IV, 9.

[20] Cf. Irineu, Agostinho, Isidoro, etc. *in* P. Dausch, *Die Schriftinspiration: Eine biblische-geschichtliche Studie* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1891), 87 .

[21] Irineu, *Against Heresies*, IV, 21, 3.

[22] Teófilo, *To Autolychus*, 21; Irineu, *Against Heresies*, III, 5.

[23] Agostinho, *Against Faustus*, XI, 5.

no desenvolvimento intelectual, o uso de fontes e da memória, diferenças de linguagem e de estilo. Alguns admitiram até mesmo uma diferença no modo de inspiração nos tempos do Velho e do Novo Testamento, ou até mesmo uma diferença no grau de inspiração, dependendo do estado moral do autor.[24] Mas nada disso diminuiu sua crença na origem divina e na autoridade da Sagrada Escritura. Essa convicção era universalmente aceita. Isso fica ainda mais poderosamente evidente a partir do uso prático da Escritura na pregação, na argumentação, no tratamento exegético da Escritura, *etc.*, que nas afirmações isoladas feitas por esses homens. Nesse primeiro período, a igreja estava mais preocupada com o estabelecimento do cânon do que com o conceito de inspiração, mas entendeu por escritos canônicos as "Escrituras divinas" e atribuíam autoridade somente a elas.[25]

A igreja medieval

A teologia dos tempos medievais não foi além dos pais da igreja nem desenvolveu a doutrina da inspiração. João de Damasco menciona a Escritura apenas de passagem e diz que a lei e os profetas, os evangelistas e os apóstolos, pastores e mestres falaram pelo Espírito Santo e, portanto, a Escritura é "soprada por Deus".[26] Erigena afirma que devemos seguir a autoridade da Sagrada Escritura em todas as partes, pois "a verdadeira autoridade não só não resiste à razão correta", mas "toda autoridade que não é aprovada pela correta razão deve ser vista como enferma".[27] Tomás de Aquino não trata a doutrina da Sagrada Escritura mais do que Lombardo, mas, em sua doutrina da profecia, oferece seus pensamentos sobre a inspiração.[28] A profecia é, definitivamente, um dom do intelecto e consiste, primeiro, em inspiração, *i.e.*, uma "elevação

[24] Novaciano, *On the Trinity*, 4; Orígenes, *Against Calsus*, VII, 4.

[25] H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum et definitionum* (Wicerburgi: sumptibus Stahelianis, 1865), n. 49, 125; K. R. Hagenbach, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 vols. em 2 (Leipzig: Weidmann, 1840-41), I, §31ss.; tradução inglesa: *A Textbook of the History of Doctrines*, trad. C. W. Buch e rev. Henry B. Smith, 2 vols. (Nova York: Sheldon, 1867); A. Zöllig, *Die Inspirationslehre des Origenes* (Freiburg im Breisgau e St. Louis, Mo.: Herder, 1902); *Rudelbach, *Zeitschrift für die Geschichte Luthersche Theologie und Kirche* (1840); W. Rohnert, *Die Inspiration der Heiligen Schrift und ihre Bestreiter* (Leipzig: Georg Böhme [E. Ungleich], 1889), 85ss.; Wilhelm Kölling, *Die Lehre von der Theopneustie* (Breslau: C. Dülfer, 1891), 84ss.; *Cramer, *Godgeleerde Bijdrage*, IV, 49-121; W. Sanday, *Inspiration: Eight Lectures on the Early History and Origin of the Doctrine of Biblical Inspiration, being the Bampton Lectures for 1893* (Londres e Nova York: Longmans, Green and Co., 1893).

Nota do organizador: Além disso, veja as seguintes referências para as quais são apresentados os dados de publicação na bibliografia. Essas são obras a que Bavinck se refere em sua nota, obras que são dadas no início desta porção da *Gereformeerde Dogmatiek* (par. 13, "Theopneustie", e par. 11, "Bijzondere Openbaring").

Fritzche (1828); König (1882); as teologias do Antigo Testamento de Oehler, Schultz, Smend, Marti, A. B. Davidson; W. Lotz (1892); Kahler (*PRE*[3]), Nitzch (*Lehrbuch*), W. Schmidt (*Dogmatik*), von Oettingen (*Dogmatik*); Voigt (*Fundamentaldogmatik*); A. Kuyper, *Encyklopaedie*, II (347ss.; 429ss.); Riemens (1905); K. Walz (1884); J. Delitzsch (1872); P. Dausch (1891); C. Holzhey (1895); C. Resch (1906); Kropatschek (1903); Belarmino (*Verbi Dei*); Franzelin (1882); C. Pesch (*Inspir.*); J. Gerhard (*Loc. Theol.* I); Quenstedt (*Theologia*, I, cc. 3, 4); J. Calvino (*Institutas*, I, VIss.); B. de Moor (*Comm.* I, 114-446); C. Vitringa (*Doct. Christ.* I, 36-123); Schleiermacher (*Christian Faith*, §128ss.); Rothe (*Zur. Dogm.*, 121ss.); Phillippi (*Kirch. Glaub.*, 3, I, 125ss.).

[26] João de Damasco, *The Orthodox Faith*, IV, 17.

[27] J. S. Erigena, *The Division of Nature*, I, 66ss.

[28] Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, II, 2, q. 171ss.

da mente em direção à percepção de coisas divinas", que ocorre por "um movimento do Espírito Santo". Segundo, ela ocorre na revelação, pela qual as coisas divinas podem ser conhecidas, a obscuridade e a ignorância são removidas e a profecia é completada. A profecia também consiste em luz profética pela qual as coisas divinas se tornam visíveis, assim como as coisas naturais se tornam conhecidas pela luz da razão. Mas essa revelação varia: às vezes ocorre pela mediação dos sentidos, às vezes pelo poder da imaginação, às vezes, também, de um modo puramente espiritual, como no caso de Salomão e dos apóstolos. A profecia "pela visão intelectiva", falando de forma geral, é superior à que ocorre "pela visão da imaginação". Entretanto, se a "luz intelectiva" não revela coisas sobrenaturais, mas também torna conhecidas a nós e nos capacita a discernir naturalmente as coisas cognoscíveis de um modo divino, então essa "profecia intelectiva" é inferior à "visão imaginativa", que revela verdades sobrenaturais. Os escritores da hagiografia geralmente escreviam sobre assuntos que são cognoscíveis por natureza, falando, nesse caso, "não como se [falasse] a partir da pessoa de Deus, mas a partir de sua própria pessoa, com a ajuda da luz divina". Portanto, Aquino reconhece vários modos e graus de inspiração. Ele também escreve que os apóstolos receberam o dom de línguas para se tornarem capazes de pregar o evangelho a todas as nações, "mas no que se refere às coisas acrescentadas pela arte humana e em discurso ornado e elegante, o apóstolo foi instruído em sua própria língua, não em línguas estrangeiras". Da mesma forma, os apóstolos foram suficientemente capacitados com conhecimento para seu ofício, mas não sabem tudo o que há para ser conhecido, *e.g.*, aritmética, *etc.* Mas nenhum erro ou inverdade pode ocorrer na Escritura.[29]

A Escritura é discutida mais extensivamente por Boaventura no prólogo de seu *Breviloquium.* A Sagrada Escritura, ele escreve, se origina não na pesquisa humana, mas na revelação divina feita pelo Pai, através do Filho, no Espírito Santo. Ninguém pode conhecê-la sem a fé, pois Cristo é seu conteúdo. Ela é o coração de Deus, a boca de Deus (o Pai), a língua de Deus (o Filho), a caneta de Deus (o Espírito Santo). Merecem consideração os quatro aspectos da Escritura: (1) seu *sopro;* ela contém muitas partes, Velho e Novo Testamento, e vários tipos de livros, a saber, históricos, legais, proféticos, *etc.;* (2) sua *extensão:* ela descreve todas as épocas e períodos desde o início do mundo até o dia do juízo em três fases, a saber, sob a lei da natureza, a lei escrita, e a lei da graça, ou em sete períodos específicos; (3) sua *altura:* ela descreve as diferentes hierarquias, a eclesiástica, a angelical, e a divina; (4) sua *profundidade:* ela tem vários significados figurativos. Embora a Sagrada Escritura empregue várias formas de falar, ela é sempre genuína. Não há falsidade nela. O autor totalmente perfeito, o Espírito Santo, não podia inspirar nada que fosse falso, trivial ou infame. Ler e estudar a Escritura, portanto, é uma necessidade urgente. Para esse fim, Boaventura escreveu seu precioso *Breviloquium.*

[29] *Ibid.*, I, q. 32, art. 4; II, 2, q. 110, art. 4 ad. 3.

Embora Duns Scotus, no prólogo de seu *Sentenciae*, desenvolva vários fundamentos sobre os quais a crença na Sagrada Escritura repousa (como a profecia, a harmonia interna, a autenticidade, os milagres, *etc.*), ele não trata da doutrina da Escritura. Em outra parte, também, encontramos pouco material para o dogma da Escritura no escolasticismo. Não havia necessidade de uma discussão especial sobre o *locus* da Escritura Sagrada, porque sua autoridade era bem estabelecida e incontestada. Não obstante, a pesquisa continuada sempre encontra mais do que era esperado no começo. Kropatscheck, em sua obra,[30] trata primeiro do uso prático da Escritura nos tempos medievais e depois passa a examinar a doutrina da Escritura em vários teólogos, como Grosseste, Occam, Biel, *etc.* A discussão mais notável e mais extensa da doutrina da Escritura é feita por Wycliffe, um proponente muito rigoroso da autoridade exclusiva e divina da Sagrada Escritura, que diz que ela é a palavra sagrada de Deus, nunca mente, tem Cristo como seu conteúdo e é dada a todos os cristãos para ser lida e explorada.[31] O assim chamado princípio formal da Reforma não foi articulado inicialmente por Lutero e Zwínglio, mas existia muito antes deles, tanto na teoria quanto na prática. Pelo menos formalmente, a Escritura desfrutava de influência incontestada nos tempos medievais. Ela era representada simbolicamente como a água da vida, glorificada em panegíricos, venerada e adorada como a imagem de Cristo, copiada, ilustrada, encadernada e apresentada da forma mais luxuosa. Ela ocupava um lugar de honra nos concílios, era preservada como relíquia, usada ao redor do pescoço como um amuleto, queimada juntamente com os mortos e usada como base para se fazer um juramento. Ela também era lida, estudada, explicada e traduzida – muito mais do que os protestantes pensaram mais tarde.[32] Oposição à Escritura simplesmente não existia. Nem mesmo Abelardo diz que os profetas e apóstolos erraram ao escrever, mas diz apenas que eles erravam de vez em quando como pessoas.[33] Com relação a isso, Abelardo recorreu a Gregório, que também reconheceu isso no caso de Pedro. Às vezes, dizia ele, eles eram privados dessa "graça de profecia" para que se mantivessem humildes e reconhecessem que recebiam e possuíam o Espírito de Deus ("que não pode mentir nem falhar") apenas como dom. Nem Agobard de Lyons foi um oponente da inspiração. Ele apenas defendeu, contra Fredegis de Tours, uma interpretação mais orgânica, que ofereça uma explicação melhor da linguagem, do estilo, das irregularidades gramáticas, *etc.*, da

[30] Friedrich Kropatscheck, *Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche* (Leipzig: A. Deichert, 1904).

[31] John Wiclif, *De Veritate Sacrae Scripturae*, edição crítica de Rud Buddensieg, 3 vols. (Leipzig: Dietrich, 1904).

[32] F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 5 vols. (Paris: A. Roger et F. Chernoviz, 1890-1902), I, 226ss.; J. Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, 8 vols. (Freiburg um Breisgau: Herder, 1881-94), I, 48ss.; Kropatscheck, *Das Schrisftprinzip;* G. Rietschel, "Bibellesen und Bibelverbot", *PRE*³, II, 700-713; Franz Falk, *Die Bibel am Ausgange des Mittelalters* (Colônia: J. P. Bachem, 1905).

[33] P. Abelardo, *Sic et Non*, org. E. L. T. Henke e G. S. Lindenkohl (Marburgi Cattorum: Sumtibus et typis Librarie academ. Elwertianae, 1851), 10-11.

Bíblia.[34] Eclesiasticamente, a inspiração e a autoridade da Sagrada Escritura era repetidamente declarada e reconhecida.[35]

Catolicismo romano tridentino

[110] O concílio de Trento, em sua quarta sessão, declarou que a verdade está "contida nos livros escritos e nas tradições não escritas que, recebidas pelos apóstolos dos lábios do próprio Cristo, ou dos próprios apóstolos, o Espírito Santos prescreveu. [Elas] chegaram até nós, transmitidas, por assim dizer, de mão em mão. Seguindo, então, o exemplo dos pais, [a igreja] recebe e venera com um sentimento de piedade, e reverencia todos os livros tanto do Velho quanto do Novo Testamento, pois o mesmo Deus é o autor dos dois. As tradições [também são aceitas], quer se refiram à fé ou à moral, como tendo sido ditadas oralmente por Cristo ou pelo Espírito Santo...". Embora a inspiração, aqui, seja estendida à tradição, ela também é claramente atribuída ao Espírito Santo. Entre os teólogos católicos romanos, contudo, logo surgiu discordância sobre a natureza e o alcance da inspiração. Tanto a expressão "o autor de ambos [os Testamentos]" quanto a palavra "ditadas" foram interpretadas de formas variadas.

Em geral, os teólogos do século 16 ainda estavam comprometidos com a perspectiva mais rigorosa dos pais da igreja e da escolástica. Eles eram principalmente adeptos de Agostinho na doutrina da graça, jansenistas, agostinianos e dominicanos. Os membros mais proeminentes dessa "escola" são Melchior Canus, Bañez, Baius e Jansen, Billuart, Rabaudy, Fernandez, mas também vários jesuítas, como Testatus, Costerus, Turrianus, Salmeron, Gregório de Valência, *et al.* Todos esses homens afirmavam que o Espírito de Deus exerceu uma influência positiva sobre os autores, uma influência que se estendeu até mesmo às palavras, individualmente. Mas logo surgiu uma escola de pensamento menos rigorosa entre os jesuítas. Em 1586, Lessius e Hamelius começaram a lecionar no colégio jesuíta de Louvain e ali defenderam (*inter alia*) as proposições: (1) "para que algo seja Escritura Sagrada não é necessário que as palavras, individualmente, sejam inspiradas pelo Espírito Santo; (2) "também não é necessário que as verdades e sentenças individuais sejam imediatamente inspiradas pelo próprio Espírito Santo como autor; (3) e que um livro do nível, digamos, de 2 Macabeus, embora escrito pelo esforço humano sem a assistência do Espírito Santo, produzam a Sagrada Escritura se o Espírito Santo, mais tarde, testificar que não há nada falso nele". A inspiração verbal é rejeitada aqui. A inspiração imediata de muitas coisas – épocas históricas com as quais os autores tinham familiaridade – é considerada desnecessária e, para alguns livros, uma inspiração posterior (chamada de "aprovação subseqüente ou a *posteriori* do Espírito Santo", por Bonfrère)

[34] W. Münscher, *Dr. Wilhelm Münschers Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, org. D. Von Coelln, 3ª. ed. (Cassel: J. C. Krieger, 1832-38), II, 1, 105; P. A. Klap, "Agobard van Lion", *Theologische Tijdschrift* 29 (março de 1895): 146ss..

[35] Heinrich J. D. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Wirceburgi: Sumptibus Stahelianis, 1865), n. 296, 386, 367, 600.

foi considerada suficiente. As faculdades de Louvain e Douai condenaram as proposições, mas outras desaprovaram essa censura e o papa não tomou uma posição. As duas primeiras proposições foram amplamente aceitas, mas a terceira ocasionou uma diferença de opinião sobre a inspiração, que persistiu entre os teólogos católicos até tempos recentes.

A doutrina infalível da igreja é que Deus foi o autor primário da Escritura, e essa doutrina, portanto, estava acima de qualquer dúvida. Mas ainda havia lugar, porém, para a questão de qual tipo de atividade da parte de Deus era necessária para que Ele fosse o autor de um livro da Bíblia e conferisse a ela autoridade divina. Em geral, a resposta ainda era que a atividade divina tinha de estar presente e, de fato, estava presente na inspiração, mas a natureza da inspiração era, por sua vez, interpretada de forma muito diversa. Alguns criam que ela sempre incluía revelação, não somente daquilo que era desconhecido pelos autores, mas também daquilo que era conhecido por eles. Outros eram de opinião que, no segundo caso, a inspiração não tinha de incluir revelação, mas precisava apenas consistir em um impulso divino e em orientação divina na escrita do livro. Ainda outros se inclinavam para a ideia de que um tipo negativo de assistência, uma preservação do erro, era suficiente, ou que, de qualquer forma, uma orientação positiva especial no processo de escrita era limitada às questões de fé e conduta. Assim Bonfrère, em seu *Praeloquia in Scripturam Sacram* (c. 8), distinguiu três formas pelas quais o Espírito Santo podia guiar os autores dos livros da Bíblia: antecedentemente, concomitantemente e subsequentemente. A primeira era a inspiração real, concreta, e ocorreu primariamente na profecia quando ela tratava de assuntos que os autores não poderiam saber por si mesmos. A segunda consistia em uma forma de assistência negativa, que protegeu os autores do erro e foi dada, principalmente, no processo de registro da história, que os autores podiam saber como resultado de sua investigação. A terceira, que consiste na aprovação subseqüente de um livro pelo Espírito Santo, podia, de forma abstrata, ser suficiente para o propósito de conferir autoridade divina a um certo livro, mas Bonfrère disse que isso era uma questão de julgamento, não de fato. De fato, de acordo com ele, nem um só livro da Escritura tinha se tornado um livro canônico somente por uma aprovação subseqüente de Deus. Essa teoria sobre a inspiração, embora, em princípio, não deva ser condenada, pode, na prática, ser aplicada, como Mariana disse, somente a umas poucas declarações de autores profanos que foram citados na Sagrada Escritura e, assim, adquiriram autoridade divina, como acontece em Atos 17.28 e Tito 1.12. Apenas uns poucos teólogos, como Daniel Haneberg,[36] foram adiante e afirmaram que havia também um grupo de livros na Bíblia que tinha assegurada autoridade canônica apenas por uma aprovação subseqüente.

Muito mais predominante, porém, era a interpretação de que a orientação do Espírito – pelo menos no que se refere a assuntos que os autores podiam

[36] Em seu *Versuch einer Geschichte der biblischen Offenbarung als Einleitung in's alte und neue Testament* (Regensburg: G. Joseph Manz, 1850).

conhecer por sua própria investigação – consistiu apenas em uma assistência passiva ou negativa que os preservou do erro. Essa foi a interpretação de inspiração sustentada (*inter alis*) por Philipp Neri Chrismann em seu *Regula fidei catholicae* (1854) e Richard Simon, em seu *Histoire critique du Vieux Testament* (1689). Uma modificação dessa interpretação foi introduzida por Holden, um doutor da Sorbone, que, em seu *Divinae fidei analysis* (1770), admitiu uma inspiração real no caso de verdades de fé e moralidade, mas, com respeito ao conteúdo restante da Escritura, ensinava apenas o tipo de assistência que todo crente possui. A inspiração foi, portanto, limitada à parte ético-religiosa da Sagrada Escritura e, em maior ou menor grau, a falibilidade foi permitida ao restante de seu conteúdo. Essa já tinha sido, anteriormente, a interpretação de Erasmo, e, no século 19, encontrou aceitação entre uma variedade de teólogos católicos romanos. Sob influência de Schleiermacher, os representantes da escola católica de Tübingen, Drey, Kuhn e Schanz relacionaram a inspiração ao organismo da Escritura e ensinaram, consequentemente, que ela se estendia às diferentes partes da Escritura em graus variados.[37] Embora a inspiração fosse, portanto, uma propriedade da Escritura como um todo, ela estava associada à infalibilidade somente nas partes que contêm verdades de fé e moralidade. No caso de outros assuntos, incidentais, secundários, podia-se admitir que a Escritura continha maiores ou menores erros. Mais tarde, também, até mesmo depois do Concílio Vaticano [I], encontramos essa interpretação nas obras de vários teólogos católicos romanos, dentre os quais citamos Bertolo, Cardeal Newman, Abade Le Noir, Fr. Lenormant, o arcebispo de Hulst, de Broglie, Langen, Rohling.

Catolicismo romano moderno

Não obstante, essa interpretação da inspiração está muito longe de ser a aceita. Depois da Reforma e até mesmo hoje, a maioria dos teólogos católicos romanos segue por um meio termo. Por um lado, eles rejeitam o tipo amplo de inspiração que se admite ter consistido somente em assistência negativa ou aprovação subseqüente, pois, nesse caso, todas as decisões dos concílios, toda a verdade, onde quer que ocorra, pode ser inspirada. Por outro lado, eles também rejeitam a inspiração estritamente verbal, textual, "exata", segundo a qual não apenas todos os assuntos, mas até mesmo as palavras, consoantes e vogais, individualmente, foram ditadas e inspiradas, crendo que muitos assuntos e palavras eram conhecidos pelos autores e, portanto, não tinham de ser inspirados. As diferenças de linguagem e estilo, o uso de fontes, *etc.* também provam que essa inspiração verbal e literal está incorreta. Suficiente, portanto, é a "inspiração real", que, às vezes, consiste em revelação específica

[37] J. S. von Drey, *Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Gösttlichkeit des Christenthums in seiner Erscheinung*, 2 vols. (Mainz: Florian Kupferberg: 1838-43), I, 204ss.; J. von Kuhn, *Einleitung in die Katholische Dogmatik* (Tübingen: Laupp and Siebeck, 1859), 9ss.; Paul Schanz, *Apologie des Christenthums*, 3 vols. (Freiburg im Breisgau: Herder, 1895), II, 318ss.; em inglês: *A Christian Apology*, 2ª. ed., 3 vols., trad. Michael F. Glancey e Victor J. Schobel (Dublin: M. H. Gill; Nova York: F. Pustet, 1897-1902).

e, às vezes, apenas em assistência. Encontramos essa teoria em Belarmino, C. a Lapide, na teologia de Wirceburg, Marchini e numerosos teólogos em tempos recentes.[38]

Parece que o Concílio Vaticano [I] e os pronunciamentos papais também tomaram posições que favorecem essa tendência. Embora o Concílio Vaticano [I] não tenha desenvolvido nenhuma teoria específica, ele condenou as teorias da inspiração subseqüente e a da mera assistência e, depois de repetir o decreto do Concílio de Trento, declarou que a igreja considera os livros da Sagrada Escritura "santos e canônicos não porque eles foram somente compostos pelo empreendimento humano e somente mais tarde aprovados pela autoridade [da igreja], nem porque eles contenham revelação sem erro, mas porque, escritos sob a inspiração do Espírito Santo, têm Deus como seu autor e porque foram entregues como tais à igreja". No capítulo 2.4, o concílio mais uma vez chama os livros da Sagrada Escritura de "divinamente inspirados" e, no capítulo 3, "Sobre a Fé", declara que "a fé divina e católica crê em todos os assuntos que estão contidos na palavra de Deus, seja na Escritura ou na tradição...". Esse decreto é perfeitamente claro em interpretar a inspiração como uma atividade positiva de Deus, por um lado, e, por outro, considerar a infalibilidade da Escritura como uma conseqüência da inspiração. Leão XIII adotou a mesma posição em sua encíclica *Providentissimus Deus*, 18 de novembro de 1893, em sua carta de 8 de setembro de 1899, ao clero francês, e em sua carta de 25 de novembro de 1899, à Ordem dos Frades Menores (franciscanos). Na encíclica, a inspiração é definida da seguinte forma:

> Pois, por poder sobrenatural, ele [o Espírito Santo] de tal forma os moveu e impeliu a escrever [os autores sagrados] – ele estava de tal forma presente para eles – que as coisas que ele ordenou, e somente essas, primeiro, corretamente as entenderam, então desejaram escrevê-las, e finalmente as expressaram em palavras adequadas e com infalível verdade. De outra forma, não se poderia dizer que ele era o autor de toda a Escritura.[39]

[38] J. B. Franzelin, *Tractatus de divina traditione et scriptura*, 3ª. ed. (Roma: Typeographia Polyglotta, 1882); G. Perrone, *Praelectiones theologicae*, 9 vols. (Lovanii: Vanlinthout et Vandenzande, 1838-43), IX, 66ss.; Joseph Kleugten, *Die Theologie der Vorzeit*, 5 vols. (Münster: Theissing, 1867-74), I, 50ss.; Franz L. B. Liebermann, *Institutiones theologicae*, 2 vols. (Moguntiae: Sumptibus Francisci Kirchhemii, 1857), I, 385; Heinrich Denzinger, *Vier Bücher von der religiösen Erkenntniss*, 2 vols. (Würzburg: Verlag der Stahel'schen Buch-und-Kunst-handlung, 1856-57), II, 108; M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, 4 vols. (Freiburg i. B.: Herder, 1873-1903), I, 109ss.; em inglês, traduções selecionadas, veja *A Manual of Catholic Theology Base don Scheeben's Dogmatik*, 2ª. ed., trad. e org. Joseph Wilhelm e Thomas B. Scannell, 2 vols. (Londres: Kegan Paul, Trench, Trübner; Nova York: Catholic Publication Society, 1899-1901); J. B. Heinrich, *Dogmatische Theologie*, 2ª. ed., 10 vols. (Mainz: F. Kirchheim, 1881-1904), I, 709ss.; Franz Schmid, *De inspirationis bibliorum vi et ratione* (Brixinae: Typis et sumptibus bibliopolei Wegeriani, 1885); G. J. Crets, *De divina bibliorum inspiratione* (Lovanii: Excudebant Vanlinthout Fratres, 1886); C. Pesch, *De inspiratione sacrae scripturae* (Friburgi Brisgoviae: Herder, 1906), 402ss.; G. M. Jansen, *Praelectiones Theologiae Fundamentalis* (Utrecht, 1875-77), I, 767ss.; Paulus Mannens, *Theologiae Dogmaticae Institutiones*, 3 vols. (Roermond: J. J. Romen, 1901-3), I, 190ss.

[39] The Papal Encyclicals, 1878-1903, Claudia Carlen IHM, 1981.

Entre os teólogos católicos romanos, contudo, todos esses pronunciamentos estão muito longe de promover a unidade em suas interpretações sobre a inspiração. Reconhecidamente, eles tiveram influência. Enquanto, no passado, os proponentes de uma interpretação mais livre estavam inclinados a restringir a inspiração ao conteúdo ético-religioso da Escritura, e, em outros assuntos, admitir sua falibilidade, eles agora buscam a solução para as dificuldades em outra direção. Para eles, o dogma da inspiração, eles dizem, é certo: toda a Escritura é inspirada e, portanto, infalível em sua totalidade e em todas as suas partes. Portanto, a diferença não é sobre o dogma em si, eles alegam, mas sobre aquilo que decorre dele para o criticismo e a exegese da Escritura. Quando alguns teólogos deduzem desse dogma que a Escritura é absolutamente infalível em todos os assuntos que contém, essa é uma posição tão unilateral quanto a de outros, que admitem a presença de erros e equívocos na Escritura. A Escritura é muito certamente verdadeira, mas verdadeira no sentido em que a própria Escritura planeja ser, e não no sentido que nós, com nossa ciência natural, exata e histórica impomos sobre ela. Portanto, antes de tudo, quando levamos em consideração cada narrativa e relato da Escritura, somos obrigados a examinar o que o autor e o que Deus, através de cada autor, queria dizer com isso. Em geral, já podemos dizer, nesse ponto – e, de forma abstrata, isso é reconhecido por todos – que a Bíblia não é um manual de geologia, física, astronomia, geografia ou história. Isso não significa que a Escritura não contenha várias afirmações sobre tudo isso, mas, em cada caso, temos de examinar o que o autor queria dizer, se ele realmente queria nos dar uma informação pertencente a essas ciências ou se ele incluiu e registrou essas informações com outro propósito. Se, em um manual de lógica, temos uma sentença (digamos: "Gaio é um criminoso"), não é propósito do autor comunicar um fato histórico, mas apenas tornar conhecido o conteúdo lógico da sentença. Isso acontece frequentemente também nas Escrituras. O Salmo 14 contém as palavras "não há Deus". Não é essa a opinião do autor, mas um pronunciamento citado por ele para nos comunicar os sentimentos de uma pessoa ímpia. Paulo geralmente usa argumentos *ad hominem*, mas isso não é feito para nos dar uma lição de lógica, nem para nos comprometer com sua argumentação, apenas com o assunto que ele quer provar.

Essa verdade deve ser expandida e aplicada a toda a Escritura. Os leitores devem distinguir entre verdade absoluta e relativa (ou econômica), entre erros formais e materiais, entre aquilo que os autores dizem e o que eles querem dizer, entre verdade natural, científica ou histórica e verdade literária e poética em geral, entre o modo pelo qual escrevemos a história e o modo pelo qual os antigos semitas faziam isso. Se cuidadosamente conservarmos essa distinção em mente [como se diz] e a aplicarmos a nossa crítica e a nossa exegese da Escritura, pode muito bem acontecer que muitas partes da Escritura, que até agora tinham sido vistas como história, provem não ser história em nosso sentido, nem tenha sido esse o intento do autor, portanto, nem do Espírito Santo. Materialmente, portanto, essas partes podem ser fábulas, mitos, sagas, lendas, alegorias ou represen-

tações poéticas que o autor, sob a orientação do Espírito Santo, pegou de outras fontes ou de tradições orais populares, não para nos dizer que tudo aconteceu literalmente dessa forma, mas para nos ensinar uma verdade religiosa ou moral através disso como uma ilustração. Esse é o caso, argumentam eles, provavelmente, da narrativa da criação, da história de Adão e Eva no paraíso, de muitas narrativas dos primeiros onze capítulos de Gênesis, da história dos patriarcas, *etc.* Até mesmo a autenticidade dos livros da Bíblia pode ser examinada livremente. Mesmo que o Pentateuco não tenha sido escrito por Moisés, e muitos salmos atribuídos a Davi não sejam de Davi, e a segunda parte de Isaías seja de autor diferente do que escreveu a primeira parte, isso não diminui a inspiração divina e a autoridade da Escritura. A inspiração é certa, mas a autenticidade está aberta a questão. Como um livro divino, a Bíblia está acima de toda crítica, mas um livro humano pode, como toda literatura, ser examinado por métodos e padrões histórico-críticos. Os teólogos católicos romanos estavam errados, como agora se diz, quando, algum tempo atrás, sob a influência da teoria da inspiração verbal estrita dos protestantes, voltaram-se contra seu companheiro católico romano Richard Simon [1638-1712]. Os protestantes não têm escolha senão defender a teoria da inspiração estrita, pois, se ela entrasse em colapso, tudo o mais entraria em colapso também. Mas os católicos romanos podem, de várias formas, acomodar-se à erudição contemporânea, já que, para eles, o dogma permanece firme com base na autoridade da igreja.[40]

Essa tendência de "concessionismo", como é chamada na França, lançou a doutrina católica romana da Escritura em uma séria crise, cujo curso e resultado merecem ser acompanhados com interesse. Embora muitas pessoas se oponham a ele e o contestem,[41] sua influência está se espalhando não somente entre os círculos exegéticos, mas também nos círculos de historiadores e teólogos dogmáticos, e não apenas entre os jesuítas, mas também entre os membros de outras ordens. No caso de alguns estudiosos, ele está claramente associado ao movimento do Americanismo ou Catolicismo Reformado. Em janeiro de 1902,

[40] Marie-Joseph Lagrange, artigos em *Revue biblique internationale*, 1896 e 1897 (nota do organizador: as seguintes páginas em *Revue biblique* 5 [1896] contêm itens escritos por Lagrange: 5, 78, 127, 199, 281, 381, 440, 452, 485, 618, 644); *idem*, *La méthode historique surtout à propôs de l'Ancien Testament* (Paris: Lecoffre, 1903); F. Prat, "Le nem divin est-il intensif em hébreu?" *Revue biblique internationale* 10 (1901): 497ss.; *idem*, *La Bible et l'histoire* (Paris: Librairie Bloud et Cie., 1905); A. F. Loisy, *Études bibliques* (Paris: A. Picard et Fils, 1901); A. Houtin, *La question biblique chez les catholiques de France au XIX siècle* (Paris: A. Picard, 1902); F. von Hummelauer, *Exegetisches zur Inspirationsfrage* (Freiburg im Breisgau e St. Louis, Mo.: Herder, 1904); * A. Poels, *Katholiek* (dezembro de 1898); *Rieber, *Der Moderne Kampf um die Bibel* (1905); N. Peters, *Die grundsätzliche Stellung der katholische Kirche zur Bibelforschung* (Paderborn: F. Schöningh, 1905); H. Höpfi, *Die höhere Bibelkritik*, 2ª. ed. (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1905); C. Holzhey, *Schöpfung, Bibel und Inspiration* (Mergentheim: Carl Ohlinger, 1902). Veja também as obras de Cornely, Knabenhauer, Zapetal, Engelkemper, Schell, Zanecchia, *etc.*

[41] A. J. Delattre, *Autour de la question biblique* (Liége: H. Dessain, 1904); L. Fonck, *Der Kampf um die Wahrheit der h. Schrift seit 25 Jahren* (Innsbrück: F. Rauch, 1905); *G. Pletl, *Wie stehts's mit die menschliche Autorität der heilige Schrift* (Fulda, 1905); Pesch, *De Inspiratione Sacrae Scripturae*, 511-52; *idem*, "Zur Inspirationslehre", *Stimmen aus Maria Laach* (janeiro-março de 1906); R. Peeters, "Onze heilige boeken", *De Katholiek* (março-abril de 1906); L. Billot, *De Inspiratione sacrae Scripturae* (Roma: ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1903).

Leão XIII designou uma comissão interna composta de catorze membros cujo mandato era estudar todas as questões relacionadas à Escritura. Pio X, em sua carta de 27 de março de 1906, insistiu no estudo da Escritura, exigindo que os estudiosos não se desviassem do ensino da igreja, mas que levassem a sério a erudição recente. Mas somente o futuro dirá se todo esse desenvolvimento terminará em uma decisão papal.

O SURGIMENTO DO PROTESTANTISMO CRÍTICO

[111] Os reformadores aceitaram a Escritura e seu caráter soprado por Deus e soprando Deus como ela foi entregue a eles pela igreja. Lutero, de vez em quando, de seu ponto de vista soteriológico, expressava uma opinião desfavorável sobre alguns livros da Bíblia (Ester, Esdras, Neemias, Tiago, Judas e Apocalipse) e admitia algumas discrepâncias menores, mas, por outro lado, ele sustentava a inspiração da Escritura no sentido mais estrito, estendendo-a até mesmo às próprias letras.[42] Embora as confissões luteranas não tenham dedicado um capítulo à Escritura, sua origem e autoridade divina são sempre pressupostas.[43] Os dogmáticos luteranos, Melanchthon, em seu prefácio aos seus *Loci*, Chemnitz, Gerhard, *etc.*, todos têm a mesma interpretação. Quenstedt e Calovius não foram os primeiros a usar essa linguagem, mas Gerhard já chama os autores de "amanuenses de Deus", as "mãos de Cristo", e os "notários públicos" e "estenógrafos do Espírito Santo".[44] Mais tarde, os teólogos apenas desenvolveram e aplicaram essa noção.[45] Entre os eruditos reformados, encontramos a mesma doutrina da Escritura. Zwínglio frequentemente dá prioridade à palavra interna sobre a externa, salienta discrepâncias históricas e cronológicas e, às vezes, estende a inspiração também a autores pagãos.[46] Mas Calvino considera

[42] K. G. Bretschneider, *Luther an Unsere Zeit* (Erfurt: G. A. Keysers, 1817); D. Schenkel, *Das Wesen des Protestantismus*, 3 vols. (Schaffhausen: Brodtmann, 1846-51), II, 56ss.; J. Köstlin, *The Theology of Luther*, trad. Charles e. Hay, 2 vols. (Filadélfia: Lutheran Publication Society, 1897), II, 521ss.; W. Rohnert, *Was lehrt Luther von der inspiration der Heiligen Schrift* (Leipzig: Ungleich, 1890); Fr. Pieper, "Luther's Doctrine of Inspiration", *Presbyterian and Reformed Review* 4 (abril de 1893): 249-66; Thimm, "Luther's Lehre von dem Heilige Schrift", *Neue Kirchliche Zeitschrift* (1896): 644-75; Undritz, "Die Entwicklung des Schriftprinzips bei Luther in den Anfangjahren der Reformatie", *Neue Kirchliche Zeitschrift* (1897): 521-42; J. Kunze, *Glaubensregel, Heilige Schrift, und Taufbekenntnis* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1899), 496-529; Johannes Preuss, *Die Entwicklung des Schriftprinzips bei Luther bis zur Leipziger Disputation* (Leipzig: Chr. Herm. Tauchnitz, 1901); K. Thieme, *Luthers testament wider Rom in seinen schmalkadischen Artikeln* (Leipzig: A. Deichert'sche Verlagsbuchh nachf. [George Böhme], 1900); Otto Scheel, *Luthers Stellung zur heiligen Schrift* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1902); J. C. S. Locher, *De leer van Luther over Gods woord* (Amsterdã: Scheffer, 1903).

[43] *Augsburg Confession*, prefácio 8, art. 7; *Smalcad Articles*, II, art. 2, 15; *Formula of Concord*, I, Epit. De comp. regula atque norma, 1; cf. Nösgen, "Die Lehre der Lutherschen Symbole von der heilige Schrift", *Neue Kirchliche Zeitschrift* (1895): 887-921.

[44] I. Gerhard, *Loci Theol.*, 1, c. 2, §18.

[45] Heinrich Heppe, *Dogmatik des deutschen Protestantismus im sechzehnten Jahrhundert*, 3 vols. (Gotha: F. A. Perthes, 1857), I, 207-57; K. A. Von Hase, *Hutterus redivivus: Oder Dogmatik der Evangelisch-Lutherischen Kirche* (Leipzig: Breitkopf und Härtel, 1883), § 38ss.; H. F. F. Schmid, *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche* (Erlangen: C. Heyder, 1843), c. 4; em inglês: *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, trad. e rev. H. E. Jacobs e C. E. Hay, 5ª. ed. (Filadélfia: United Lutheran Publication House, 1899); W. Rohnert, *Die Inspiration der heiligen Schrift und ihre Bestreiter* (Leipzig: Georg Böhme [E. Ungleich], 1889), 169ss.; Wilhelm Kölling, *Die Lehre von der Theopneustie* (Breslau: C. Dülfer, 1891), 212ss.

[46] Eduard Zeller, *Das theologische System Zwinglis* (Tübingen: L. F. Fues, 1853), 137ss.; C. Sigwart, *Ulrich*

a Escritura, no sentido pleno e literal, como a Palavra de Deus.[47] Embora não reconheça a carta aos Hebreus como paulina, ele a considera canônica, e admite a existência de erro em Mateus 22.9 e 23.25, mas não nos autógrafos.[48] Quase todas as confissões reformadas possuem um artigo sobre a Escritura e expressa, claramente, sua autoridade divina,[49] e todos os teólogos reformados, sem exceção, assumem a mesma posição.[50] Ocasionalmente, pode-se discernir uma frágil tentativa de desenvolver uma interpretação mais orgânica da Escritura. A inspiração nem sempre consiste em [nova] revelação, mas, quando se refere a assuntos conhecidos, consiste em assistência e direção. Os autores nem sempre foram passivos, mas às vezes eram ativos. Eles usaram seu próprio intelecto, memória, discernimento e estilo, mas sempre de tal forma que eram guiados e preservados de erro pelo Espírito Santo.[51] Também dessa forma não havia a menor tendência de diminuir a divindade e a infalibilidade da Escritura. Os escritores não foram autores, mas escribas, amanuenses, notários, as mãos e canetas de Deus. A inspiração não era negativa, mas sempre positiva, um "impulso para escrever" e "a sugestão de assuntos e palavras". Ela não apenas comunicava assuntos e palavras desconhecidos, mas também os conhecidos, pois, certamente, os escritores tinham de conhecê-los e os conheciam de modo preciso, não apenas material, mas formalmente; não apenas humana, mas divinamente.[52] A inspiração se estende a todos os assuntos cronológicos, históricos e geográficos, aliás, até às palavras, vogais e marcas diacríticas.[53] Barbarismos e solecismos não eram aceitos na Sagrada Escritura. As diferenças de estilo eram explicadas em termos da vontade do Espírito Santo, que quis escrever ora de uma forma, ora de outra.[54] Materialmente, no que diz respeito às letras, sílabas e palavras, a Escritura é "considerada a partir de uma perspectiva humana", mas formalmente, como sendo inspirada, pois é a mente, o conselho e a sabedoria de

Zwingli (Stuttgart e Hamburgo: Rudolf Besser, 1855), 45ss.

[47] J. Calvin, *Institutes*, I. VII-VIII; *Commentary*, sobre 2 Timóteo 3.16 e 2 Pedro 1.20.

[48] Cramer, "De Schrift beschouwing van Calvin [e outros autores reformados]", *De Heraut* 26 (junho de 1878), 33 (julho de 1878); H. C. G. Moore, "Calvin's Doctrine of Holy Scripture", *Presbyterian and Reformed Review* 4 (janeiro de 1893); 49-77.

[49] *Primeira Confissão Helvética*, 1-3; *Segunda Confissão Helvética*, 1, 2, 13, 18; *Confissão Gaulesa*, 5; *Confissão Belga*, 3; *Ang.*, 36; *Confissão Escocesa*, 18, *etc.*

[50] Z. Ursino, *Trac. Theol.* (1584), 1-33; J. Zanchi, *Op. Theol.*, VIII, col. 319-451; F. Junius, *Theses Theol.*, c. 2; Polanus, *Syn. Theol.*, I, 15; *Synopsis Purioris Theologiae*, disp. 2; G. Voetius, *Select. Disp.*, I, 30ss.; Cramer, "De Roomsch-Katholieke en oudprotestanse Schriftbeschouwing", *De Heraut* 26 (junho de 1878); H. Heppe, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche* (Elberfeld: R. L. Friderichs, 1861), 9ss.

[51] *Synopsis Purioris theologiae*, 3:7; A. Rivetus, *Isagoge, seu introductio generalis ad Scripturam Sacram* (1627), c. 2; J. H. Heidegger, *Corpus Theologiae*, loc. 2, §33, 34.

[52] Schmid, *Dogmatik der evangelische-luthersche Kirche*, 23, 24; em inglês: *Doctrinal Theology of the Evangelical Churches*, trad. Charles A. Hay e Henry Jacobs (Filadélfia: United Lutheran Publication House, 1899); G. Voetius, *Select. Disp.*, I, 30.

[53] J. Buxtorf, *Tractatus de punctorum origine, antiquate et auctoritate* (1648); *idem*, *Anticritica* (1653); Alsted, *Praecognitio Theol.*, 276; Polanus, *Syn. Theol.*, I, 75; G. Voetius, *Select. Disp.*, I, 34; *Consensus Helvetica*, art. 2.

[54] J. Quenstedt e Hollaz, de acordo com Rohnert, *Inspiratione*, 205, 208; G. B. Winer, *Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms*, 6ª. ed. (Leipzig: F. C. W. Vogel, 1855), 11ss.; G. Voetius, *Select. Disp.*, I, 34; Gomarus, *Opera omnia theologica*, 601.

Deus, "essa é uma perspectiva pobre para interpretá-la".[55] Em 1714, de acordo com Tholuck,[56] Nitzsche, em Gotha, escreveu uma dissertação sobre a questão de se a Sagrada Escritura era o próprio Deus.

Mas, quando a teoria da inspiração tinha chegado às suas mais extremas conclusões, assim como no caso dos judeus e dos muçulmanos, surgiu oposição de todos os lados. Nem mesmo em tempos antigos faltavam críticas à Escritura. Jeoaquim queimou o rolo de Baruque (Jr 36). Ápion resumiu todas as acusações feitas pelos gentios aos judeus com referência à circuncisão, à proibição de comer carne de porco, ao êxodo do Egito, à travessia do deserto, *etc.*[57] Gnósticos, maniqueus e seitas medievais afins separaram o Novo Testamento do Velho e atribuíram ao Velho uma divindade menor, um demiurgo. Especialmente Marcião, em suas *Antitheses*, e seus discípulos Apelles e Taciano, partindo da oposição paulina entre justiça e graça, lei e evangelho, obras e fé, carne e espírito, lançaram seus ataques aos antropomorfismos, às contradições e à imoralidade do Antigo Testamento. Eles afirmavam que um Deus que se ira, se arrepende, se vinga, é ciumento, ordena o assassinato e a mentira, desce à terra, promulga uma lei estrita, *etc.*, não pode ser o Deus verdadeiro. Eles também gostavam de salientar a grande diferença entre Cristo, o verdadeiro Messias, e o Messias que os profetas retratavam e esperavam que ele fosse. Marcião rejeitou todos os escritos do Novo Testamento, exceto os de Lucas e Paulo, e corrompeu o segundo por abreviação e interpolação.[58]

Celso astutamente continuou essa batalha e criticou fortemente os primeiros capítulos de Gênesis, os dias da criação, a edificação da torre de Babel e a destruição de Sodoma e Gomorra. Mais tarde, ele criticou os livros de Jonas, Daniel, o nascimento sobrenatural de Jesus, sua morte, sua ressurreição, os milagres, e acusou Jesus e os apóstolos, por falta de uma explicação melhor, de fraude. Porfírio começou com a crítica histórica dos livros da Bíblia. Ele se opôs à exegese alegórica do Antigo Testamento, atribuiu o Pentateuco a Esdras, considerou Daniel um produto da época de Antíoco e também sujeitou muitas narrativas dos Evangelhos a fortes críticas. Mais tarde, em seus *Speeches against Christians*, Juliano [o apóstata] renovou esses ataques contra a Escritura. Mas, com essa obra, a crítica do tempo chegou ao fim. A Escritura alcançou predominância universal e incontestada e o criticismo foi esquecido. Ele reviveu no tempo da Renascença, mas foi, por um longo tempo, mantido em cheque pela Reforma e pela Contra-Reforma. Depois ele surgiu novamente no racionalismo, no deísmo e na filosofia francesa. Primeiro, no racionalismo do século 18, ele tendeu a ser direcionado contra a Escritura. Depois, no século 19, orientado historicamente, colocou em questão a autenticidade dos escritos

[55] D. Hollaz, *Examen Theologicum Acroamaticum* (Rastock e Leipzig: Russworm, 1750), 992.

[56] A. Tholuck, *Vermischte Schriften grösstenheils apologetischen Inhalts*, 2 vols. (Hamburgo: F. Perthes, 1862), II, 86.

[57] J. G. Muller, *Des Flavius Josephus schrift gegen den Apion* (Basiléia: Barnmaier, 1877).

[58] Tertuliano, *Against Marcion;* Epiphanius, *Haeresis* 42; Irineu, *Against Heresies, passim;* Von Harnack, *History of dogma*, I, 267ss.; g. Krüger, "Marcion", *PRE*[3], XII, 266-77.

bíblicos. Porfírio substituiu Celso, Renan seguiu Voltaire, Paul de Heidelberg abriu caminho para Strauss e Baur. Mas o resultado permaneceu consistentemente o mesmo: a Escritura é considerada um livro cheio de erros e mentiras.

Como resultado desse criticismo, muitos teólogos modificaram a doutrina da inspiração. Primeiro, a inspiração ainda foi geralmente mantida como uma operação sobrenatural do Espírito Santo no processo de escrita, mas foi restrita à dimensão ético-religiosa. Com respeito aos assuntos cronológicos, históricos e afins, ela foi enfraquecida ou negada, de forma que, nesse nível, poderiam ocorrer erros maiores ou menores. A Palavra de Deus devia ser distinguida da Sagrada Escritura, como os socinianos já tinham afirmado. Os autores do Velho e do Novo Testamento reconhecidamente escreveram "sob o impulso e ditação do Espírito Santo", mas o Antigo Testamento tem valor apenas histórico. Somente a doutrina é imediatamente inspirada, no restante o erro é perfeitamente possível.[59] Os remonstrantes adotaram a mesma posição. Em sua confissão, eles reconheceram a inspiração, mas admitiram que os autores, de vez em quando, se expressavam "menos precisamente",[60] ou às vezes erravam em "aspectos circunstanciais da fé",[61] ou – mais fortemente – não precisavam nem recebiam inspiração para produzir os livros históricos.[62] Encontramos a mesma teoria sobre a inspiração em S. J. Baumgarten, J. G. Töllner, Semler, Michaelis, Reinhard, Vinke, Egeling[63] e outros.

Não obstante, essa teoria encontrou numerosas objeções. A divisão entre "aquilo que é necessário para a salvação" e "o que é incidentalmente histórico" é impossível, pois, na Escritura, doutrina e história estão completamente interligadas. A distinção não faz justiça à consciência dos autores, que certamente não limitam sua autoridade à dimensão ético-religiosa, mas a estendem a todo o conteúdo de seus escritos. Esse é um desvio da forma pela qual Jesus, os apóstolos e toda a igreja cristã usaram a Escritura. Consequentemente, essa interpretação dualista abriu caminho para outra, a concepção dinâmica de Schleiermacher.[64] Aqui, a inspiração divina é transferida do campo intelectual para o campo ético. A inspiração não é primariamente uma qualidade ou propriedade da Escritura, mas dos autores. Eles são homens santos, nascidos de novo, tiveram proximidade com Jesus, receberam sua influência, encontraram-se no círculo sagrado da revelação e, portanto, foram renovados também em seu pensamento e em seu discurso. A inspiração é uma propriedade habitual dos autores, e seus escritos participaram dela, portando, como eles mesmos, um novo e santo caráter. Essa inspiração dos autores, portanto, não é essencialmente diferente, mas apenas diferente em grau da inspiração de todos os crentes, na medida em que todos os

[59] Otto Fock, *Der Socinianismus* (Kiel: C. Schröder, 1847), 326ss.

[60] Episcopius, *Inst. Theol.*, IV, c. 4.

[61] P. van Limborch, *Theol. Christ.*, I, c. 4, §10.

[62] H. Grotius, *Votum pro pace ecclesiae;* Clericus, de acordo com Cramer, *De Geschiedenis van het Leerstuk der Inspiratie in de laatste Twee Eeuwen* (1887), 24.

[63] Cf. *e.g.*, Reinhard, *Dogmatik*, §19; Vinke, *Theol. Christ.* (1853), 53-57; *Egeling, *De Weg der Zaligheid*, 3ª. ed., II, 612.

[64] F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, §128-32.

crentes são conduzidos pelo Espírito Santo. Ela também não pode ser entendida mecanicamente contida na Escritura, como uma pintura em uma moldura, mas penetra e anima todas as partes da Escritura, assim como a alma anima todos os órgãos do corpo. Nem todas as partes da Escritura, porém, participam dessa inspiração, dessa palavra de Deus, no mesmo grau. Em vez disso, quanto mais próxima uma coisa está do centro da revelação, mais ela recebe o sopro do Espírito de Deus. A Escritura, consequentemente, é um livro simultaneamente divino e humano, que contém a mais elevada verdade, por um lado, e, por outro, é fraca, falível e imperfeita. A Escritura não é a revelação em si, mas apenas o registro da revelação, não a palavra de Deus em si, mas apenas um relato dessa palavra.

Embora a Escritura, de muitas formas, seja defeituosa, ela ainda é um instrumento que é suficiente para nos levar a um conhecimento falível da revelação. Finalmente, não é a Escritura, mas a pessoa de Cristo ou a revelação em geral que é o princípio primário da teologia. Essa teoria da inspiração admite, é claro, uma grande quantidade de modificações. A inspiração divina pode ser entendida em uma relação mais ou menos íntima com a revelação: a operação do Espírito Santo pode ser concebida mais ou menos concretamente. A possibilidade de erro pode ser concebida mais ou menos generosamente. Mas as ideias fundamentais permanecem as mesmas. A inspiração é, em primeiro lugar, uma propriedade dos autores e, secundariamente, dos escritos. Ela não é um ato momentâneo ou um dom especial do Espírito Santo, mas uma qualidade habitual. Ela funciona tão dinamicamente que a possibilidade de erro não é excluída em todas as partes.

Essa teoria substituiu quase completamente a velha doutrina da inspiração. Apenas uns poucos teólogos não a adotaram substancialmente. Até mesmo homens como Franz Delitzsch, A. Köhler, W. Velck, A. J. Baumgartner (*et al.*), que primeiramente tomaram a antiga posição, mais tarde, adotaram a escola crítica de pensamento e abandonaram a infalibilidade da Escritura. Em toda parte, em teologia científica, a inspiração e autoridade da Escritura entraram em discussão.[65]

[65] A literatura é imensa: Rothe, *Zur Dogmatik*, 121ss.; Twesten, *Vorlesungen*, I, 401ss.; Dorner, *Glaubenslehre*, I, 620ss.; em inglês: *System of Christian Doctrine*, II, 184ss.; Lange, *Dogmatik*, I, §76; A. Tholuk, "Inspiration", *PRE*[1], (no artigo inglês de Schaff-Herzog, "Inspiration", tem a co-autoria de diversos estudiosos); Hermann Cremer, "Inspiration", *PRE*[3], 183-203; *idem*, *Glaube, Schrift und heilige Geschichte* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1896); Wilhelm Volck, *Christi und der Apostel Stellung zum Alte Testament* (Leipzig: A. Deichert [Georg Böhme], 1900); J. Chr. K. von Hofmann, *Weissagung und Erfüllung im Alten und Neuen Testamente*, 2 vols. (Nördlingen: C. H. Beck, 1841), I, 25ss.; *idem*, *Der Schriftbeweis*, 2ª. ed., 2 vols. em 3 (Nördlingen: C. H. Beck, 1857-60), I, 670ss.; III, 98ss.; J. T. Beck, *Vorlesungen über christliche Glaubenslehre*, 2 vols. (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1886-87), I, 424-530; *idem*, *Einleitung in das System der christlichen Lehre*, 2ª. ed. (Stuttgart: J. F. Steinkopf, 1870), §82ss.; F. A. Kahnis, *Die Luthersche Dogmatik*, 3 vols. (Leipzig: Dörffling und Franke, 1861-68), I, 254-301; F. H. R. Frank, *System der christliche Gewissheit*, 2 vols. (Erlangen: A. Deichert, 1884), II, 57ss.; *idem*, *System der christliche Wahrheit*, 2ª. ed., 2 vols. (Erlangen: A. Deichert, 1878-80), II, 409ss.; W. F. Gess, *Die Inspiration der Helden der Bibel und der schriften der Bibel* (Basiléia: Reich, 1892); W. Volck, *Zur Lehre von der Heilige Schrift* (Dorpat: E. J. Karow, 1885); R. Grau, "Über des Grund des Glaubens", *Beweis des Glaubens* 26 (1890): 225ss.; Otto Zöckler, "Zur Inspirationsfrage", *Beweis der Glaubens* 28 (1892): 150ss.; Martin Köhler, *Die Wissenschaft der christlichen Lehre* (Erlangen: A. Deichert, 1883), 388ss.; R. B. Kübel, *Über den Unterscheid zwischen der positiven und der liberalen Richtung in der modernen Theologie*, 2ª. ed (Munique: C. H. Beck, 1893), 216ss.; F. Delitzsch, *A New*

Embora, nas últimas várias décadas, uma grande atenção e esforço tenham sido dedicados à doutrina da Escritura, ninguém alega que uma solução satisfatória tenha sido encontrada. Enquanto, por um lado, o autotestemunho da Escritura permanece intacto, por outro lado, a investigação contemporânea da Escritura traz à luz fenômenos e fatos que dificilmente podem ser conciliados com esse autotestemunho. Não se faz justiça a esse dilema quando se diz que nem os profetas e apóstolos, nem Cristo, mas apenas a tradição judaica ensinou o dogma da inspiração e da autoridade absoluta da Escritura. Também não se resolve o dilema em toda a sua perspicácia fechando-se os olhos às sérias objeções que a cuidadosa pesquisa bíblica deriva dos fatos, descobre e pode desenvolver contra o autotestemunho da Escritura. Esse dilema assume um caráter ainda mais sério porque, ao longo de todos os séculos de sua existência, e ainda hoje, em todos os países, a igreja de Cristo aceita incondicionalmente a autoridade da Escritura e vive por ela dia após dia. Além disso, fica claro, por outro lado, que as objeções à Escritura definitivamente não se referem somente a uns poucos pontos secundários, mas à própria verdade central da Escritura. Elas não são apontadas para a periferia, mas para o centro da revelação, e estão integralmente associadas com a pessoa de Cristo. Outros, consequentemente, foram muito mais além e negaram toda a inspiração como operação sobrenatural e especial do Espírito de Deus. Para muitos estudiosos, a Bíblia tornou-se

Commentary on Genesis, trad. Sophia Taylor (Edimburgo: T. & T. Clark, 1899); A. W. Dieckhoff, *Inspiration und Irrthumslosigkeit der heiligen Schrift* (Leipzig: Justus Naumann, 1891); A. Köhler, *Über Berechtigung der Kritik des Alten Testaments* (Erlangen: Deichert, 1895); Bruno Baentsch. *Die moderne Bibel Kritik und die Autorität des Gotteswortes* (Erfurt: H. Güther, 1892); Karl Haug, *Die Autorität der heilige Schrift und die Kritik* (Estrasburgo: Strabburger Drückerei und Verlagsanstalt, 1891); *Eichhorn, *Unsere Stellung zur heilige Schrift* (Stuttgart, 1905); *C. Dahle, *Der Ursprung der heilige Schrift aus d. Dän von H. Hansen* (Leipzig, 1905); August Klostermann, J. Lepsius, D. Haussleiter, K. Müller, D. Lutgert, *Die Bibelfrage in der Gegenwart: Fünf Vorträge* (Berlim: Fr. Zillesen, 1905); L. G. Pareau e H. de Groot, *Lineamenta theologiae christianae universae: Ut disquisitionis de religione una verissima et praestantissima, sive brevis conspectus dogmatices et apologetices christianae* (Groningen: C. M. van Bolhuis Hoitsema, 1848), 200ss.; H. de Groot, *De Groninger Godgeleerden* (Groningen: A. L. Scholtens, 1855), 59ss.; H. Bavinck, *De Theologie van Daniel Chantepie de la Saussaye* (Leiden: Donner, 1884); *Roozemeyer, in *Stemmen voor Waarheid en Vrede* (julho de 1891 e fevereiro de 1897); Isaäk van Dijk, *Verkeerd bijbelgebruik* (Groningen: Wolters, 1891); François E. Daubanton, *De theopneustie der Heilige Schrift* (Utrecht: Kemink & Zoon, 1892); J. J. Van Osterzee, *Christian Dogmatics*, trad. J. Watson e M. Evans, 2 vols. (Nova York: Scribner, Armstrong, 1874), §35ss.; *idem*, *Theopneustie* (Utrecht: Kemink, 1882); J. I. Doedes, *De Leer der Zaligheid* (Utrecht: Kemink & Zoon, 1868), §1-9; *idem*, *De Nederlandsche Geloofbelijdenis en de Heidelbergsche Catechismus*, 2 vols. (Utrecht: Kemink & Zoon, 1880-81), 1, 11-36; J. J. P. Valeton, *Christus en het Oude Testament* (Nijmegen: Ten Hoet, 1895); H. Zeydner, "De houding des Evangelie dienaars ten Opzichte van het Oude Testament", *Theologische Studiën* 14 (1896): 291ss.; Otto Schrieke, *Christus en de Schrift* (Utrecht: C. H. E. Breijer, 1897); A. H. de Hartog, *De historische critiek en het geloof der gemeente* (Groningen: J. B. Wolters, 1905); R. F. Horton, *Inspiration and the Bible*, 8ª. ed. (Londres: T. Fischer Unwin, 1906); Matthew Arnold, *Literature and Dogma* (Nova York: Thomas Nelson, 1873); Charles Gore, *Lux Mundi*, 13ª. ed. (Londres: Murray, 1892), 247; F. W. Farrar *et al.*, *Inspiration: A Clerical Symposium*, 2ª. ed. (Londres: J. Nisbet & Co., 1886); W. Gladden, *Who Wrote the Bible?* (Boston: Houghton, Mifflin, 1891); C. A. Briggs, *Inspiration and Inerrancy* (Londres: J. Clarke, 1891); W. Sanday, *Inspiration: Eight Lectures on the Early History and Origin of the Doctrine of Biblical Inspiration*, 4ª. ed. (Londres; Nova York: Longmans, Green & Co., 1901); J. Clifford, *The Inspiration and Authority of the Bible*, 2ª. ed. (Londres: James Clarke & Co., 1895); Marcus Dods, *The Bible, Its Origin and Nature* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1905); A. Sabatier, *Les religions d'authorité et la religion de l'espirit* (Paris: Librairie Fischbacher, 1904); em inglês: *Religions of Authority and the Religion of the Spirit*, trad. L. S. Houghton (Nova York: McClure, Phillips, 1904); *A. J. Baumgartner, *Traditionalisme et Critique Biblique* (Genebra, 1905); *A. Berthoud, *La parole de Dieu* (Lausanne, 1906).

uma coleção acidental de documentos humanos, embora tenham sido escritos por homens de um profundo temperamento religioso e tenham se originado entre um povo que pode ser chamado de povo religioso *par excellence.* Só se pode falar em revelação e inspiração em um sentido metafórico. Na melhor das hipóteses, pode-se observar uma condução especial da providência geral de Deus no surgimento e na coleção desses documentos. A inspiração difere apenas em grau do entusiasmo religioso que toda pessoa devota possui.[66]

À esquerda desses estão os radicais, que deram fim completamente à Escritura, abandonaram todos os sentimentos de reverência a ela e frequentemente a reduzem ao deboche e ao desprezo. Nos primeiros séculos, Celso e Luciano foram os intérpretes dessa atitude. Perto do fim dos tempos medievais, a blasfêmia dos "três impostores" encontrou aceitação. No século 18, essa aversão ao Cristianismo foi expressa por Voltaire, que, de 1760 em diante, não teve outro nome para o Cristianismo (que coincidia, para ele, com a Igreja Católica Romana), a não ser "a desgraça" ("l'infame") e, de 1764 em diante, geralmente assinava suas cartas com a frase: "Esmague a besta!" ("ecrasez l'infâme"). No século 19, essa apostasia e hostilidade a Cristo e sua palavra ainda estavam aumentando gradualmente. Strauss expressou o pensamento de muitos quando, à questão de se ainda somos cristãos, deu uma resposta negativa e quis substituir o Cristianismo pela religião da humanidade e da moralidade, para a qual *Nathan, o Sábio* [poema dramático], de Lessing, constituiu "o livro sagrado básico".

Não obstante, para a maioria das pessoas, isso foi longe demais. Ninguém há que, às vezes, não tenha uma profunda impressão da majestade da Sagrada Escritura. Até mesmo Ernst Haeckel reconheceu que [para ele] a Bíblia era uma mistura de alguns dos piores, mas também de alguns dos melhores componentes. Os teólogos modernos, apesar de todo o seu criticismo, continuam reconhecendo o valor religioso da Sagrada Escritura, e não apenas a consideram a fonte de conhecimento de Israel e da Igreja primitiva, mas continuam a defendê-la como meio para a edificação da vida ético-religiosa.[67] Entre os proponentes de uma interpretação mais moderada da inspiração, há muitas pessoas que, embora atestem sua conformação com o criticismo moderno, se esforçam seriamente por fazer com que a Escritura seja para a igreja aquilo que ela foi por séculos: a palavra completamente confiável de Deus.

Além disso, Ritschl e sua escola contribuíram para uma maior apreciação da Escritura e, em oposição à "teologia da consciência", novamente enfatizou po-

[66] B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, c. 12; J. Wegschneider, *Institutiones Theologiae Christianae dogmatical* (Halle: Gebauer, 1819); Strauss, *Die christliche Glaubenslehre*, 2 vols. (Tübingen: C. F. Osiander, 1840-41), I, 136ss.; Alexander Schweizer, *Die Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche* (Zurique: Orel Fussli [1847]), I, 43ss.; A. E. Biedermann, *Christiliche Dogmatik* (Zurique: Orel Füssli, 1869); §179-208; O. Pfleiderer, *Grundriss de christlichen Glaubens- und Sittenlehre* (Berlim: G. Reimer, 1888), §39ss.; R. A. Lipsius, *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik* (Braunschweig: C. A. Schwetschke, 1893); J. H. Scholten, *De Leer der Hervormde Kerk*, 2ª. ed., 2 vols. (Leiden: P. Engels, 1850-51), I, 78ss.; S. Hoekstra, *Bronnen en Grondslagen van het Godsdienstelijke Geloof* (Amsterdã: P. N. van Kampen, 1864), 188ss.

[67] S. Hoekstra, *Bronnen em Grondslagen*, 323ss.; Bruining, "De Moderne Richting en de Dogmatiek", *Theologische Tijdschrift* 28 (novembro de 1894): 578ss.

derosamente a revelação objetiva de Deus em Cristo.[68] Isso aparece claramente, em especial, na obra de Julius Kaftan. Rejeitando os métodos experiencial, especulativo e da história das religiões, ele insistiu que a dogmática novamente se tornasse dogmática e começasse a falar "dogmaticamente". Ele afirma sem rodeios que a autoridade é indispensável para a dogmática e algo totalmente natural: o "princípio de autoridade é o princípio fundamental da dogmática". Entretanto, a dogmática só pode falar nesses tons absolutos e crer nesse princípio de autoridade se ela partir da crença em uma revelação divina e derivar dela sua autoridade. No entanto, a autoridade é inseparável da revelação: "...o tom absoluto anda de mãos dadas com o divino princípio de autoridade e vice-versa". De acordo com a fé cristã, a revelação não deve ser encontrada, antes de tudo, nos seres humanos, mas fora deles, na história. Portanto, a revelação histórica externa é a fonte cognitiva da fé cristã e, consequentemente, o princípio de autoridade, o natural e necessário princípio fundamental da dogmática.[69]

Ora, o próprio Kaftan, de muitas formas, enfraquece essa posição, que ele assume tão resolutamente. Ele reduz unilateralmente a revelação à manifestação, interpretando a Escritura somente como um relato de revelação e negando a inspiração, especialmente deixando-se ser guiado, em seu uso da Escritura, pelas duas ideias práticas de "reino de Deus" e de "reconciliação", que ele havia estabelecido antecipadamente como o conteúdo essencial da religião cristã. Portanto, ele rejeita tudo, até mesmo na Escritura, que não concorde com essas duas ideias.[70] Na realidade, no caso de Kaftan, sua dogmática ainda acaba ficando sob a influência de uma interpretação voluntarista neokantiana *a priori* do Cristianismo. Ele está completamente correto, contudo, ao afirmar que a autoridade da revelação é o fundamento indispensável da dogmática e que a Escritura e a confissão são *as* autoridades que decidem o que é cristão e reformado. Assim como a autoridade é a condição para toda cultura,[71] assim também, na vida moral e religiosa da humanidade, ela é um fator essencial e só consegue plenamente o seu direito na livre e incondicional submissão à autoridade suprema, divina.[72] Não é de estranhar, portanto, que o caráter soprado por Deus e a autoridade da Escritura não apenas permaneçam firmes na consciência da igreja, mas até muito recentemente ainda tenham vários defensores também entre os teólogos científicos.[73]

[68] A. Ritschl, *Rechtfertigung und Versohnung*, 4ª. ed., 3 vols. (Bonn: A. Marcus, 1895-1903), II, 9ss.; W. Herrmann, *Die Bedeutung der inspirationslehre für die evangelischen Kirche* (Halle: Niemeyer, 1882); J. Kaftan, *Wesen der christelichen Religion* (Basiléia: Bahnmaier's Verlag, 1881), 307ss.; C. I. Nitzsch, *System of Christian Doctrine* (Edimburgo: T. & T. Clark), 212-52; E. Haupt, *Die Bedeutung der Heiligen Schrift für den evangelischen Christen* (Bielefeld e Leipzig: Velhagen & Klassing, 1891).

[69] J. Kaftan, *Zur Dogmatik* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1904), 21ss., 109ss.

[70] J. Kaftan, *Dogmatik* (Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, 1897), §1-5; *idem*, *Zur Dogmatik*, 47ss., 117ss.

[71] Ludwig Stein, *Die soziale Frage im Lichte der Philosophie*, 2ª. ed. (Stuttgart: F. Enke, 1903), 535.

[72] Kaftan, *Zur Dogmatik*, III, cf. L. Ihmels, *Die Bedeutung des Autoritätsglaubens* (Leipzig: Deichert, 1902), 13ss.

[73] I. de Costa, *Over de goddelijke Ingeving der Heilige Schrift*, preparado para publicação pelo Rev. Eglestein (Roterdã: Bredée, 1884); Kuyper, *De Schrift het Woord Gods* (Tiel: H. C. A. Campagne, 1870); *idem*, *De Hedendaagsche Schriftkritiek* (Amsterdã: J. H. Kruyt, 1881); *idem*, *Encyclopaedie*, II, 492ss.; J. J. van Toorenenbergen, *Bijdragen tot de verklaring, toetsing, en ontwikkeling van de leer der Hervormde Kerk* (Utrecht: Kemink, 1865), 9ss.; L. Gaussen, *Theopneustie, ou pleine inspiration de Saintes Écritures* (Paris: L. R. Delay, 1840); *idem*, *Le canon des Saintes Écritures au double point de vue de la science et de la foi* (Lausanne: George Bridel, 1860); J. H.

O DESAFIO À DOUTRINA DA INSPIRAÇÃO

[112] A Sagrada Escritura em nenhum lugar oferece um dogma claramente formulado sobre a inspiração, mas nos confronta com o testemunho de seu caráter soprado por Deus e, além, disso, nos fornece todos os componentes necessários para a construção do dogma. Ela contém e ensina o caráter soprado por Deus da Escritura no mesmo sentido e da mesma forma – assim como, firme e claramente, mas também pouco formulada em conceitos abstratos – que ensina o dogma da Trindade, da encarnação, da expiação vicária, *etc.* Isso tem sido repetidamente negado. Toda escola de pensamento sectária e herética inicialmente começa recorrendo à Escritura contra a confissão e, assim, crê que seu desvio da doutrina da igreja é exigido pela Escritura. Mas, na maioria dos casos, uma investigação mais detalhada conduz ao reconhecimento de que a confissão da igreja tem o testemunho da Escritura a seu favor. Os modernistas, hoje, geralmente admitem que Jesus e os apóstolos aceitavam o Antigo Testamento como a Palavra de Deus.[74] Outros, como Rothe,[75] embora admitam isso com respeito aos apóstolos, crêem que a dogmática da igreja não pode apelar a Jesus para sua doutrina da inspiração. Mas os pronunciamentos positivos de Jesus sobre o Antigo Testamento (Mt 5.18; Lc 16.17; Jo 10.35) e suas citações e seu uso repetido da Escritura do Antigo Testamento não deixam dúvida de que, para ele, assim como para os apóstolos, Moisés e os profetas eram os portadores da autoridade divina. O contraste que Rothe constrói entre o ensino de Jesus e o dos apóstolos não eleva, mas, de fato, corrói a autoridade do próprio Jesus. Nada sabemos sobre Jesus que não nos tenha sido dito pelos apóstolos. Portanto, aqueles que duvidam dos apóstolos e os retratam como testemunhas não confiáveis da verdade se privam de descobrir o que o próprio Jesus nos ensinou

Merle d'Aubigné, *L'autorité des Écritures inspirées de Dieu* (Toulouse: Librairie protestante, 1850); A. de Gasparin, *Les écoles du doute et l'école de la Foi* (Genebra: E. Beroud, 1853); F. A. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre*, 6 vols. (Gütersloh: Bertelsmann, 1902), I, 125ss.; F. C. Vilmar, *Dogmatik*, 2 vols. (Gütersloh: Bertelsmann, 1874), I, 91ss.; W. Rohnert, *Die Inspiration der heiligen Schrift und ihre Bestreiter* (Leipzig: Geog Böhme [E. Ungleich], 1889); Wilhelm Kölling, *die Lehre von der Theopneustie* (Breslau: C. Dülfer, 1891); *E. Haack, *Die Autorität der Heilige Schrift, ihe wesen und ihre Begrundung* (Schwerin, 1899); W. Walther, *Das Erbe der Reformation im Kampfe der Gegenwart*, 4 vols: vol. 1, *Der Glaube an das Wort Gottes* (Leipzig: A. Deichert, 1903-17); J. H. Ziese, *Die Inspiration der Heilige Schrift* (Schleswig: I. Johannsens, 1894); K. F. Nösgen, *Die aussagen des Neuen Testaments über den Pentateuch* (Berlim: 1898). F. Bettex, *Die Bibel Gottes wort* (Stuttgart: Steinkopf, 1903); E. Henderson, *Divine Inspiration* (Londres: Jackson and Walford, 1836); Robert Haldane, *The Verbal Inspiration of the Old and New Testaments* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1830); Th. H. Horne, *An Introduction to the Critical Study and Knowledge of the Holy Scriptures*, 2ª. ed., 4 vols. (Londres: impresso por T. Cadell, 1821), vol I; Eleazer Lord, *The Plenary Inspiration of the Holy Scriptures* (Nova York: A. D. F. Randolph, 1858); W. Lee, *The Inspiration of the Holy Scripture, Its Nature and Proof*, 3ª. ed. (Dublin: Hodges, Smith and Co., 1864); Charles Hodge, *Systematic Theology*, 3 vols. (Nova York: Charles Scribner's Sons, 1888), I, 151; W. T. Shedd, *Dogmatic Theology*, I, 61; B. B. Warfield, "The Real Problem of Inspiration", *Presbyterian and Reformed Review* 4 (abril de 1893): 177-221; *idem*, "God-Inspired Scripture", *Presbyterian and Reformed Review* 11 (Janeiro de 1900): 89-130; *idem*, "The Oracles of God", *Presbyterian and Reformed Review* 11(abril de 1900): 217-60; John Urquhart, *The Inspiration and Accuracy of the Holy Scriptures* (Londres: Marshall Brothers, 1895); W. E. Gladstone, *The Impregnable Rock of Holy Scripture*, 2ª. ed. (Londres: Isbister, 1892).

[74] Lipsius, *Dogmatik*, §185; Strauss, *Dogmatik*, I, 79; Otto Pfleiderer, *Der Paulinismus*, 2ª. ed. (Leipzig: O. R. Reisland, 1890), 87ss.

[75] R. Rothe, *Zur Dogmatik*, 178ss.

e, imediatamente, também contradizem o próprio Jesus. Pois ele designou seus apóstolos como testemunhas totalmente confiáveis e disse que, pelo seu Espírito, os guiaria a toda verdade. Realmente isso também inclui a verdade sobre a Sagrada Escritura. No caso desse dogma, assim como no caso de todas as outras doutrinas, o *slogan* "de volta a Cristo" é enganoso e falso se estiver contraposto ao testemunho dos apóstolos.

Também há outro contraste muito comum, que é criado por aqueles que querem ser libertos do testemunho da Escritura a respeito de si mesma. A Escritura, dizem eles, pode ensinar a inspiração aqui e ali, mas realmente, para fazer justiça e entender plenamente o ensino da Escritura sobre si mesma, também se devem consultar os dados que ela nos revela quando investigamos sua gênese e sua história, seu conteúdo e sua forma. Somente essa doutrina da inspiração, consequentemente, é verdadeira, boa e consistente com os fenômenos da Escritura e deduzida deles. A esse respeito, as pessoas não raro fazem parecer que partidos opostos forçam sua própria opinião sobre a Escritura e a comprimem na camisa de força do escolasticismo. Essas pessoas usam o argumento de que, contra todas essas teorias e sistemas, eles, acima de tudo, querem deixar a Escritura falar por si mesma e dar testemunho de si mesma. A ortodoxia, dizem eles, acima de tudo, carece de respeito pela Escritura. Ela faz violência ao texto, aos fatos da Escritura.[76]

Essa ideia, quando inicialmente apresentada, parece atrativa e aceitável, mas, sob uma reflexão mais pormenorizada, prova-se insustentável. Em primeiro lugar, é incorreto dizer que o ensino sobre a inspiração, como sustentado pela igreja cristã, forma um contraste com aquilo que a Escritura diz sobre si mesma. A inspiração é um fato ensinado pela própria Sagrada Escritura. Jesus e os apóstolos nos deram seu testemunho sobre a Escritura. A Escritura contém ensino também sobre si mesma. À parte de todo o desenvolvimento dogmático ou escolástico sobre esse ensino, a questão é simplesmente se a Escritura merece ou não confiança com relação ao seu autotestemunho. Pode haver discordância sobre se a Escritura ensina essa inspiração divina, mas, se ensina, então ela deve ser crida também a esse respeito, assim como são cridos os seus pronunciamentos sobre Deus, Cristo, salvação, *etc.* Os assim chamados fenômenos da Escritura não podem desfazer esse autotestemunho da Escritura e não podem ser invocados contra ela como um partido na discussão. Pois aqueles que fazem com que sua doutrina da Escritura seja dependente de pesquisa histórica em sua origem e estrutura já começaram rejeitando o autotestemunho da Escritura e, portanto, não crêem mais na Escritura. Eles acreditam que é melhor elaborar a doutrina da Escritura sobre o fundamento de sua própria pesquisa do que extraí-lo, com fé, da própria Escritura. Dessa forma, eles colocam seus próprios pensamentos em lugar da Escritura ou elevam-nos acima dela.

Além disso, o testemunho da Escritura é claro e é até mesmo reconhecido como tal por seus oponentes, mas a interpretação sobre os fenômenos da Escritura surge a partir de uma prolongada pesquisa histórico-crítica e muda

[76] G. Wildeboer, *De Letterkunde des Ouden Verbonds* (Groningen: Wolters, 1893), V.

de variadas formas para chegar à doutrina da Escritura sobre diferentes posições críticas. Os teólogos que querem chegar à doutrina da Escritura baseados nessas investigações, de fato, opõem seu entendimento científico ao ensino da Escritura sobre si mesma. Mas, por esse método, não se chega realmente a uma doutrina da Escritura. O estudo histórico-crítico pode produzir uma clara compreensão sobre a origem, a história e a estrutura da Escritura, mas nunca conduzirá a uma doutrina, a um dogma, da Sagrada Escritura. Isso, pela natureza do caso, só pode ser elaborado com base no testemunho que ela dá de si mesma. Ninguém sonharia em chamar uma história da origem e dos componentes da *Iliada* de doutrina. Portanto, não é apenas uma teoria da inspiração que [fica de pé ou] cai com esse método, mas a própria inspiração, como um fato e testemunho da Escritura. A inspiração, nesse caso – mesmo que a palavra ainda seja conservada – torna-se não mais que um breve resumo daquilo que a Bíblia *é*,[77] ou melhor, daquilo que eles *pensam* que a Bíblia é, e pode ser diametralmente oposto àquilo que a própria Bíblia diz que é, afirma ser, e apresenta como tal. O método usado, nesse caso, é, no fundo, nenhum outro senão aquele pelo qual as doutrinas da criação, da humanidade, do pecado, *etc.*, são elaboradas, não a partir do testemunho da Escritura a respeito dessas coisas, mas sobre o estudo independente de uma pessoa sobre esses fatos. Em ambos os casos, esse é um método de corrigir a doutrina da Escritura à luz da própria investigação científica de uma pessoa, fazendo com que o testemunho da Escritura seja dependente do julgamento humano. Esses fatos e fenômenos da Escritura, os resultados da investigação científica, podem servir para explicar e iluminar a doutrina da Escritura a respeito de si mesma, mas nunca podem desfazer o fato da inspiração do qual ela dá testemunho. Portanto, enquanto, por um lado, há aqueles que afirmam que somente a inspiração que concorda com os fenômenos da Escritura é aceitável, por outro lado, o princípio é que os fenômenos da Escritura são não como os críticos os vêem, mas como eles realmente são, consistentes com seu autotestemunho.

Via de regra, o termo "Inspiração divina" serve como um sumário daquilo que a Escritura ensina sobre si mesma. A palavra θεόπνευστος, que, na Escritura, ocorre somente em 2 Timóteo 3.16, pode ser entendida tanto de forma ativa quanto de forma passiva, e pode significar tanto "Deus soprando" quanto "soprado por Deus". Mas o segundo significado (contra o léxico do Novo Testamento de Cremer), sem dúvida, merece preferência, pois (1) os objetivos verbais compostos com θεός, mais frequentemente – embora nem sempre – têm um significado passivo, como no caso de θεόγνωστος, θεόδοτος, θεοδίδακτος, θεοκίνητος, θεοπεμπτος, *etc.* (2) o significado passivo é apoiado por 2 Pedro 1.21, onde se diz que homens santos falaram "movidos pelo Espírito Santo" (φερόμενοι); (3) onde a palavra ocorre fora do Novo Testamento, ela sempre tem um significado passivo; e (4) ela é unanimemente entendida nesse sentido

[77] Veja, por exemplo, Horton, *Inspiration and the Bible*, 10.

por todos os pais da igreja e autores, gregos e latinos.[78] Na vulgata, ela é adequadamente traduzida como "divinitus inspirata".

Originalmente, a palavra "inspiração" tinha um significado muito amplo. Gregos e romanos atribuíam a todas as pessoas que realizavam algo grandioso e bom uma insuflação ou instinto divino. "Ninguém jamais se tornou um grande homem sem a inspiração divina" [Cícero]. "Deus está dentro de nós; nos aquecemos quando ele nos excita" [Ovídio]. Ora, a inspiração de artistas, poetas, videntes e outros pode, de fato, servir para iluminar a inspiração da qual fala a Sagrada Escritura. Quase todos os grandes homens afirmaram que suas mais bonitas ideias surgiram em sua mente de forma repentina e involuntária, e eles foram surpreendidos por elas. Tal testemunho pode ser adequado aqui. Goethe certa vez escreveu a Ekkermann: "toda produtividade do tipo mais elevado, toda percepção significativa, descoberta, grande ideia que produz fruto e tem conseqüências é elevada acima de todo poder terreno e não fica sob controle. Os seres humanos precisam considerar essas coisas como dons inesperados do alto, como puro produto de Deus, que eles devem receber e honrar com grata alegria. Nesses casos, os seres humanos devem ser vistos como vassalos achados dignos de receber uma influência divina".[79] Carlyle, por essa razão, aponta os heróis e gênios como o centro da história da humanidade. Esses gênios, cada um em sua própria área, por sua vez, inspiraram as massas. Lutero, Bacon, Napoleão, Hegel e outros transformaram o pensamento de milhões de pessoas e mudaram a mente humana. Esse fato nos ensina que a ação e o impacto da mente sobre outra pessoa é uma possibilidade. Seu modo varia quando uma pessoa fala com outra, assim como quando um orador eletrifica uma multidão por sua mensagem ou um hipnotizador transfere suas ideias para a pessoa hipnotizada, mas há sempre um processo de sugestão de pensamentos: a inspiração em um sentido amplo.

Ora, a Escritura nos ensina que o mundo não é independente, não existe e vive por si mesmo, mas que o Espírito de Deus é imanente em tudo o que foi criado. A imanência de Deus é a base de toda inspiração, inclusive a inspiração divina (Sl 104.30; 139.7; Jó 33.4). A existência e a vida são conferidas a cada criatura de momento a momento pela inspiração do Espírito. Mais particularmente, esse Espírito do Senhor é o princípio de toda inteligência e sabedoria (Jó 32.8; Is 11.2); todo conhecimento e habilidade, todo talento e gênio, procedem dele. Na igreja, ele é o Espírito de renascimento e renovação (Sl 51.13; Ez 36.26, 27; Jo 3.3), o distribuidor de dons (1 Co 12.4-6). Nos profetas, ele é o Espírito de predição (Nm 11.25; 24.2, 3; Is 11.4; 42.1; Mq 3.8; *etc.*). Assim também, na composição da Escritura, ele é o Espírito de inspiração. Essa última atividade do Espírito Santo, portanto, não é um evento isolado, ela está ligada

[78] Cf. a argumentação do Prof. B. B. Warfield, "God-Inspired Scripture", *Presbyterian and Reformed Review* 11 (Janeiro de 1900): 89-130.

[79] Outros testemunhos semelhantes, de Schopenhauer, Grillparzer, Jean Paul Haydn, podem ser encontrados em *Wynaend's Francken, *Psychologische Omtrekken* (Amsterdã, 1900); cf. H. Bavinck, *Bilderdijk als Denker en Dichter* (Kampen: Kok, 1906), 159.

a toda a sua atividade imanente no mundo e na igreja. Ela é a coroa e o zênite de tudo isso. A inspiração dos autores para escreverem os livros da Bíblia está baseada em todas essas outras atividades do Espírito. Ela pressupõe uma obra do *Pai*, pela qual os órgãos de revelação foram preparados – muito antes, desde seu nascimento, aliás, desde antes de seu nascimento, na origem de suas famílias, por seu desenvolvimento, formação, educação, *etc.* – para a tarefa para a qual, mais tarde, eles seriam chamados com uma vocação especial (Êx 3-4; Jr 1.5; At 7.22; Gl 1.15; *etc.*). Portanto, não podemos, como fazem os modernistas, igualar sua inspiração com a inspiração heróica, poética ou religiosa. Ela não é uma obra da providência geral de Deus, nem um efeito do Espírito de Deus na mesma medida e modo que ocorre na vida de heróis e artistas, embora seja verdade que esse impacto interno do Espírito de Deus seja frequentemente admitido na vida dos profetas e autores bíblicos. O Espírito, na criação, precede e prepara o caminho para o Espírito na recriação. Além disso, a verdadeira inspiração [da Escritura] também pressupõe uma obra anterior do *Filho*. O dom da inspiração divina é concedido somente dentro do círculo da revelação. A teofania, a profecia e o milagre precedem a inspiração real. A revelação e a inspiração são distintas: a primeira é uma obra do Filho, do Logos, a segunda é uma obra do Espírito Santo. Há, portanto, verdade na ideia de Schleiermacher de que os autores sagrados estavam sujeitos à influência do círculo sagrado no qual viviam. A revelação e a inspiração precisam ser distinguidas.

Se esses autores podiam saber ou descobrir as coisas que tinham de escrever a partir daquilo que tinham visto ou a partir de sua investigação e consulta pessoal de fontes, eles não teriam necessidade de receber uma revelação desses assuntos. O próprio Jesus diz que seus apóstolos, cujo chamado foi para agir como suas testemunhas, seriam lembrados pelo Espírito Santo daquilo que eles mesmos tinham visto e ouvido (Jo 14.26). Ele claramente distingue essa atividade do Espírito da atividade pela qual ele revelaria todas as coisas que, embora estivessem incluídas no aparecimento de Cristo (por isso o Espírito Santo as receberia), os discípulos não poderiam conhecer antes da ressurreição e ascensão de Cristo (Jo 16.12-14). Mas, embora exista uma clara distinção entre revelação e inspiração, essa distinção não pode ser mal interpretada para separar a inspiração completamente da revelação, para colocá-la fora da esfera da revelação e, dessa forma, de fato, negá-la totalmente.

Pois, em primeiro lugar, enquanto a revelação geralmente precede a inspiração, isso nem sempre acontece. Quando o Espírito Santo também teve a tarefa de tornar conhecidas as coisas por vir, ele podia unir a essa revelação a inspiração. Os apóstolos, então, recebiam os pensamentos do Espírito Santo para que os registrassem, e a inspiração era, ao mesmo tempo, revelação. Segundo, também em assuntos que os apóstolos poderiam conhecer por tê-los visto e a partir de sua própria investigação, foi necessária uma operação especial do Espírito Santo, do tipo que Jesus descreve como um processo de aprendizado e recordação daquilo que ele havia dito (Jo 14.26). Terceiro, precisamos lem-

brar que, embora os profetas e apóstolos pudessem conhecer grande parte da revelação porque a tinham testemunhado, toda revelação só se torna conhecida a nós a partir e por meio de seu testemunho escrito. Portanto, para a igreja de todas as épocas, a Escritura é *a* revelação, *i.e.*, o único instrumento pelo qual a revelação de Deus em Cristo pode ser conhecida. Consequentemente, na revelação, a inspiração está concluída, assume sua forma permanente e alcança seu ponto final. Por um lado, é verdade que "inspiração não é revelação". Por outro, é igualmente verdade que "todos os assuntos inspirados são assuntos revelados".[80] Finalmente, usualmente, a inspiração – mas nem sempre – também pressupõe uma obra do Espírito na regeneração, na fé e no arrependimento. Portanto, também essa ideia de teologia "ética" contém elementos de verdade.[81] Apesar disso, a inspiração não é idêntica à regeneração. A regeneração abrange toda a pessoa, enquanto a inspiração é uma operação na mente consciente. A primeira santifica e renova a pessoa, a segunda ilumina e instrui a pessoa. A primeira não inclui automaticamente a inspiração, e a inspiração é possível sem a regeneração (Nm 23.5; Jo 11.51; *cf.* Nm 22.28; 1 Sm 19.24; Hb 6.4). A regeneração é uma forma permanente de ser, a inspiração é um ato passageiro. A inspiração, consequentemente, está intimamente relacionada com todas as atividades de Deus anteriormente mencionadas. Ela pode ou não ser isolada delas. Ela é incorporada em todas essas influências de Deus no mundo criado. Mas aqui, também, temos de nos opor à teoria evolucionária de que o mais elevado só pode proceder do mais baixo por um desenvolvimento imanente. As operações do Espírito de Deus na natureza, na humanidade, na igreja, nos profetas e nos autores bíblicos, embora sejam relacionadas e análogas, não são idênticas. Há harmonia, mas não há uniformidade aqui.

DIFERENTES INTERPRETAÇÕES DA INSPIRAÇÃO

[113] Em que, então, consiste a inspiração? A Escritura lança luz sobre essa questão quando afirma repetidamente que o Senhor fala por meio dos profetas ou por meio da boca dos profetas. Lemos na Escritura "o que fora dito pelo Senhor por intermédio do profeta" (*cf.* Mt 1.22). A preposição ὑπό é usada para Deus. Ele é quem está falando, ele é que é o verdadeiro sujeito. Os profetas, porém – falando ou escrevendo – são instrumentos de Deus. Em referência a eles é usada com genitivo a preposição διά, nunca ὑπό (Mt 1.22; 2.15, 17, 23; 3.3; 4.14; *etc.* Lc 1.70; At 1.16; 3.18; 4.25; 28.25). Deus, ou o Espírito Santo, é o verdadeiro falante, o informante, o autor primário, e os escritores são os instrumentos pelos quais Deus fala, os autores secundários, os escribas. Mais luz é lançada por 2 Pedro 1.19-21, onde a origem da profecia não é encontrada

[80] C. Pesch, *De Inspiratione Sacrae Scripturae*, 414.

[81] Nota do organizador: Bavinck está se referindo a uma distinta escola teológica reformada holandesa do século 19, para a qual o Cristo vivo foi claramente distinguido da doutrina e da verdade proposicional (veja H. Bavinck, *De Theologie van Daniel Chantepie de la Saussaye* [Leiden: Donner, 1885]). A palavra "ética", uma tradução literal do holandês "ethische", é enganosa. O coração dessa teologia não era um Cristianismo *moral*, mas *existencial*, uma fé viva.

na vontade da humanidade, mas no impulso do Espírito de Deus. Ser movido (φέρεσθαι, cf. At 27.15, 17, onde o barco é movido pelo vento) é essencialmente distinto de ser levado (ἄγεσθαι, usado para os filhos de Deus, Rm 8.14). Os profetas foram movidos, impelidos pelo Espírito Santo, e assim falavam. Da mesma forma, a pregação dos apóstolos é chamada de falar "no Espírito Santo" (cf. Mt 10.20; Jo 14.26; 15.26; 16.7; 1 Co 2.10-13, 16; 7.40; 2 Co 2.17; 5.20; 13.3). Profetas e apóstolos, portanto, são pessoas "movidas por Deus": é Deus quem fala através deles. A interpretação correta da inspiração, aparentemente, depende, portanto, de se colocar o autor primário e o secundário em correta relação um com o outro. O panteísmo e o deísmo não podem descrever essa relação corretamente e não fazem justiça nem (no caso do panteísmo) à atividade dos seres humanos nem (no caso do deísmo) à atividade de Deus. Somente o teísmo da Escritura nos preserva do erro, tanto à esquerda quanto à direita.

A atividade de Deus na inspiração não é retratada corretamente quando é descrita como "aprovação subseqüente", como "mera preservação do erro" ou mesmo como "dinâmica", como a inspiração de pessoas. É verdade que Lessius e Bonfrere não afirmaram que, de fato, um dado livro da Escritura foi elevado à categoria de um livro inspirado e canônico por uma declaração divina subseqüente de que não havia nada falso nele. Entretanto, eles conservam essa ideia como possibilidade, recorrendo, para manter essa posição, às citações de autores profanos na Escritura (At 17.28; Tt 1.12) e que, consequentemente, alcançaram autoridade canônica. Esse uso das citações não prova sua posição porque os dois casos não são o mesmo. Nas referências bíblicas citadas, dois autores profanos são citados por Paulo, confrontando-nos, portanto, com o fato de uma *aprovação subseqüente da parte de Deus.* Mas, nos casos mencionados por Lessius e Bonfrere, essa aprovação posterior está ausente, a menos que se queira encontrá-la na formação do cânon por parte da igreja. A igreja, porém, não fez com que o cânon ou mesmo um só livro fosse inspirado, mas apenas reconheceu e confessou aquilo que, há muito tempo, tinha sido estabelecido e tinha autoridade como um escrito canônico na igreja. Se a igreja tivesse elevado à categoria de livro inspirado qualquer escrito que, de fato, não fosse inspirado, ela seria culpada de fraude. Portanto, é impossível até mesmo que o próprio Deus, por uma simples declaração em uma data posterior, coloque um documento que tenha sido escrito sem a condução especial do Espírito Santo em um grupo de escritos que tenha se originado nessa condução. O concílio Vaticano [I], sessão 3, capítulo 2, portanto, corretamente rejeitou os sentimentos de Lessius e declarou que a igreja não considera os livros da Bíblia santos e canônicos "porque foram compostos apenas pelo esforço humano e mais tarde foram aprovados pela sua [da igreja] autoridade". Ao mesmo tempo e pelas mesmas razões, o concílio também rejeitou os sentimentos de Chrismann, Jahn e outros, de acordo com os quais a inspiração consiste apenas na "preservação do erro". Aqui também "aquilo que foi falado por Deus" (ῥηθὲν ὑπὸ θεοῦ) não é apropriadamente entendido. A igreja cristã, tanto a católica quanto a protestante, não

considera os livros da Bíblia santos e canônicos "porque contêm revelação sem erro, mas porque, escritos sob a inspiração do Espírito Santo, têm Deus como seu autor, e porque foram entregues como tais à igreja".

Também contrária a essa confissão, que está, sem dúvida, arraigada na Escritura, está a interpretação segundo a qual ela consiste apenas em despertar afeições religiosas no coração dos profetas e dos apóstolos, afeições que foram expressas em seus escritos. Essa posição não somente confunde inspiração com regeneração e coloca a Escritura no mesmo nível da literatura devocional, mas também nega, em princípio, que Deus se revelou aos seres humanos por palavras, pensamentos e obras. Toda a revelação na Escritura é uma prova contínua, porém, de que Deus não somente fala aos seres humanos metaforicamente, pela natureza e pela história, fatos e eventos, mas também repetidamente vem a eles para comunicar-lhes seus pensamentos em palavras humanas e em linguagem humana. A inspiração divina é, acima de tudo, Deus falando a nós pela boca dos profetas e dos apóstolos, de forma que sua palavra é a palavra de Deus. O que foi escrito é "o que foi dito pelo Senhor". O Espírito Santo falará (λαλήσει) aquilo que ouve e declarará (ἀναγγελεῖ) as coisas que estão por vir (Jo 16.13). As palavras de Deus (λόγια θεοῦ, At 7.38; Rm 3.2; Hb 5.12; 1 Pe 4.11) são sempre "declarações oraculares, comunicações divinas autoritativas".[82] A palavra dos apóstolos é a palavra de Deus (1 Ts 2.13). Em 2 Timóteo 3.16, a Escritura é chamada de "soprada por Deus" não primariamente com relação ao seu conteúdo, mas em virtude de sua origem. Ela não é "inspirada porque e na medida em que inspira", mas, ao contrário, "ela sopra Deus e inspira porque foi inspirada por Deus".[83]

Errando em outra direção estão aqueles que favorecem uma inspiração *mecânica*, deixando de fazer justiça, portanto, à atividade dos autores secundários. O que devemos entender por inspiração mecânica, porém, está longe de ser estabelecido. Alguns escritores usam esse termo quando rejeitam toda orientação especial do Espírito Santo na escrita dos livros bíblicos. De acordo com eles, qualquer tipo de milagre, toda profecia, toda influência sobrenatural de Deus no mundo e nos seres humanos é contrária à natureza das coisas. Assim, nenhuma revelação pode existir, a não ser aquela que vem aos seres humanos no curso ordinário da natureza e é histórica e psicologicamente mediada. A inspiração que os autores bíblicos receberam está no mesmo nível da, ou, pelo menos, difere apenas em grau da inspiração heróica, poética ou religiosa que outras pessoas também experimentam.

Depois de tudo o que dissemos anteriormente sobre a revelação, porém, não é mais necessário argumentar que essa interpretação é diametralmente oposta à Escritura. A Escritura, em toda parte, afirma que Deus pode e realmente se revela aos seres humanos não apenas pela natureza e pela história, pelo coração e pela consciência, mas também diretamente e através de meios extraordinários. Deus se revela não somente *nos* seres humanos, mas também – por palavras e

[82] B. Warfield, "The Oracles of God", *Presbyterian and Reformed Review* 11 (1900): 217-60.
[83] Pesch, *De Inspiratione*, 412.

atos especiais – *para* os seres humanos. Até mesmo independentemente disso, porém, sobre a posição teísta, não está claro por que essa revelação especial à humanidade é mecânica e uma violação da natureza humana. Se não é mecânico que os filhos creiam em seus pais e professores com base na autoridade e simplesmente aprendam deles, e se não é inadequado que um funcionário receba ordens de seu chefe – ordens que às vezes ele nem mesmo entende, e apenas tem de cumprir – então também não é antinatural que os seres humanos recebam de Deus uma palavra que eles têm de aceitar e obedecer com fé infantil. Se alguém objetar que essa revelação de Deus, que vem à humanidade a partir de fora e não pode ser inferida e explicada a partir das coisas que ocorreram de antemão fora e dentro delas, permanece sempre fora e acima dela e não pode ser assimilada por ela, temos de distinguir duas coisas. Para uma criança que está sendo educada; para um estudante que está sendo educado; para um estudioso, o progresso e o desenvolvimento consistem, em grande parte, no recebimento e aquisição de um novo conhecimento que não pode ser derivado pela reflexão e pelo raciocínio a partir daquilo que essas pessoas sabiam anteriormente. Na lógica e na matemática, isso pode, de forma abstrata, ser possível, mas, na história e nas ciências naturais, o novo conhecimento tem de ser comunicado aos seres humanos a partir de fora.

Ao mesmo tempo, é a tarefa de cada professor e de cada estudioso introduzir ordem em seu ensino e em seus estudos e partir, passo a passo, de uma coisa para outra. Aqueles que negligenciam isso provocam confusão na mente das pessoas, mas aqueles que negligenciam a necessidade de novo conhecimento fazem com que o progresso em conhecimento seja impossível. Através de sua revelação, eles constantemente introduzem novo conhecimento e nova informação. Sua revelação vem na forma de longos séculos de história. Mas, com relação a isso, ele segue uma ordem pedagógica regular e parte do mais baixo para o mais elevado, do menor para o maior. Aqueles, em nossos dias, que se opõem à necessidade de novo conhecimento sob o fundamento de que os seres humanos não podem assimilar uma revelação especial, gradativamente vão adiante e rejeitam toda revelação. Eles reincidem em uma interpretação mecânica da natureza e perdem o direito de falar de desenvolvimento e progresso em geral e, especificamente, na área da religião. Por fim, eles nem mesmo possuem um padrão pelo qual possam distinguir entre o verdadeiro e o falso naquilo que ainda consideram ser revelação. Aqueles, por outro lado, que negligenciam a ordem pedagógica que Deus segue em sua revelação, correm o perigo de aderir a uma interpretação mecânica da revelação que é contestada pela própria Escritura.

Tudo isso se aplica também à inspiração. Uma noção mecânica da revelação enfatiza unilateralmente o elemento novo, sobrenatural que está presente na inspiração e desconsidera sua relação com o elemento velho, natural. Isso priva os escritores bíblicos de sua personalidade, por assim dizer, e os retira da história de sua época. Por fim, ela permite que eles funcionem apenas

como instrumentos estúpidos, inanimados, nas mãos do Espírito Santo. Até que ponto os teólogos do passado afirmaram uma interpretação mecânica tão forte não se pode dizer em uma só afirmação genérica, mas tem de ser explorada separadamente em cada caso. É verdade que os pais da igreja já começaram a comparar os profetas e os apóstolos, no processo de escrita, com uma cítara, uma lira, uma flauta ou uma pena nas mãos do Espírito Santo. Mas devemos nos atrever a tirar muitas conclusões dessas comparações. Ao usar esses símiles, eles só queriam indicar que os escritores da Bíblia eram os autores secundários e que Deus era o autor primário. Isso fica evidente pelo fato de que, por outro lado, eles firme e unanimemente rejeitaram o erro dos montanistas, que alegavam que a profecia e a inspiração tornavam seus porta-vozes inconscientes, e geralmente reconheceram também a auto-atividade dos escritores bíblicos. Não obstante, de tempos em tempos encontram-se expressões e ideias que retratam uma interpretação mecânica. Em geral, pode-se dizer, sem medo de contradição, que a compreensão da mediação histórica e psicológica da revelação – agora entendida em um sentido favorável – só veio à plena luz em tempos modernos, e que a interpretação mecânica da inspiração, no sentido em que existiu no passado, gradativamente abriu caminho para a interpretação orgânica.

[114] Essa interpretação orgânica, longe de enfraquecer a doutrina da Escritura nesse ponto, capacita-a mais plenamente a ocupar seu devido lugar. É a própria Escritura que requer que concebamos a inspiração – assim como a profecia – organicamente, não mecanicamente. Até mesmo quando ela nos ensina, em geral, sobre a relação entre Deus e sua criatura, ela nos incita a suspeitar que também a condução do Espírito de Deus na inspiração divina confirmará e fortalecerá, e não destruirá, a auto-atividade dos seres humanos. Pois, na criação, Deus confere ao mundo uma existência própria, que, embora não seja independente, é distinta da sua própria existência divina. Na preservação e no governo de todas as coisas, Deus mantém essa existência distinta de suas criaturas, faz com que elas funcionem de acordo com sua própria natureza e garante aos seres humanos sua própria personalidade, racionalidade e liberdade. Deus nunca coage ninguém. Ele trata os seres humanos não como blocos de madeira, mas como seres inteligentes e morais. Ao Logos, ao tornar-se carne, não tomou de surpresa uma pessoa desavisada, mas entrou na natureza humana, preparou-a e formou-a pelo Espírito em seu próprio meio adequado. Na regeneração e na conversão, ele não suprime e destrói os poderes e dons das pessoas humanas, mas os restaura e fortalece, limpando-os do pecado. Em resumo, a revelação entre Deus e sua criação [humana], de acordo com a escritura, não é deísta nem panteísta – mas teísta, e é assim, portanto, que também tem de ser a inspiração. A própria Escritura ensina isso direta e concretamente. O Espírito do Senhor entrou nos profetas e nos apóstolos e, assim, empregou-os e conduziu-os, de forma que eles mesmos examinaram e refletiram, falaram e escreveram. É Deus que fala por meio deles. Ao mesmo tempo, são eles que falam e escrevem. Movidos pelo

Espírito, eles mesmos falaram (ἐλάλησαν, 2 Pe 1.21). No Novo Testamento, as Escrituras do Antigo Testamento são frequentemente citadas pela referência ao autor primário (Lc 1.70; At 1.16; 3.18; 4.25; 28.25), e sempre na carta aos Hebreus (Hb 1.5ss.), mas não menos frequentemente pela referência aos autores secundários. Isso demonstra que Moisés, Davi, Isaías e outros, embora fossem movidos pelo Espírito, foram, de fato, no pleno sentido da palavra, os autores de seus livros (Mt 13.14; 22.43; Jo 1.23, 45; 5.46; 12.38). Todos os vários componentes que entram em consideração na inspiração divina mostram que o Espírito do Senhor, longe de suprimir a personalidade dos profetas e apóstolos, fortaleceu o nível de sua atividade. Isso fica evidente, antes de tudo, pelo fato de que eles foram separados, preparados e capacitados, desde sua mocidade, para a tarefa para a qual o Senhor, mais tarde, os chamaria (Êx 3; 4; Jr 1.5; At 7.22; Gl 1.15). Sua disposição e propensão natural, seu caráter e inclinação, seu intelecto e desenvolvimento, suas emoções e desejos não são desfeitos pelo chamado que mais tarde vem a eles, mas, como eles mesmos já tinham sido formados pelo Espírito Santo, agora eles são chamados para o serviço e usados pelo mesmo Espírito. Toda a sua personalidade, com todos os seus dons e capacidades, é tornada útil para o chamado que receberam.

Segundo, o assim chamado "impulso para escrever" produz uma prova tangível dessa atividade orgânica conduzida pelo Espírito dos profetas e apóstolos, pois apenas em uns poucos textos há a indicação de uma ordem direta para escrever, e esses textos de forma nenhuma cobrem todo o conteúdo da Escritura. Mas também as ocasiões que levaram os profetas e apóstolos a escrever pertencem à condução do Espírito. Foi precisamente através dessas ocasiões que ele os impeliu a escrever. O chamado profético e apostólico automática e naturalmente incluía o chamado para falar e testemunhar (Êx 3; Ez 3; Am 3.8; At 1.8; *etc.*), mas não o de escrever. De fato, muitos profetas e apóstolos não escreveram. Também não se pode inferir uma injunção para escrever a partir de Mateus 28.19. A escrita não é mencionada como um dos *carismata* (1 Co 12).[84] Mas o Espírito Santo guiou a história da igreja em Israel e no Novo Testamento de tal forma que atos se tornaram palavras e palavras foram registradas em forma escrita. Sellin observa oportunamente que, enquanto os outros profetas se dirigiram à corte, os profetas posteriores, começando com Amós, dirigiram suas mensagens mais ao povo.[85] Para alcançar as pessoas e tornar conhecidos a elas os pensamentos de Deus, eles simplesmente tinham de utilizar os recursos da escrita. Da mesma forma, quando os apóstolos, depois de terem fundado a igreja por sua pregação, quiseram comunicar a ela a plenitude da revelação que lhes foi concedida em Cristo, a forma epistolar naturalmente se apresentou a eles como o meio óbvio para fazer isso. Com respeito a isso, a tarefa de ensinar a todas as nações imposta

[84] Belarmino, *De Verbo Dei*, IV, cc. 3 e 4.

[85] Ernst Sellin, *Beitrage zur israelitischen umd jüdischen religionsgeschichte*, 2 vols. (Leipzig: A. Deichert, 1896-97), I, 136, n.1

sobre eles em Mateus 28.19, gradualmente também começou a tomar a forma de testemunho por meio da escrita. Dessa orientação da igreja nasceu, na vida dos profetas e apóstolos, o chamado ou impulso para escrever. Essa atividade de escrita foi o testemunho mais elevado, mais poderoso e mais universal que eles poderiam dar. Por ele, a Palavra de Deus se fez permanente e se tornou propriedade de toda a raça humana. E precisamente porque os escritos dos profetas e apóstolos não surgiram de fora, mas na própria história, também há um ramo da teologia que explora e torna conhecidas todas as ocasiões e circunstâncias nas quais os livros da Bíblia se originaram. Mas, enquanto as pessoas "não espirituais" param nessas causas secundárias, a pessoa "espiritual" [cf. 1 Co 2.14, 15)] segue para a causa primária e, à luz da Escritura, descobre, em tudo isso, uma condução especial do Espírito Santo.

Terceiro, observamos que os profetas e apóstolos, quando começaram a escrever, continuaram sendo eles mesmos. Eles mantiveram sua capacidade de reflexão e deliberação, seus estados emocionais e sua liberdade de vontade. A pesquisa (Lc 1.1), a reflexão e a memória (Jo 14.16), o uso de fontes e todos os meios ordinários que o autor emprega no processo de escrita de um livro são usados. Longe de serem rejeitados ou excluídos pela inspiração divina, esses meios são incorporados nela e colocados a serviço do objetivo que Deus tem em mente. Em vários casos, a experiência pessoal e a história de vida dos profetas e apóstolos até mesmo produziram o material de que eles necessitavam para seus escritos. Nos Salmos, é o cantor piedoso que alternadamente lamenta e grita de júbilo, senta-se com tristeza ou expressa em alta voz sua alegria. Em Romanos 7, Paulo descreve sua experiência de vida; e, ao longo de toda a Escritura, repetidamente são os próprios autores que têm sua vida e experiência, esperanças e temores, fé e confiança, queixas e infelicidades, descritos e retratados. A profunda e abundante experiência de vida dos homens de Deus (Davi, por exemplo), é de tal modo formada e conduzida pelo Espírito do Senhor que, incorporada na Escritura, serve para instruir gerações posteriores, "a fim de que, pela paciência e pela consolação das Escrituras, tenhamos esperança" (Rm 15.4). Tudo isso foi escrito para nossa instrução (2 Tm 3.16). Portanto, há lugar na Escritura para todo gênero literário, para prosa e poesia, odes e hinos, épica e drama, poemas líricos e didáticos, salmos e cartas, história e profecia, visão e apocalíptica, parábola e fábula (Jz 9.7s.), e todo gênero conserva seu próprio caráter e deve ser examinado em termos de sua própria lógica.

Se, então, os profetas e apóstolos assim testemunham quando escrevem, eles também conservam seu próprio caráter, linguagem e estilo. Em todas as épocas essa variação de estilo dos livros da Bíblia foi reconhecida, mas nem sempre foi satisfatoriamente explicada. Ela não deve ser explicada dizendo-se que o Espírito Santo, por absoluta excentricidade, decidiu escrever de uma forma hoje e de outra em outra ocasião. Em vez disso, entrando nesses autores, ele também entrou em seu estilo e linguagem, caráter e personalidade única, que ele mesmo

já havia formado e preparado para esse propósito. Parte integrante desse propósito é o fato de que, no Antigo Testamento, ele escolheu o hebraico e, no Novo testamento, o grego helenista como veículo dos pensamentos divinos. Essa escolha não foi arbitrária (o purismo, diga-se de passagem, em sua própria forma desajeitada, defendeu uma importante verdade). Avaliado pelo grego de Platão e Demóstenes, o Novo Testamento é cheio de barbarismos e solecismos, mas o casamento entre o hebraico e o ático puro, que resultou no grego helenista, entre a mente do Oriente e a mente do Ocidente, foi a realização lingüística da ideia divina de que a salvação vem dos judeus, mas é para toda a humanidade. De um ponto de vista gramatical e lingüístico, a linguagem do Novo Testamento não é a mais bonita, mas é, certamente, a mais adequada para a comunicação dos pensamentos divinos. A esse respeito, também, o verbo se tornou verdadeira e universalmente humano.

Diante de tudo isso, somente a teoria da inspiração orgânica faz justiça à Escritura. Na doutrina da Escritura, essa é a execução e a aplicação do fato central da revelação: a encarnação do Verbo. O Verbo (Λόγος) se fez carne (σάρξ), e a palavra se tornou Escritura. Esses dois fatos não apenas correm lado a lado, mas estão intimamente relacionados. Cristo se fez carne, um servo, sem aparência e sem beleza, o mais desprezado de todos os seres humanos; ele desceu às partes inferiores da terra e foi obediente até a morte, e morte de cruz. Assim também a palavra, a revelação de Deus, entrou no mundo da criatura, da vida e da história da humanidade, em todas as formas humanas de sonho e visão, de investigação e reflexão, inteiramente naquilo que é humanamente fraco, desprezado e ignóbil. Tudo isso aconteceu para que a excelência do poder, também do poder da Escritura, seja de Deus, e não nossa. Assim como todo pensamento e ação humana é fruto da ação de Deus, em quem vivemos e existimos, e, ao mesmo tempo, fruto da atividade dos seres humanos, assim também a Escritura é totalmente produto do Espírito de Deus, que fala através dos profetas e apóstolos e, ao mesmo tempo, totalmente produto da atividade dos autores. "Tudo é divino e tudo é humano" (Θεία πάντα καὶ ἀνθρώπινα πάντα).

INSPIRAÇÃO ORGÂNICA

[115] Essa interpretação orgânica foi usada repetidamente, porém, para corroer a autoridade do Espírito Santo, o autor primário. A encarnação de Cristo requer que nós a descubramos nas profundezas de sua humilhação, em toda a sua fraqueza e desprezo. O registro da palavra, da revelação, nos convida a reconhecer essa dimensão de fraqueza e humildade, a forma de servo, também na Escritura. Mas, assim como a natureza humana de Cristo, embora fosse fraca e modesta, permaneceu livre de pecado, assim também a Escritura "é concebida sem defeito e sem mácula", totalmente humana em todas as suas partes, mas também divina em todas as suas partes.

Apesar disso, de muitas formas diferentes, tem-se feito injustiça a esse caráter divino da Escritura. A história da inspiração nos mostra que, primeiro, até

o século 17, ela foi estendida até mesmo às vogais e à pontuação (*inspiratio punctualis*) e, na fase seguinte, progressivamente encolheu, da pontuação para as palavras (inspiração verbal), das palavras individuais para o Verbo, a ideia (Verbo no lugar da inspiração verbal).[86] A inspiração, mais tarde, encolheu da palavra como ideia para o assunto da palavra (*inspiratio realis*) e, depois, do assunto para o conteúdo ético-religioso, para aquilo que foi revelado no sentido verdadeiro, para a Palavra de Deus, em sentido estrito, para o objeto especial da fé salvadora (*inspiratio fundamentalis, religiosa*), desses assuntos para as pessoas (*inspiratio personalis*) e, finalmente, daí para a negação de toda inspiração como dom sobrenatural. Ora, é uma fonte de alegria que até mesmo a escola de pensamento mais negativa ainda queira atribuir à Escritura um lugar e algum valor na vida religiosa e no pensamento do Cristianismo.

A doutrina da Escritura não é uma opinião desta ou daquela escola, nem o dogma de uma igreja particular ou de uma seita, mas um artigo fundamental, um artigo de fé da igreja cristã santa e universal. Sua importância para todo o Cristianismo é sempre bem entendida; sua relação inquebrável com a fé e a vida cristã é sempre claramente reconhecida. Por um certo período, a doutrina da Sagrada Escritura foi relegada, na dogmática, aos "meios de graça", mas ela reconquistou, com honra, um lugar na abertura dessa disciplina.[87] Toda a Igreja católica romana e as igrejas ortodoxas orientais permanecem firmes na confissão da inspiração divina da Sagrada Escritura. Muitas igrejas e escolas protestantes de teologia resistem até agora a toda tentativa de forçá-las a abrir mão desse fundamento. A igreja – pela pregação e pelo ensino, pela leitura e pelo estudo – continua a viver direta e indiretamente das Escrituras e a se alimentar das Escrituras. Até mesmo aqueles que negam a inspiração da Escritura em teoria, geralmente agem e falam, na prática, como se a aceitassem plenamente.

De acordo com muitas pessoas, no que se refere à doutrina da Escritura, a ortodoxia é apanhada no dualismo entre crer e conhecer. Contudo, isso nem de longe é comparável com a posição ambivalente da teologia da mediação (*Vermittelungstheologie*), que, das cátedras universitárias, nega a inspiração, mas realmente a confessa do púlpito.[88] O radicalismo está cada vez mais se aproximando do reconhecimento de que a inspiração da Escritura é ensinada pela própria Escritura e tem de ser aceita ou rejeitada com ela. Tudo isso mostra que a vida é mais forte que a teoria e que a própria Escritura reage repetidamente contra toda explicação naturalista. A Escritura afirma que procedeu do Espírito de Deus e sustenta essa afirmação contra toda crítica. Toda tentativa de despojá-la do caráter misterioso de sua origem, conteúdo e poder até hoje acabou em frustração e em deixar a Escritura ser a Escritura. A [doutrina da] inspiração, portanto, não é uma explicação da Escritura, nem realmente uma teoria, mas é e deve ser uma confissão crente daquilo que a Escritura testemunha a respeito

[86] Cf. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre*, 3ª. ed., I, 252.
[87] Nitzsch, *Lehrbuch*, 212.
[88] Cf. G. Hulsman, *Moderne Wetenschap of Bijbelsche traditie?* (Utrecht: Kemink, 1897).

de si mesma, apesar da aparência que é contra ela. A inspiração é um dogma, assim como o dogma da Trindade, da encarnação, *etc.*, que os cristãos aceitam não porque entendem a sua verdade, mas porque Deus assim a atesta. Ela não é um pronunciamento científico, mas uma confissão de fé. No caso da inspiração, assim como no caso de qualquer outro dogma, a questão não é, em primeiro lugar, quanto eu posso e devo confessar sem entrar em conflito com a ciência, mas qual é o testemunho de Deus e qual, consequentemente, é o pronunciamento da fé cristã. Nesse caso, há apenas uma resposta possível: a Escritura se apresenta como a Palavra de Deus e, em cada século, a igreja de Deus a reconheceu como tal. A inspiração está baseada na autoridade da Escritura e recebeu a afirmação da igreja de todas as épocas.

A assim chamada abordagem "pessoal" e "fundamental" à inspiração está em conflito com esse caráter dogmático e religioso da doutrina da inspiração da Escritura. Deve-se admitir que há valor também nessas interpretações. Pois certamente pessoas inspiradas foram empregadas pelo Espírito Santo, juntamente com todos os seus dons e capacidades, e essas pessoas eram homens santos, homens de Deus, plenamente habilitados para essa obra. Quando e conquanto pensemos nessa inspiração pessoal em nossa doutrina da inspiração, descobrimos que há até mesmo uma diferença em sua medida e alcance.[89] Assim como, em virtude da providência de Deus, os autores dos livros da Bíblia eram pessoalmente distintos um do outro, assim também o modo pelo qual eles foram formados e conduzidos pelo Espírito Santo foi diferente. Há uma distinção aqui entre os profetas e os apóstolos, e, em cada categoria, há diversidade entre eles também. Entre os profetas, Moisés tem a primazia: Deus falava com ele como a um amigo. No caso de Isaías, o impulso do Espírito difere do caso de Ezequiel. As profecias de Jeremias diferem, em sua simplicidade e naturalidade, das de Zacarias e Daniel. Em todos os profetas do Antigo Testamento, o impulso do Espírito Santo é mais ou menos transcendente: ele vem sobre eles, de cima e de fora, cai sobre eles, e pára. No caso dos apóstolos, por outro lado, o Espírito Santo mora imanentemente no coração deles, os conduz e move, ilumina e instrui. Há, portanto, uma vasta diferença no caráter da inspiração pessoal e, portanto, também entre as diferentes partes da Escritura: nem todos os livros da Bíblia são de igual valor.

Mas essa diferença na assim chamada inspiração pessoal ou profética não pode ser abusada para enfraquecer ou limitar a assim chamada inspiração "gráfica", como os proponentes de uma inspiração "pessoal" e "fundamental" de fato fazem. Ambas essas concepções, afinal, estão em conflito com o auto-testemunho da Escritura. A "toda Escritura" (πᾶσα γραφὴ) de 2 Timóteo 3.16 é decisiva aqui. Mesmo que essa expressão não possa ter sido traduzida como "toda Escritura" ou "Escritura como um todo", ela, como mostra o contexto, não se refere a um escrito em geral, que, se fosse "soprado por Deus", seria proveitoso. Em vez disso, ela se refere às "sagradas letras" do versículo 15, e,

[89] A. Kuyper, *Encyclopaedie*, II, 425.

portanto, tem em vista uma certa Escritura, a saber, a do Antigo Testamento. Portanto, a referência aqui corresponde à expressão "tudo quanto, outrora, foi escrito", de Romanos 15.4. Além disso, a teoria da inspiração pessoal enfrenta a objeção de que ela elimina a distinção entre inspiração e iluminação (regeneração), entre a vida intelectual e a ética, entre o "ser movido" dos profetas (2 Pe 1.21) e o "guiados" dos filhos de Deus (Rm 8.14), entre a Escritura e a literatura devocional. Além disso, juntamente com o Catolicismo romano, ela transforma a relação entre a Escritura e a igreja no seu oposto, priva a igreja da certeza de que ela precisa e a torna dependente da ciência, que tem de decidir o que, na Escritura, é ou não é palavra de Deus.

Muitos proponentes dessa teoria da inspiração, de fato, tentam escapar dessas objeções recorrendo à pessoa de Cristo como a fonte e autoridade da dogmática, mas isso não os beneficia porque há discordância precisamente sobre quem é Cristo e o que ele ensinou e fez. Se o testemunho apostólico não é confiável, nenhum conhecimento de Cristo é possível. Acrescente-se a isso que, se Cristo é autoritativo, ele é autoritativo também no ensino a respeito da Escritura. A teoria "pessoal" entra em conflito, acima de tudo, com a autoridade do próprio Cristo.

A teoria da inspiração "fundamental" é distinguida da teoria da inspiração "pessoal" pelo fato de que, enquanto ela ainda admite uma atividade especial do Espírito no processo de escrita, essa atividade está limitada apenas a certas partes da Escritura. Essa concepção é tão deísta e dualista, contudo, que é inaceitável apenas por essa razão. Além disso, palavra e ato, as dimensões religiosa e histórica, aquilo que foi falado por Deus e aquilo que foi falado por seres humanos está tão entrelaçado e entranhado que a separação é impossível. As partes históricas da Escritura também são uma revelação de Deus. E, finalmente, essas duas teorias ainda não respondem às objeções levantadas pela ciência contra a Escritura e sua inspiração. Pois essas objeções, longe de se referirem a uns poucos pontos secundários na periferia da revelação, tocam o seu centro e o seu coração. As teorias "pessoal" e "fundamental" da inspiração não são absolutamente mais científicas e racionais que as mais rigorosas teorias de inspiração verbal.

As outras teorias sobre a inspiração ("pontual", "verbal", "real") e também a inspiração do Verbo, de Philippi, não diferem muito uma da outra. Com uma interpretação mais ou menos mecânica da inspiração divina, a diferença de opinião sobre seu alcance pode surgir facilmente. Como estava faltando uma clara compreensão a respeito da estreita relação entre pensamentos (coisas), palavras e letras, as pessoas do passado geralmente discutiam sobre se a inspiração se estendia somente ao primeiro ou também às últimas.[90] Mas, se a inspiração divina for entendida mais organicamente, *i.e.*, mais histórica e psicologicamente, a importância dessas questões desaparece. A atividade do Espírito Santo no pro-

[90] Para literatura sobre o tema, veja M. Vitringa, *Doctr. Christ. Relig.*, I, 46; cf. também S. Pesch, *De Inspiratione Sacrae Scripturae*, 439-89.

cesso de Escrita, afinal, consistiu no fato de que, tendo preparado a consciência humana dos autores de várias formas (pelo nascimento, criação, dons naturais, pesquisa, memória, reflexão, experiência de vida, revelação, *etc.*), ele agora, no processo de escrita e por meio dele, fez com que *esses* pensamentos e palavras, *essa* linguagem e estilo, viessem à superfície dessa consciência, que podia melhor interpretar as ideias divinas para pessoas de todos os tipos de posição e classe, de toda nação e idade.

Incluídas nos pensamentos estão as palavras; incluídas nas palavras estão as vogais. Mas, daí, não se segue que os sinais vocálicos em nossos manuscritos hebraicos derivem dos próprios autores. Também não se segue que cada palavra está cheia da sabedoria divina, que cada jota e cada til está cheio de conteúdo infinito. Certamente, tudo tem seu significado, desde que seja visto em seu lugar e em seu contexto. A Escritura não pode ser interpretada atomisticamente, como se cada palavra e cada letra por si mesma fosse inspirada por Deus como tal e tivesse seu próprio significado com seu próprio conteúdo infinito, divino. Essa abordagem conduz às extravagantes regras hermenêuticas dos escribas judeus e, em vez de honrar a Escritura, a desonra.

A inspiração tem de ser interpretada *organicamente*, de forma que a menor parte tenha seu lugar e significado e, ao mesmo tempo, seja muito mais afastada do centro que outras partes. No organismo humano, nada é acidental, nem seu comprimento, nem sua largura, nem sua cor, nem seu tom. Isso, porém, não significa dizer que tudo esteja igualmente relacionado com seu centro de vida. A cabeça e o coração ocupam um lugar muito mais importante no corpo do que a mão e o pé, e estes, por sua vez, são muito superiores em valor às unhas e ao cabelo. Na Escritura, também, nem tudo é igualmente próximo do centro. Há uma periferia, que se move em um caminho amplo ao redor do centro, embora essa periferia também pertença ao círculo dos pensamentos divinos. Consequentemente, não há tipos e graus na inspiração "gráfica". O cabelo da cabeça de uma pessoa desfruta da mesma vida que o coração e a mão. Há uma alma, que está totalmente presente em todo o corpo e em todas as suas partes. É um e o mesmo Espírito do qual, por meio da consciência dos autores, toda a Escritura veio. Mas há uma diferença no modo pelo qual a mesma vida está presente e ativa nas diferentes partes do corpo. Há diversidade de dons, também na Escritura, mas o Espírito é o mesmo.

A DEFESA DA INSPIRAÇÃO ORGÂNICA

[116] Muitas e muito sérias objeções são levantadas contra essa interpretação da inspiração da Escritura. Elas derivam da crítica histórica que questiona a autenticidade e a credibilidade de muitos livros bíblicos. O desafio vem das mútuas contradições que ocorrem repetidas vezes na Escritura, do modo pelo qual os textos do Antigo Testamento são citados e interpretados no Novo Testamento e da história secular com a qual as narrativas da Escritura geralmente não podem ser harmonizadas. A natureza, também, que tanto em sua origem

quanto em sua existência contradiz a Escritura com sua criação e seus milagres, levanta outras questões, como nas áreas da religião e da moralidade, que geralmente passam um julgamento negativo sobre a fé e a vida dos personagens da Bíblia. Finalmente, encontramos objeções provenientes do estado atual da Escritura, cujo texto, de acordo com a crítica textual, tendo sido perdido com os autógrafos, é corrompido nos apógrafos e defeituoso em suas traduções. É inútil ignorar essas objeções e agir como se elas não existissem. Não obstante, devemos, antes de tudo, chamar a atenção para o conflito ético, que, em todas as épocas vem sendo travado contra a Escritura. Se a Escritura é a Palavra de Deus, esse conflito não é acidental, mas necessário e completamente compreensível. Se a Escritura é o relato da revelação de Deus em Cristo, ela tem de enfrentar a mesma oposição enfrentada pelo próprio Cristo, que veio ao mundo para juízo (κρίσις) e "para ruína como para levantamento de muitos" [Lc 2.34]. Ela faz separação entre luz e trevas e revela os pensamentos de muitos corações. Da mesma forma, a Escritura é uma palavra viva e ativa, um "árbitro" dos pensamentos e intenções do coração [cf. Hb 4.12]. Ela não somente *foi* inspirada, mas ainda é "soprada por Deus" e "Deus soprando". Assim como há muita coisa que precede o ato de inspiração (toda a atividade do Espírito Santo na natureza, na história, na revelação, na regeneração), também há muita coisa que a segue. A inspiração não é um evento isolado. O Espírito Santo, depois do ato de inspiração, não sai da Sagrada Escritura e a abandona à sua própria sorte, mas a sustenta e anima e, de muitas formas, traz seu conteúdo à humanidade, ao seu coração e consciência. Através da Escritura como a Palavra de Deus, o Espírito Santo continuamente milita contra os pensamentos e intenções da pessoa "não espiritual" (ψυχικὸς ἄνθρωπος). Por si mesmo, portanto, não nos surpreende que a Escritura tenha, em todos os tempos, encontrado contradição e oposição. Cristo carregou a cruz, e o servo [Escritura] não é maior que seu mestre. A Escritura é a criada de Cristo. Ela partilha de sua difamação e enfrenta a hostilidade da humanidade pecadora.

É claro que nem toda oposição à Escritura pode ser explicada em termos dessa [hostilidade espiritual]. Não obstante, os ataques aos quais a Escritura está exposta não devem ser interpretados isoladamente. Eles são, sem dúvida, parte integrante da inclinação desta era. Não nos cabe julgar pessoas e intenções, mas seria superficial dizer que o conflito contra a Bíblia neste século se mantém por si mesmo e é controlado por motivos muito diferentes e muito mais puros que nos séculos anteriores. É improvável que, hoje, apenas a cabeça fale e o coração permaneça completamente fora disso. Todos os crentes têm a experiência de que, nos melhores momentos de sua vida, eles também estão mais firmes em sua crença na Escritura. A confiança do crente em Cristo aumenta juntamente com sua confiança na Escritura e, inversamente, a ignorância da Escritura é automática e proporcional à ignorância de Cristo (Jerônimo). A relação entre o pecado e o erro geralmente está escondida muito abaixo da superfície da vida consciente. Quase nunca se pode demonstrar essa relação nos outros, mas ela é,

às vezes, revelada ao nosso próprio olhar interior [com relação a nós mesmos]. O conflito contra a Bíblia é, em primeiro lugar, uma revelação da hostilidade do coração humano. Mas essa hostilidade pode se expressar de várias formas. Ela não se expressa absolutamente apenas – e talvez nem mesmo mais vigorosamente – nas críticas às quais a Escritura tem sido submetida em nossa época. A Escritura, como Palavra de Deus, encontra oposição e incredulidade em toda pessoa "não espiritual". Nos dias da ortodoxia morta, uma atitude de incredulidade em relação à Escritura era, em princípio, tão poderosa quanto em nosso século crítico e orientado historicamente. As formas mudam, mas a essência permanece a mesma. Quer a hostilidade contra a Escritura seja expressa em críticas, como as de Celso e Porfírio, quer seja manifesta em uma fé morta, essa hostilidade, em princípio, é a mesma. Pois não os ouvintes, mas os praticantes da palavra [Tg 1.22] são considerados abençoados. "Aquele servo, porém, que conheceu a vontade de seu Senhor e não se aprontou, nem fez segundo a sua vontade, será punido com muitos açoites" [Lc 12.47].

Permanece a obrigação de que cada pessoa, portanto, antes de tudo, coloque de lado sua hostilidade contra a Palavra de Deus "levando cativo todo pensamento à obediência de Cristo" [2 Co 10.5]. A própria Escritura, em toda parte, impõe essa necessidade. Apenas aquele que é puro de coração verá a Deus. Aquele que nascer de novo verá o reino de Deus. A autonegação é a condição para ser discípulo de Jesus. A sabedoria do mundo é loucura para Deus. Em contraste com os seres humanos, a Escritura ocupa uma posição tão elevada que, em vez de se sujeitar às suas críticas, ela os julga em todos os seus pensamentos e desejos.

E essa tem sido a posição da igreja cristã em relação à Escritura em todas as épocas. De acordo com Crisóstomo, a humildade é o fundamento da filosofia. Agostinho disse: "Quando um certo retórico perguntou qual era a principal regra na eloqüência, ele respondeu: 'Soltura'; da mesma forma, se você me perguntar a respeito dos preceitos da religião, primeiro, segundo e terceiro e sempre, eu responderei: 'Humildade'.". Calvino menciona essa citação com aprovação.[91] E Pascal clama à humanidade: "Humilhe-se, razão poderosa! Aquiete-se, natureza estúpida! [...] Ouça a Deus!".

Essa tem sido a atitude da igreja ao longo dos séculos, pois um dogma não está baseado nos resultados de uma pesquisa crítico-histórica, mas somente sobre o testemunho de Deus, sobre o autotestemunho da Escritura. O cristão crê não porque tudo na vida revele o amor de Deus, mas apesar de tudo o que levanta dúvida. Na Escritura, também, há muita coisa que levanta dúvida. Todos

[91] J. Calvino, *Institutes*, II, 2, 11. Nota do organizador: De acordo com John McNeill, editor da tradução Battles das *Institutas* de Calvino (Library of Christian Classics, 20 e 21), a citação de Crisóstomo é *De profectu evangelii* 2 (*MPG* 51, 312). Essa referência parece ser um erro. *MPG* 51, 312 contém uma homilia sobre Filipenses 1.18, mas a referência é, provavelmente, à homilia 2 sobre Filipenses 1.8-11, onde Crisóstomo relaciona a filosofia com a força da humildade. Porém, essa homilia é encontrada em *MPG* 62, 180 (*NPNF*[1], XIII, 191). A citação de Agostinho, de acordo com McNeill, é *Letters* cxiii, 3, 22 (*MPL* 33, 442;cf. *Fathers of the Church*, 18, 282). Bavinck também se refere a Edwards, *Works* III, 139, sem entrar em maiores detalhes.

os crentes sabem, por experiência, que isso é verdade. Aqueles que se engajam no criticismo bíblico falam frequentemente como se as pessoas simples da igreja nada soubessem sobre as objeções que são levantadas contra a Escritura e fossem insensíveis à dificuldade de continuarem crendo na Escritura. Mas essa é uma falsa ideia. Certamente, os cristãos simples não conhecem todos os obstáculos que a ciência levanta para a crença na Escritura. No entanto, em um maior ou menor grau eles conhecem a forte luta travada, no coração e na cabeça, contra a Escritura. Não há um só cristão que não tenha, a seu modo, aprendido a conhecer a antítese entre a "sabedoria do mundo" e a "loucura de Deus". Essa é a mesma batalha, uma batalha permanente, que tem sido travada por todos os cristãos, cultos ou incultos, para levarem "cativo todo pensamento à obediência de Cristo" (2 Co 10.5).

Aqui na terra ninguém está acima dessa batalha. Ao longo de todo o domínio da fé, há cruzes que precisam ser superadas.[92] Não há fé sem conflito. Crer é lutar, lutar contra a aparência das coisas. Contanto que a pessoa ainda creia em alguma coisa, sua crença é desafiada em todas as direções. Nenhum crente moderno está poupado disso. As concessões enfraquecem os crentes, mas não os libertam. Portanto, para aqueles que, com a fé de uma criança, se sujeitam à Escritura, ainda permanecem objeções mais do que suficientes. Essas necessidades não são encobertas. Há problemas intelectuais (cruzes) na Escritura que não podem ser ignorados e que, provavelmente, nunca serão resolvidos. Mas essas dificuldades, que a própria Escritura apresenta contra sua inspiração, não são, em grande parte, descobertas recentes de nosso século. Elas foram conhecidas em todas as épocas. Contudo, Jesus e os apóstolos, Atanásio e Agostinho, Tomás de Aquino e Boaventura, Lutero e Calvino e os cristãos de todas as igrejas que atravessaram os séculos confessaram e reconheceram a Escritura como palavra de Deus. Aqueles que querem retardar a crença na Escritura até que todas as objeções tenham sido esclarecidas e todas as contradições tenham sido resolvidas nunca chegarão à fé. "O que alguém vê, como o espera?" [Rm 8.24]. Jesus chama de bem-aventurados aqueles que não viram e creram [Jo 20.29].

De qualquer forma, há objeções e enigmas em todas as ciências. Aqueles que não querem começar com a fé nunca chegarão ao conhecimento. A epistemologia, a teoria do conhecimento, é o princípio fundamental da filosofia, mas ela é rodeada de mistérios do começo ao fim. Aqueles que não querem embarcar na investigação científica até que vejam o caminho pelo qual chegarão ao conhecimento perfeitamente claro nunca começarão. Aqueles que não querem comer até que entendam todo o processo pelo qual a comida chega à sua mesa vão enfraquecer até a morte. E aqueles que não querem crer na Palavra de Deus antes de verem todos os problemas resolvidos morrerão por fraqueza espiritual. "Pela compreensão não chegaremos a isso; portanto, deixe

[92] Nota do organizador: Aqui e mais adiante, o autor usa a palavra latina para cruz (*crux*) para enfatizar os difíceis problemas no aparente conflito entre a moderna ciência e a Bíblia.

sem compreender" (N. Beets). A natureza, a história e toda ciência apresentam tantas "cruzes" quanto a Sagrada Escritura. A natureza contém tantos enigmas que podem, frequentemente, nos fazer duvidar de que exista um Deus sábio e justo. Há muitas aparentes contradições que emergem em cada página do livro da natureza. Há um "remanescente inexplicável" (Schelling) que desafia toda explicação. Quem, por essa razão, abandona a crença na providência de Deus, que cobre todas as coisas? O Islã, a vida e o destino dos povos primitivos são "cruzes" na história da humanidade tão grandes e difíceis quanto a composição do Pentateuco e dos Evangelhos Sinóticos. Quem, por essa razão, questiona se Deus, com sua mão todo-poderosa também escreve o livro da natureza e da história? É claro, aqui e ali, também no caso da Escritura, podemos nos lançar nos braços do agnosticismo e do pessimismo. Mas o desespero também é um salto para a morte na área da ciência. Os mistérios da existência não diminuem, mas aumentam com a adoção da incredulidade. E a inquietação do coração fica ainda maior.

[117] No entanto, a interpretação orgânica da inspiração nos fornece muitos meios para superar as objeções levantadas contra ela. Ela implica na ideia de que o Espírito Santo, no processo de escrituração da Palavra de Deus, não rejeitou nada que fosse humano para servir como órgão do divino. A revelação de Deus não é abstratamente sobrenatural, mas inserida no tecido humano, nas pessoas e estados de existência, nas formas e usos, na história e na vida. Ela não voa acima de nós, mas desce à nossa situação; ela se torna carne e sangue, assim como nós, em todas as coisas, exceto no pecado. A revelação divina é um elemento inerradicável deste cosmos no qual vivemos e, efetuando a renovação e restauração, continua em vigor. O humano se tornou um instrumento do divino, o natural se tornou a revelação do sobrenatural, o visível se tornou um sinal e um selo do invisível. No processo de inspiração, foi feito uso de todos os dons e forças presentes na natureza humana.

Consequentemente, e em primeiro lugar, a diferença de linguagem e estilo, de caráter e individualidade que pode ser percebida nos livros da Bíblia tornou-se perfeitamente explicável. No passado, quando uma compreensão mais profunda estava faltando, essa diferença foi explicada em termos da vontade do Espírito Santo. Considerando-se a interpretação orgânica, porém, essa diferença é perfeitamente natural. Da mesma forma, o uso de fontes, a familiaridade do autor com escritos anteriores, sua própria investigação, memória, reflexão e experiência de vida estão incluídos, e não excluídos, da interpretação orgânica. O próprio Espírito Santo preparou seus escritores dessa forma. Ele não desceu repentinamente sobre eles, mas empregou toda a sua personalidade como instrumento. Aqui também a declaração "a graça não anula a natureza, mas a aperfeiçoa" é aplicável. A personalidade dos autores não é apagada, mas mantida e santificada. A inspiração, portanto, de nenhuma forma exige que, literal ou esteticamente, igualemos o estilo de Amós com o de Isaías ou que neguemos todos os barbarismos e solecismos na linguagem do Novo Testamento.

Segundo, a interpretação orgânica da revelação e da inspiração traz consigo a noção de que a vida humana comum e natural, longe de ser excluída, também é tornada aproveitável aos pensamentos de Deus. A Escritura é a palavra de Deus. Ela não apenas contém, mas *é* a palavra de Deus. Mas o elemento formal e material dessa expressão não pode ser separado. Apenas a inspiração não transformaria um escrito em palavra de Deus em um sentido escriturístico. Mesmo que um livro, digamos, de geografia fosse inspirado de capa a capa e fosse, literalmente, ditado palavra por palavra, ainda assim ele não seria "soprado por Deus" e "Deus soprando" no sentido de 2 Timóteo 3.16. A Escritura é a palavra de Deus porque, nela, o Espírito Santo dá testemunho de Cristo, porque ela tem o Verbo feito carne como seu assunto e conteúdo. A forma e o conteúdo se interpenetram e são inseparáveis. Mas, para pintar um retrato completo dessa imagem de Cristo, o pecado humano e as mentiras satânicas, em todo o seu horror, também precisam ser pintados. As sombras são necessárias nesse retrato para fazer com que a luz brilhe mais fortemente. O pecado, também quando ocorre nos personagens bíblicos, deve ser chamado de pecado, e o erro não pode ser justificado nem mesmo neles. E, assim como a revelação de Deus em Cristo incorpora a injustiça em si como antítese, assim também ela não deixa de incluir elementos da fraqueza humana e da natureza humana. Cristo não considerou nada humano como sendo estranho a si mesmo, e a Escritura não negligencia sequer os menores assuntos da vida diária (2 Tm 4.13). O Cristianismo não é antiteticamente oposto àquilo que é humano, mas é sua restauração e renovação.

Terceiro, o intento e propósito da Escritura é integralmente dado com seu conteúdo. "Tudo quanto, outrora, foi escrito, para o nosso ensino foi escrito" [Rm 15.4]. Ela é "útil para o ensino, para a repreensão, para a educação na justiça, a fim de que o homem de Deus seja perfeito, e perfeitamente habilitado para toda boa obra" (2 Tm 3.16, 17). Ela serve para nos tornar sábios para a salvação [2 Tm 3.15]. A Escritura tem um propósito completamente ético-religioso. Ela não é destinada a ser um manual para as várias ciências. Ela é o princípio fundamental (*principium*) apenas da teologia e deseja que nós a leiamos e estudemos *teologicamente.* Em todas as disciplinas que são agrupadas ao redor da Escritura, nosso objetivo deve ser o conhecimento salvador de Deus. Para *esse* propósito a Escritura nos oferece todos os dados necessários. *Nesse* sentido ela é completamente adequada e completa. Mas aqueles que inferem da Escritura uma história de Israel, uma biografia de Jesus, uma história da literatura pré-cristã em Israel, *etc.*, em cada caso ficarão desapontados. Eles encontrarão lacunas que só podem ser preenchidas com conjecturas.

O criticismo histórico esqueceu completamente esse propósito da Escritura. Ele tenta produzir uma história do povo, da religião e da literatura de Israel e, *a priori*, confronta a Escritura com exigências que ela não pode cumprir. Ela incorre em contradições que não podem ser resolvidas, seleciona interminavelmente fontes e livros, reorganiza-os e reordena-os, tendo como resultado

final apenas uma confusão incorrigível. A vida de Jesus não pode ser escrita a partir dos Evangelhos, e a história de Israel não pode ser construída a partir do Antigo Testamento. Não era isso que o Espírito Santo tinha em mente. A inspiração, evidentemente, não foi uma questão de organizar material com precisão notarial. "Se, nos quatro Evangelhos, as palavras são colocadas na boca de Jesus com referência à mesma ocasião, mas *des*semelhantes na forma de sua expressão, Jesus naturalmente não pode ter usado quatro formas diferentes, mas o Espírito Santo tinha por objetivo apenas levar à igreja uma impressão que corresponda completamente àquilo que foi expresso por Jesus."[93]

A Escritura não satisfaz a exigência de conhecimento exato na forma que o exigimos na matemática, na astronomia, na química, *etc.* Esse é um padrão que não pode ser aplicado a ela. Além disso, por essa razão, os manuscritos foram perdidos; por essa razão – por menor que seja – é corrompido; por essa razão, a igreja, e verdadeiramente não apenas os não-ordenados, possui a Bíblia apenas em traduções defeituosas e falíveis. São fatos inegáveis. Esses fatos nos ensinam que a Escritura tem um critério próprio, requer uma interpretação própria e tem um propósito e uma intenção próprios. Essa intenção não é outra senão nos tornar "sábios para a salvação". O Antigo Testamento, embora não seja uma fonte para a história do povo e da religião de Israel, é uma fonte para a história da revelação. Os Evangelhos, embora não sejam uma fonte para a vida de Jesus, são uma fonte para um conhecimento teológico (dogmático) de sua pessoa e obra. A Bíblia é o livro da religião cristã e da teologia cristã. Para esse fim ela foi dada, e para esse propósito ela é adequada. E, por essa razão, ela é a palavra de Deus que nos foi dada pelo Espírito Santo.

Finalmente, por essa perspectiva, a relação que a Escritura mantém com outras ciências fica clara. Muito uso errado tem sido feito da declaração de Baronius: "A Escritura não nos diz como os céus se movem, mas como nós nos movemos para os céus".[94] Precisamente como o livro do conhecimento de Deus, a Escritura tem muito a dizer também sobre as outras ciências. Ela é lâmpada para nossos pés e luz para nossos caminhos também com respeito à ciência e à arte. Ela reivindica autoridade em todas as áreas da vida. Cristo recebeu todo o poder, no céu e na terra. Objetivamente, a restrição da inspiração à parte ético-religiosa da Escritura é insustentável; subjetivamente, a separação entre a vida religiosa e o resto da vida humana não pode ser mantida. A inspiração se estende a todas as partes da Escritura, e a religião é um assunto que diz respeito à pessoa inteira. Uma grande quantidade daquilo que está relatado na Escritura é de importância fundamental também para as outras ciências. A criação e a queda da humanidade, a unidade da raça humana, o dilúvio, o surgimento dos povos

[93] A.Kuyper, *Encyclopadie*, II, 499; cf. também Dieckhoff, *Die Inspiration und Irrthumslosigkeit der heilige Schrift; idem, Noch einmad über die Inspiration und Irrthumlosigkeit der heiligen Schrift* (Rostock: Stiller, 1893); Th. Zahn, "Evangelienharmonie", *PRE*[3], V, 653-61.

[94] Agostinho já dizia: "Não lemos nos evangelhos que nosso Senhor tenha dito: 'Eu vos mandarei o Paráclito, que vos ensinará sobre o curso do sol e da lua', pois ele queria fazer cristãos, não matemáticos" (*Acts or Disputation against Fortunatus the Manichaean*, I, 10).

e das línguas, *etc.*, são fatos da maior importância também para as outras ciências. A todo momento, a ciência e a arte entram em contato com a Escritura. Os princípios primários para toda a vida nos são dados na Escritura. Essa verdade de forma nenhuma pode ser diminuída.

Por outro lado, há também uma grande verdade na declaração do cardeal Baronius. Todos esses fatos da Escritura não podem ser comunicados em isolamento e por sua própria causa, mas com um objetivo teológico, isto é, que conheçamos a Deus para a salvação. O próprio Cristo, embora fosse livre de erro e pecado, nunca foi, estritamente falando, ativo no campo da ciência e da arte, do comércio e da indústria, da lei e da política. Sua grandeza era de outro tipo: a glória do unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade. Mas precisamente por essa razão ele foi uma bênção para a ciência e a arte, para a sociedade e o estado. Jesus é Salvador, apenas isso, mas totalmente isso. Ele não veio para restaurar a vida ético-religiosa dos seres humanos e deixar todas as outras coisas intocadas, como se não estivessem corrompidas pelo pecado e não precisassem ser restauradas. Certamente que não, pois, até onde se estende o pecado, até aí também se estende a graça de Deus.

O mesmo é verdadeiro sobre a Escritura. Ela também é completamente religiosa e palavra de Deus para a salvação, mas, exatamente por essa razão, é também uma palavra para a família e a sociedade, para a ciência e a arte. A Escritura é um livro para toda a humanidade e para todos os tipos e classes de pessoas, em todas as suas gerações e povos. Mas, exatamente por essa razão, ela não é um livro científico no sentido estrito. Ela fala de sabedoria, não de erudição. Ela não fala a linguagem exata da ciência e da academia, mas a linguagem da observação e da vida diária. Ela julga e descreve todas as coisas não em termos dos resultados da investigação científica, mas em termos de intuição, a impressão viva inicial que os fenômenos deixam sobre as pessoas. Por essa razão ela fala de "terra que se aproxima", do sol "que se levanta" e "pára", do sangue como sendo a "alma" de um animal, das entranhas como sendo a sede das sensações, do coração como a sede dos pensamentos, *etc.*, e não se preocupa nem um pouquinho com a linguagem cientificamente exata da astronomia, fisiologia, psicologia, *etc.* Ela fala da terra como o centro da criação de Deus e não toma uma posição entre as interpretações de Ptolomeu e de Copérnico. Ela não toma posição na questão entre netunismo e plutonismo, entre alopatia e homeopatia. É provável que os autores da Escritura não soubessem mais do que seus contemporâneos sobre essas ciências, geologia, zoologia, psicologia, medicina, *etc.* Nem era necessário. Pois a Sagrada Escritura usa a linguagem do dia-a-dia, que é e continua sempre verdadeira. Se, em lugar disso, a Escritura tivesse usado a linguagem da academia e tivesse falado com precisão científica, isso teria se interposto no caminho de sua própria autoridade. Se ela tivesse se decidido em favor da visão ptolemaica do mundo, ela não teria tido credibilidade na era que apoiou o sistema de Copérnico. Tampouco poderia ter sido um livro para a vida, para a humanidade. Mas hoje ela fala em uma linguagem

humana comum, linguagem que é inteligível para a pessoa mais simples, clara para os educados e os não-educados. Ela emprega a linguagem da observação, que sempre continuará a existir, lado a lado com a da ciência e a da academia.

Em tempos recentes, uma ideia semelhante foi articulada por muitos teólogos católicos romanos com respeito à historiografia encontrada na Escritura. Para reconciliar a doutrina da inspiração divina com os resultados do moderno criticismo bíblico, eles fizeram uma distinção entre verdade absoluta e verdade relativa, entre a verdade da coisa citada e a verdade da citação, entre uma narrativa que é verdadeira em termos de seu conteúdo e uma narrativa que simplesmente foi assumida, por alguma razão, pelos autores bíblicos a partir de outras fontes ou da tradição popular sem buscar ou querer respostas para a verdade objetiva de seu conteúdo. De acordo com esses teólogos, os autores dos livros bíblicos frequentemente escreviam – como faziam ao falar sobre fenômenos naturais, assim também faziam ao narrar a história – de acordo com a aparência subjetiva das coisas, e não em termos de realidade objetiva.

Mas, na minha opinião, essa forma de apresentar a questão é inadmissível com relação à historiografia. Pois, quando os profetas e apóstolos falam, no contexto da natureza, sobre o "nascer do sol" e a "aproximação da terra", *etc.*, eles não podem nos dar uma falsa impressão, pois estão tratando de fenômenos que ainda vemos todos os dias e sobre os quais falamos da mesma forma. Mas se, no campo da história, eles escrevem "de acordo com a aparência", isso certamente tem de significar não de acordo com aquilo que aconteceu objetivamente, mas de acordo com aquilo que muitos, em seus dias, criam subjetivamente. Nesse caso, eles nos dão uma falsa impressão e ficam, portanto, com a sua autoridade e confiabilidade comprometidas.

Se os teólogos aplicarem consistentemente esse princípio, não somente os primeiros capítulos de Gênesis serão dissolvidos em mitos e lendas, – como já está acontecendo nas mãos de muitos teólogos católicos romanos hoje –, mas também toda a história de Israel e o Cristianismo original. Se a Escritura, obviamente, planeja apresentar uma narrativa como histórica, o exegeta não tem o direito, ao bel-prazer do criticismo histórico, de transformá-la em um mito. Apesar disso, é verdade que a historiografia da Sagrada Escritura tem um caráter próprio. Seu propósito não é nos dizer precisamente tudo o que aconteceu em tempos passados com a raça humana e com Israel, mas relatar-nos a história da revelação de Deus. A Escritura só nos diz aquilo que está associado com essa história e objetiva, com isso, revelar-nos Deus em sua busca pela humanidade e em sua encarnação. A história sagrada é uma história religiosa.

Avaliada pelo ponto de vista e pelos padrões da história secular, a Escritura está frequentemente incompleta, cheia de saltos e, certamente, não foi escrita pelas normas do criticismo histórico contemporâneo. Daí, certamente, não decorre que a historiografia da Escritura seja falsa e não-confiável. Assim como uma pessoa, pelo senso comum, pode elaborar um bom argumento lógico sem jamais ter estudado lógica, assim também a pessoa que faz um relato pode mui-

to bem oferecer um verdadeiro relato daquilo que aconteceu sem ter, antes, estudado as normas do criticismo histórico. Se o criticismo histórico negar esse aspecto da vida real, ele se degenera em hipercriticismo e destrói o objeto que deveria discutir. Mas toda a historiografia da Sagrada Escritura dá testemunho do fato de que ela segue sua própria direção e aponta para um alvo próprio. Em sua determinação de tempo e lugar, na ordem dos eventos, no agrupamento de circunstâncias, ela certamente não nos dá o grau de exatidão que poderíamos desejar. Os relatos sobre os eventos principais, digamos, a época do nascimento de Jesus, a duração de sua atividade pública, as palavras que ele falou na instituição da Ceia do Senhor, sua ressurreição, *etc.*, estão longe de serem homogêneos e deixam lugar para uma variedade de interpretações.

Além disso, é perfeitamente verdadeiro que há uma distinção entre autoridade "histórica" e autoridade "normativa" ["descritiva" e "prescritiva"]. Nem tudo o que está incorporado e citado na Escritura é, por essa razão, verdadeiro em termos de conteúdo. A "verdade da citação" não é idêntica à "verdade da coisa citada". Na Escritura, afinal, também são citadas as palavras literais de satanás, dos falsos profetas e dos ímpios. É evidente, pela citação, que essas palavras foram pronunciadas por essas pessoas, mas nem por essa razão elas contêm verdade (Gn 3.1; Sl 14.1; Jr 28.2s.). Em alguns casos, é até mesmo difícil dizer se estamos ou não lidando com uma citação, se não apenas a exatidão da citação, mas também seu conteúdo está coberto pela autoridade da Escritura, se a uma dada sessão da Escritura é devida apenas uma autoridade descritiva, ou também uma autoridade prescritiva. Sobre esses pontos, o dogma da Escritura está muito longe de ser plenamente desenvolvido e deixa lugar para muitos estudos especiais.

Finalmente, devemos acrescentar que, embora a Escritura seja verdadeira em tudo, essa verdade certamente não é homogênea em todos os seus componentes. A inspiração divina, como salientamos anteriormente, fez com que todos os gêneros literários fossem subservientes ao seu objetivo. Ela incluiu prosa e poesia, história e profecia, parábola e fábula. É auto-evidente que a verdade, em todos esses componentes escriturísticos, tem um caráter diferente em cada caso. A verdade da parábola e da fábula é diferente da verdade de uma narrativa histórica, e esta difere da que encontramos na literatura de sabedoria, na profecia e na salmódia. Se o homem rico e o pobre Lázaro são personagens fictícios ou pessoas reais, é uma questão em aberto. Da mesma forma, podemos diferir quanto a se e até onde devemos considerar os livros de Jó, Eclesiastes e Cantares como uma história real ou como uma ficção histórica. Isso fica especialmente claro no caso da profecia. Os profetas do Antigo Testamento pintam o futuro em cores derivadas de seu próprio ambiente e, em cada caso, portanto, confrontam-nos com a questão de se o que escrevem deve ser interpretado real ou simbolicamente. Até mesmo no caso de relatos históricos, às vezes há uma distinção entre o fato que ocorreu e a forma com que ele é apresentado. Com relação a Gênesis 1.3, a Versão Autorizada [holandesa] comenta, à margem, que

a fala de Deus é sua vontade, seu mandamento, seu ato, e com relação a Gênesis 11.5, que isso é dito de uma forma humana sobre o Deus infinito e que conhece todas as coisas. Esse último comentário, porém, realmente se aplica a toda a Bíblia. Ela sempre fala sobre as coisas mais elevadas e mais santas, sobre assuntos eternos e invisíveis, de uma forma humana. Assim como Cristo, ela não considera estranho nada que seja humano. Mas, por essa razão, ela é um livro para a humanidade e perseverará até o fim dos tempos. Ela é velha sem jamais se tornar obsoleta. Ela sempre permanece jovem e atual. Ela é a palavra de vida. A palavra de Deus permanece para sempre.

14
Os atributos da Escritura

A doutrina a respeito dos atributos da Escritura se desenvolveu nas igrejas da Reforma como uma oposição ao Catolicismo romano, por um lado, e ao Anabatismo, por outro. A questão-chave era a natureza e a extensão da autoridade escriturística. Roma honra a igreja e a tradição acima da Escritura, enquanto o Anabatismo tem apreço pela palavra interior, às expensas da palavra externa da Escritura. No Catolicismo romano, a precedência da igreja sobre a Escritura eventualmente levou ao dogma da infalibilidade papal – Ubi papa, ubi ecclesia. *Aqui, materialmente, a Escritura é desnecessária. Contra essa posição, os reformadores posicionaram sua polêmica doutrina dos atributos da Escritura: autoridade, necessidade, suficiência e perspicuidade.*

O debate entre Roma e a Reforma tem a ver com o fundamento da **autoridade.** *Para os reformadores, a Escritura era auto-autenticadora: a igreja foi fundada sobre a verdade da Escritura. Para Roma, a igreja é temporal e logicamente superior à Escritura, que precisa da aceitação e do reconhecimento da igreja. Dessa forma, um concílio da Igreja Católica romana (Trento) estabeleceu o cânon da escritura incluindo os apócrifos. O crente aceita a Escritura "porque, escrita sob a inspiração do Espírito Santo, tem Deus como seu autor e porque foi, como tal, entregue aos cuidados da igreja".*

Ao mesmo tempo em que os protestantes concordam que o testemunho da igreja é uma razão para a fé, eles não crêem que ele possa ser o fundamento da fé. Em vez disso, a Reforma insistiu em que as Escrituras são auto-autenticadoras: o Espírito Santo que inspirou os escritores bíblicos confirma o testemunho interior dentro do crente. Os protestantes não discordam entre si questionando, por exemplo, se a autoridade da Escritura é apenas descritiva (histórica) ou normativa (prescritiva). Uma interpretação equilibrada reconhece que, enquanto nem todos os relatos históricos da Escritura apresentam normas prescritivas para os crentes, as descrições são verdadeiras e também a Palavra de Deus para seu povo.

A teologia moderna desvalorizou significativamente a moeda da autoridade bíblica. Ela separa e escolhe para si que partes da Escritura são normativas (a "dimensão ético-religiosa"), ainda que sejam falíveis

e estejam cobertas de erros. Outros descrevem a natureza da autoridade bíblica como "moral"; itens são incluídos na Escritura simplesmente porque são verdadeiros. A crença baseada somente na Escritura transforma a Bíblia em documento do papa. Contudo, a questão da autoridade não desaparece. Toda religião, assim como toda área da vida, se apóia notavelmente nas esferas acadêmica, como a história. Assim, também, a religião repousa sobre a autoridade divina. Contudo, ao contrário da convicção das pessoas modernas, crer em Deus e aceitar a autoridade de sua palavra de forma nenhuma diminui os seres humanos ou os priva de sua dignidade. A autoridade de Deus é única e nos enobrece.

A Reforma também se separa de Roma quanto à ***necessidade*** *da Escritura. No Catolicismo romano, a igreja, vivendo pelo Espírito Santo, é auto-suficiente. A Bíblia, estritamente falando, não é necessária. A Escritura precisa da igreja para sua autoridade e interpretação. A tradição do misticismo espiritualista tampouco precisa realmente da Escritura. A comunhão por meio da prática ascética e da contemplação era capaz de colocar os crentes em união com Deus. O mesmo fenômeno – palavra interna acima da palavra externa – levou à crítica racionalista da autoridade e da necessidade da Escritura. Mesmo que as Escrituras fossem perdidas, a verdade ético-religiosa do Cristianismo sobreviveria. A "igreja" sobrevive ao desaparecimento da Escritura porque ela produziu a Escritura. A igreja vive pelo espírito, seja de que forma for.*

Os protestantes reconhecem que a palavra externa sozinha é insuficiente: ela precisa do testemunho interno do Espírito Santo. Para a vida consciente da igreja, contudo, a Escritura é essencial, indispensável para a fundamentação da verdade do evangelho cristão. A igreja, conforme criam os reformadores, precisa da Escritura para sobreviver. Reconhecidamente, houve um tempo significativamente longo na história da salvação em que o povo de Deus ainda não possuía as Sagradas Escrituras. Embora a necessidade da Escritura não seja absoluta, foi do agrado de Deus conservar a igreja na verdade por meio dela. Em nossa era da história da salvação, a Escritura é nosso único guia seguro para o ensino apostólico, e o preserva pelas gerações. Ao contrário de Roma, a Reforma crê que o período apostólico terminou com a realidade pentecostal do Espírito Santo sendo dado à igreja, de acordo com a promessa de Jesus. Não há conhecimento ou comunhão com Cristo sem a Escritura. A Escritura tem um caráter provisional, mas até que nosso Senhor volte, ela é ***necessária****. A necessidade da Escritura, portanto, fornece uma proteção contra todas as tentativas prematuras de alcançar a plena glória da união com Deus nesta dispensação.*

A Bíblia, de acordo com a convicção da Reforma, também é ***clara*** *ou* ***perspícua****. Isso não significa que a Bíblia seja tão transparente que não precise de interpretação. Os protestantes também vivem na história da interpretação bíblica. Perspicuidade não significa que não existam mistérios ou passagens difíceis na Escritura. O que a perspicuidade significa é que o caminho da salvação é claramente ensinado e explicado.*

A mediação da igreja ou do sacerdote não é essencial para que exista essa clareza, e a Bíblia, portanto, deve ser possessão comum de todos os crentes. Esse ensino da perspicuidade da Escritura é um dos baluartes mais fortes da Reforma, embora tenha um lado obscuro nas trágicas divisões que são comuns no Protestantismo. No entanto, essa sombra não apaga a luz da liberdade acesa pelo acesso comum à Palavra de Deus para todos os crentes da era da Reforma. Ao mesmo tempo em que as divisões do mundo protestante contribuíram para o surgimento do racionalismo secular, a estrutura da autoridade hierárquica de Roma também não prevaleceu. A arbitrariedade na interpretação da Escritura pelos protestantes deve ser reconhecida, e o único antídoto é uma aplicação consciente da "analogia da fé".

As convicções sobre a necessidade e a perspicuidade levaram, de forma totalmente natural, à doutrina da ***suficiência*** *da Escritura. Ao contrário de Roma, a tradição da Reforma não considera a Bíblia, em algum sentido, inadequada e, portanto, precisando ser aumentada pela tradição eclesiástica. Roma argumenta que várias doutrinas e práticas, que remontam aos apóstolos e ao próprio Senhor, foram confiadas ao magistério da igreja por meio da tradição oral. Baseada nos critérios de Vincent Lerins para determinar o que é genuinamente apostólico – aquilo que é crido em todos os lugares, sempre e por todos – a Igreja romana alega que salvaguardou a tradição apostólica na pessoa do papa, que é infalível quando fala* ***ex cathedra****. Esses critérios são distributivos, não copulativos.* ***Nem*** *a universalidade* ***nem*** *a antigüidade é suficiente para formar um dogma da igreja. Distinguindo a igreja que ouve da igreja que ensina, Roma considera a primeira apenas passivamente infalível, enquanto a situação de infalibilidade ativa reside na igreja que ensina. Roma, porém, não definiu um único meio próprio para determinar aquilo que é genuinamente tradição ou ensino apostólico. Não está claro se o papa, por exemplo, é infalível por sua própria autoridade ou juntamente com os outros bispos e concílios. Um voto majoritário garante plena aprovação, ou ele deve ser unânime para ser infalível? Como essas questões são respondidas é menos importante do que a forte convicção de que o papa é o "Vigário de Cristo": ele é a voz de Deus no mundo. Portanto, é pouco surpreendente ver o Concílio Vaticano I (1871) declarar a infalibilidade papal.*

Quando a Reforma afirmou a perfeição da Escritura, ela não negou que houve momentos em que o povo de Deus tinha pouca ou nenhuma palavra escrita e vivia pela revelação da tradição oral. Contudo, com o completamento do cânon, ela nega que exista outra Palavra de Deus ao seu lado, de forma não-escrita. Também é verdade que alguns dogmas da Escritura são inferências legítimas da Escritura. Além disso, ao mesmo tempo em que reconhece que a Bíblia não contém toda a revelação divina dada aos apóstolos, aos profetas e ao próprio Senhor, ela não crê que formas escritas de alguns dogmas foram perdidas enquanto apenas a tradição oral permaneceu. O resultado é que os dogmas verdadeiramente universais da igreja são derivados da Escritura, enquanto a tradi-

ção de Roma produz somente doutrina distintivamente católica, como a infalibilidade papal e a assunção corpórea de Maria.

Há uma realidade importante da história da salvação em jogo aqui. O cânon do Velho e do Novo Testamento não foi fechado até que todas as novas iniciativas da salvação estivessem presentes. A obra de Cristo está completa. Nesta dispensação, a tarefa do Espírito Santo não é fornecer uma nova revelação, mas pôr em prática a obra de Cristo. Essa obra e palavra não exigem suplemento. Ao mesmo tempo, há valor na tradição, entendida em seu amplo sentido como o pensamento e a ação de uma comunidade religiosa em seus costumes, práticas, convenções folclóricas, confissões e liturgias. Nenhuma comunidade intergeracional pode continuar a existir sem tradição.

Para as religiões do Livro, a necessidade de tradição como um guia interpretativo é essencial. O intervalo entre a escrita do livro e nossos tempos significa que a tradição da comunidade é sua conexão necessária com o passado. Grupos radicais que deliberadamente colocam de lado toda tradição interveniente para voltar, de uma forma primitivista, à letra da Bíblia apenas se condenam à extinção, a menos que se adaptem a uma nova época. A Reforma não rejeitou toda a tradição, ela quis apenas reformar a tradição e purificá-la de seus erros. O que a Reforma rejeitou foi uma tradição eclesiástica junto com a Escritura. A única tradição que pode ser aceita é aquela que está baseada na Escritura e dela flui. Nossa dependência da Escritura e somente da Escritura continuará até o dia em que a Escritura e o templo não forem mais necessários e todos nós formos ensinados pelo próprio Senhor e cheios do Espírito.

ATRIBUTOS EM GERAL

[118] A doutrina dos atributos da Escritura se desenvolveu completamente como resultado da luta da Reforma contra o Catolicismo e o Anabatismo. Na confissão da inspiração e da autoridade da Escritura, houve acordo entre Roma e a Reforma, mas, com relação ao restante que pertence ao *locus* da Sagrada Escritura, houve muita divergência. A forma pela qual Roma havia relacionado a Escritura e a igreja foi fundamentalmente modificada na Reforma. Nos pais da igreja e nos escolásticos, a Escritura, pelo menos em teoria, estava em um nível acima da igreja e da tradição: ela se apoiava em si mesma, era confiável em si e de si mesma (αὐτοπιστος) e a norma primária para a igreja e a teologia. Agostinho disse que "a escritura canônica está contida por seus próprios limites fixos"[1] e razões (*Conf.* 6, 5; 11, 3), com a verdade da Escritura dependendo apenas de si mesma. Boaventura escreve: "A igreja está baseada sobre os pronunciamentos da Escritura Sagrada; se eles forem deficientes, assim é o entendimento [da igreja]... Pois, como a igreja está baseada na Sagrada Escritura, aqueles que não conhecem a Es-

[1] A. von Harnack, *History of Dogma*, trad. N. Buchanan, J. Miller, E. B. Speirs e W. McGilchrist e org. A. B. Bruce, 7 vols. (Londres: Williams & Norgate, 1896-99), III, 208. Nota do organizador: A referência é a *On Baptism, against the dogmatics*, de Agostinho.

critura não sabem como guiar a igreja".[2] Afirmações semelhantes são citadas por Gerhard[3] a partir das obras de Salvian, Biel, Cajetan, Hosius, Valentia, *et al.* Em seu *Summa doctrinae christianae*, Canisius escreve: "Consequentemente, assim como cremos na Escritura e atribuímos grande autoridade [a ela], por causa do testemunho do Espírito de Deus que nela fala, da mesma forma devemos lealdade, reverência e obediência à igreja".[4] Belarmino também afirma: "Nada é mais amplamente conhecido e certo que as Escrituras contidas nos escritos proféticos e apostólicos. Consequentemente, quem nega que devemos ter fé nelas tem de ser extremamente estúpido".[5] Todos esses teólogos criam que a autenticidade da Escritura podia ser suficientemente demonstrada a partir da própria Escritura e por ela mesma. Ela não depende da igreja. Pelo contrário, a igreja depende dela. A igreja, com sua tradição, pode ser a norma da fé (*regula fidei*), mas não é seu fundamento (*fundamentum fidei*). Essa distinção pertence somente à Escritura.

No Catolicismo, porém, a igreja com seus ofícios e tradição começou a assumir cada vez mais uma posição independente e a adquirir autoridade ao lado da Escritura. Inicialmente, a relação entre os dois não era precisamente definida, mas logo precisou de uma regulamentação mais detalhada. E quando a igreja começou a crescer em poder e auto-suficiência, a autoridade foi passando cada vez mais da Escritura para a igreja. Uma série de diferentes momentos na história indica o processo pelo qual a igreja, em vez de ser submetida à Escritura, elevou-se a um lugar ao lado da Escritura e, finalmente, a um lugar acima da Escritura. A questão de qual das duas, a Escritura ou a igreja, tinha precedência, foi inicialmente afirmada clara e deliberadamente no tempo dos concílios. Apesar disso, a oposição de Gerson, d'Ailly e, especialmente, de Nicolas de Clemange,[6] foi estabelecida em favor da igreja. Trento sancionou essa posição contra a Reforma. No conflito contra o galicanismo, o tema foi definido mais detalhadamente e resolvido pelo Concílio Vaticano [I] (1870), que declarou a igreja infalível.

O objeto dessa infalibilidade, porém, não era a igreja que ouve nem a igreja que prega, nem os bispos reunidos coletivamente em concílio, mas especificamente o papa. E o papa era o objeto de infalibilidade não como uma pessoa privada, nem como bispo de Roma ou patriarca do Ocidente, mas como o pastor-chefe de toda a igreja. Admite-se que ele possui essa autoridade como cabeça da igreja, e não separado dela; no entanto, ele a possui não juntamente com a igreja, mas acima e distintamente dela. Até mesmo os bispos e concílios participam dessa infalibilidade não à parte do papa, mas em união e em submissão a ele. Ele está acima de tudo e, sozinho, torna infalíveis a igreja, a tradição, os concílios e os cânones. Os concílios, sem o papa, podem errar e erram.[7] A igreja como um todo, tanto a que escuta como a que prega, é infalível somente com o pontífice romano

[2] Boaventura, "De Sept. don.", n. 37-43; citado na edição de 1881 de *Breviloquium* (Freiburg: Herder, 1881), 370.
[3] J. Gerhard, *Loci Theol.*, I, 3 §45, §46.
[4] Canisius, *Summa doctrinae Christianae*, "De praeceptis ecclesia", §16.
[5] Belarmino, "De Verbo Dei", *Controversiis*, I, 2.
[6] Cf. C. Schmidt, "Clémanges", *PRE*[2], III, 247.
[7] Belarmino, "De Conc. et. Eccle.", *Controversiis*, II, 10-11.

e sob sua autoridade. Como resultado desse processo, a relação entre a igreja e a Escritura foi revertida. A igreja, mais concretamente o papa, tem precedência sobre a Escritura e está acima dela. Onde está o papa, está a igreja (*Ubi papa, ibi ecclesia*).[8] A infalibilidade do papa faz com que a infalibilidade da igreja, dos bispos e concílios, assim como a da Escritura, seja desnecessária.

Desse ponto de vista católico romano, da relação Escritura-igreja, nascem todas as diferenças que existem entre Roma e a Reforma na doutrina da Escritura. Elas se referem, acima de tudo, à necessidade da Escritura, aos apócrifos do Antigo Testamento, à edição Vulgata, à proibição da leitura da Bíblia, à exposição da Escritura e à tradição. Formalmente, a reversão da relação Escritura-igreja é mais claramente demonstrada no fato de que os modernos teólogos católicos romanos tratam a doutrina da igreja na "parte formal" da dogmática. A igreja pertence aos "princípios fundamentais da fé". Assim como a Escritura o é na Reforma, assim também a igreja, o magistério, ou, na verdade, o papa, é o princípio formal, o fundamento da fé, no Catolicismo romano.[9]

Contra esse desenvolvimento, os reformadores posicionaram a doutrina dos atributos da Escritura. Ela tem um caráter completamente polêmico e foi, consequentemente, estabelecida desde o início.[10] Gradualmente ela também foi inserida na dogmática de uma forma mais ou menos sistemática e metódica não ainda em Zwínglio, Calvino, Melanchthon, *et al.*, é verdade, mas certamente já em Musculus, Zanchius, Polanus, Junius e outros[11] e, entre os luteranos, em Gerhard, Quenstedt, Calovius, Hollaz, *et al.* Mas eles diferiam entre si no modo de tratamento. Às vezes uma variedade de assuntos históricos e críticos eram discutidos. A dogmática incluía, virtualmente, toda a "Introdução", a teoria de "canônica geral e especial". Também o número e a organização dos atributos eram descritos de forma variada. A autoridade, utilidade, necessidade, verdade, perspicuidade, suficiência, origem, divisão, conteúdo, apócrifos, concílio, igreja, tradição, autenticidade da edição, traduções, exposição, o testemunho do Espírito Santo – tudo isso e muito mais era tratado na doutrina da Escritura e seus atributos. Gradualmente, o material foi se definindo mais estritamente. Calovius e Quenstedt distinguiram entre os atributos primários e secundários. Pertencendo à primeira categoria estavam a autoridade, a verdade, a perfeição, a perspicuidade, a "capacidade de interpretar seu próprio eu", seu poder para julgar e sua eficácia. Contados entre a segunda categoria estavam a necessidade, a integridade, a pureza, a autenticidade e "a permissão concedida para que todos leiam" [a Escritura].

Ainda mais simples era a ordem popular: autoridade, necessidade, perfeição ou suficiência, perspicuidade para interpretar a si mesma e sua eficácia.[12] Mas até

[8] G. M. Jansen, *Prael.Theol. Dogm.*, I, 506, 511.

[9] *Ibid.*, I, 829.

[10] H. Heppe, *Dogmatik des deutschen Protestantismus*, 3 vols. (Gotha: F. A. Perthes, 1857), I, 207-25.

[11] Musculus, *Loci Comm.* (1567), 374ss.; J. Zanchi, "De Sacra Scriptura", *Op. Theol.*, VIII, 319ss.; A. Polanus, *Synt. Theol.*, 17ss.; F. Junius, "Theses Theol.", *Op. Theol. Select*, I, 1594ss.

[12] K. A. von Hase, *Hutterus Redivus* (Helsingfors: A. W. Gröndahl, 1846), §43ss.; H. Schmid, *Doctrinal Theology of the Evangelical Churches*, trad. Charles A. Hoy e Henry E. Jacobs, (Filadélfia: United Lutheran Publication House, 1899), 27ss.; H. Heppe, *Dogmatik der evangelische reformierten Kirche* (Elberseld: R. L. Friedrich, 1861),

mesmo essa organização pode se tornar mais simples. O material histórico, crítico, arqueológico, e assim por diante, não pertence à dogmática, mas aos ramos bibliológicos da teologia. A autenticidade, a integridade, a pureza, e assim por diante, portanto, não podem ser plenamente discutidas na dogmática. Aqui esses atributos são tratados somente até onde a doutrina da Escritura também fornece certos dados para sua composição. Depois de "inspiração" e "autoridade", a "verdade" [da Escritura] não precisa mais de uma discussão separada e seria, mais provavelmente, enfraquecida do que fortalecida por ela. A "eficácia" tem seu lugar na doutrina dos meios de graça. Portanto, apenas a autoridade, a necessidade, a suficiência e a perspicuidade permanecem. Entre esses, ainda há a distinção de que a "autoridade" da Escritura não é coordenada com outros atributos, pois ela é dada com a própria inspiração. Por um lado, a necessidade, a perspicuidade e a suficiência não nascem todas da inspiração no mesmo sentido. Na verdade, é concebível que uma bíblia infalível teria de ser aumentada e explicada por uma tradição infalível. Roma, embora reconheça a autoridade da Escritura, nega seus outros atributos.

A autoridade da Escritura

Roma e a Reforma

[119] A autoridade da Escritura sempre foi reconhecida na igreja cristã. Jesus e os apóstolos criam no Antigo Testamento como a Palavra de Deus e atribuíam a ele autoridade divina. A igreja cristã nasceu e floresceu sob [a influência de] a autoridade da Escritura. O que os apóstolos escreveram deve ser aceito como se o próprio Cristo o tivesse escrito, disse Agostinho.[13] E, no comentário de Calvino sobre 2 Timóteo 3.16, ele afirma que devemos à Escritura a mesma reverência que devemos a Deus. Até o século 18, a autoridade da Escritura era firmemente estabelecida em todas as igrejas e entre todos os cristãos. Por outro lado, entre Roma e a Reforma houve uma diferença séria com relação ao fundamento sobre o qual essa autoridade está baseada. Os pais da igreja e os escolásticos ainda ensinavam frequentemente a fidedignidade auto-atestada (αὐτοπιστια) da Escritura, mas a pressão dinâmica do princípio católico romano cada vez mais deu precedência à igreja sobre a Escritura. A igreja, de acordo com aquilo que é hoje a doutrina católica universalmente aceita, é temporal e logicamente anterior à Escritura. Ele existia antes da Escritura e não deve a ela sua origem, existência e autoridade, mas existe em si mesma e por si mesma, *i.e.*, em virtude de Cristo ou do Espírito Santo, que mora dentro dela. A Escritura, por outro lado, procedeu da igreja e é agora reconhecida, confirmada, preservada, explicada, defendida e assim por diante pela igreja. A Escritura, portanto, precisa da igreja, mas o inverso não é verdade. Sem a igreja não há Escritura, mas sem a Escritura há igreja. A igreja unida a uma tradição infalível é o meio original e suficiente para preservar e comunicar a revelação. A Sagrada Escritura foi adicionada depois, é insuficiente por si mesma, mas é útil e boa como apoio e confirmação da

9ss.; Voigt, *Fundamentaldogmatik* (Gotha: F. A. Perthes, 1874), 644ss.; M. Kähler, "Bibel", *PRE*³, II, 686-91.

[13] Agostinho, *The Harmony of the Gospels*, I, 35.

tradição. De fato, no pensamento de Roma, a Escritura é totalmente dependente da igreja. A autenticidade, integridade, inspiração, canonicidade e autoridade da Escritura são estabelecidas como certas pela igreja.

Com relação a isso, contudo, Roma faz a distinção de que a Escritura é totalmente dependente da igreja não com referência a si mesma, mas com referência a *nós*. A igreja, por seu reconhecimento, não faz com que a Escritura seja inspirada, canônica, autêntica, e assim por diante. No entanto, ela é a única agência que pode infalivelmente conhecer esses atributos da Escritura. Certamente, o autotestemunho da Escritura não decide que precisamente esses livros do Velho e do Novo Testamento – nenhum a mais ou a menos – são inspirados. A Escritura em nenhum lugar oferece uma lista dos livros que pertencem a ela. Os textos que ensinam a inspiração da Escritura não cobrem toda a Bíblia: 2 Timóteo 3.16 se aplica somente ao Antigo Testamento. Além disso, um argumento para a inspiração da Escritura que recorre à própria Escritura é, inevitavelmente, meramente circular. Os protestantes, consequentemente, estão divididos entre si sobre os livros que pertencem à Bíblia. A opinião de Lutero sobre Tiago difere da de Calvino, e assim por diante. As provas em favor da Escritura derivadas dos pais da igreja (*etc.*) não são suficientemente fortes e firmes. Como "motivações para a crença" (*motiva credibilitatis*) elas têm grande valor, muito embora não ofereçam mais do que probabilidade: certeza humana e, portanto, falível. Somente a igreja fornece certeza divina, infalível. Como disse Agostinho, "eu, de fato, não teria crido no evangelho se a autoridade da igreja Católica não tivesse me movido".[14] Semelhantemente, os protestantes foram capazes de aceitar e reconhecer a Escritura como Palavra de Deus somente porque a receberam das mãos da igreja.[15] O concílio Vaticano [I] reconheceu os livros do Velho e do Novo Testamento como canônicos "porque, escritos sob a inspiração do Espírito Santo, têm Deus como seu autor e porque foram entregues à igreja como tais".[16] Guiada por esses pensamentos, Roma, no concílio de Trento (sessão 4) e no concílio Vaticano [I] (sessão 3, capítulo 2) estabeleceu o cânon. Seguindo o exemplo da Septuaginta e a prática dos pais da igreja, incluiu também os livros apócrifos do Antigo Testamento e, além disso, declarou a Vulgata como o texto autêntico, de forma que ela tem autoridade final tanto na igreja quanto na teologia.

Contra essa doutrina Católica romana, a Reforma posicionou a fidedignidade auto-atestada (αὐτοπιστια) da Escritura.[17] Nessa controvérsia, a questão não era se a igreja tinha de cumprir uma responsabilidade com respeito à Escritura, pois, de ambos os lados, reconhecia-se que a igreja é de grande importância para a Bíblia. O testemunho da igreja é da maior importância e uma motivação para

[14] Agostinho, *On Two Souls, against the Manicheans*, 5; *idem, Reply to Faustus the Manichean*, I, 28; 2, 4, 6.

[15] Belarmino, "De Verbo Dei", *Controversiis*, IV, 4; Perrone, *Praelect. Theol.*, IX, 71ss.; J. B. Heinrich e C. Guiberlet, *Dogmatische Theologie*, 2ª. ed., 10 vols. (Mainz: Kirchheim, 1881-1900), I, 764; Jansen, *Prael. Theol.*, I, 766ss.

[16] *Documents of Vatican Council I, 1869-70*, selecionados e traduzidos por John F. Broderick (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1971), sessão 3, c. 2.

[17] J. Calvino, *Institutes*, I, vii; Ursino, *Tract. Theol.* (1584), p. 8ss.; A. Polanus, *Syn. Theol.*, I, 23-30; J. Zanchi, "De Sacra Scriptura", *Op. Theol.*, VIII, 332-53; F. Junius, *Theses Theol.*, 3-5; *Synopsis Purioris Theologiae*, disp. §29ss.; J. Gerhard, *Loci Theol.*, I, 3.

a crença (*motivum credibilitatis*). Em seus testemunhos, a igreja dos primeiros séculos contém forte apoio para a Escritura. Nesse sentido, a declaração de Agostinho, de que ele foi movido pela igreja a crer nas Escrituras, é e continua sendo verdadeira. Os teólogos protestantes[18] enfraqueceram essa declaração de Agostinho aplicando-a somente ao passado, à origem da fé. Mas o raciocínio de Agostinho no texto acima citado é claro quando ele confronta seu oponente maniqueu com um dilema. Ou, diz ele, você deve me dizer: creia nos católicos, mas eles enfaticamente me advertem a não[19] crer em você; *ou* não creia nos católicos, mas, nesse caso, você não pode recorrer ao evangelho contra mim "porque eu cri pelo próprio evangelho que os católicos pregam".

Para Agostinho a igreja é, de fato, um motivo para a fé, um motivo que ele, aqui, utiliza contra os maniqueus. Mas há uma diferença entre um motivo para crer e o fundamento final da fé. Em outra parte ele mesmo esclarece a forma como vê, na igreja, um motivo para crer, quando diz: "Por que não me submeter à autoridade do evangelho, que é tão bem fundamentada, tão confirmada, tão geralmente reconhecida e admirada, e que tem uma série ininterrupta de testemunhos desde os apóstolos até nossos dias?".[20] A igreja, com sua dignidade, poder, hierarquia e assim por diante, sempre deixou uma profunda impressão sobre Agostinho. Ela continuamente o moveu na direção da fé, encorajou-o e o fortaleceu em tempos de dúvida e conflito. Foi a mão firme da igreja que sempre o guiou à Escritura. Mas Agostinho não quer dizer que a autoridade da Escritura depende da igreja, que a igreja é o final e mais básico fundamento de sua fé. Em outro lugar, ele afirma claramente que a Escritura tem autoridade por si mesma e deve ser crida por sua própria causa.[21]

A autoridade da igreja

A igreja tem e continua a ter uma importância pedagógica multifacetada e profunda para todos os crentes até o dia de sua morte. A nuvem de testemunhas que nos rodeia pode nos fortalecer e encorajar em nossa luta. Mas isso é algo muito diferente de dizer que a autoridade da Escritura depende da igreja. Nem mesmo Roma se atreve a dizer isso abertamente. O concílio Vaticano [I] (1870), afinal, reconheceu os livros do Velho e do Novo Testamento como canônicos precisamente "porque, *escritos sob a inspiração do Espírito Santo, têm Deus como seu autor* e, como tais, foram confiados à igreja". E os teólogos católicos romanos distinguem entre a autoridade da Escritura com respeito a si mesma (*quoad se*) e com respeito

[18] Calvino, *Institutes*, I, VII, 3; A. Polanus, *Syn. Theol.*, 30; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, II, 6. Nota do organizador: Bavinck erroneamente cita III, 13; J. Gerhard, *Loci Theol.*, I, 3, §51.

[19] Nota do organizador: O texto holandês não tem o advérbio de negação aqui, mas ele parece ser essencial para o argumento.

[20] Agostinho, *Reply to Faustus the Manichean*, I, 32, 19; cf. *On the Profit of Believing*, 14.

[21] Clausen, *Augustinus S. Sa. interpreters* (1827), 125; A. J. Dorner, *Augustinus* (Berlim: W. Hertz, 1873), 237ss.; Reuter, *Augustinische Studien* (Gotha: F. A. Perthes, 1887), 348ss.; *Schmidt, *Jahrbücher für deutsche Theologie* 6 (1863): 235ss.; Hase, *Protestantische Polemik*, 5ª. ed. (Leipzig: Breitkopf und Hartel, 1891), 81; A. von Harnack, *History of Dogma*, V, 78-79; A. Kuyper, *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerheid* (Amsterdã: J. A. Wormser, 1894), II, 503.

a nós (*quoad nos*). Mas essa distinção não pode ser aplicada aqui. Pois, se a igreja é a razão final e mais básica para que eu creia na Escritura, então a igreja, e não a Escritura, é fidedigna em si mesma e por si mesma (αὐτοπιστος). Temos de fazer uma escolha: ou a Escritura contém um testemunho, um ensino sobre si mesma, sua inspiração e sua autoridade, e, nesse caso, a igreja simplesmente aceita e confirma esse testemunho, ou a Escritura não ensina essa inspiração e autoridade e, nesse caso, o dogma da igreja sobre a Escritura está condenado para o protestante. Os teólogos católicos romanos, consequentemente, enfrentam uma contradição poderosa. Por um lado, na doutrina da Escritura, tentam provar sua inspiração e autoridade a partir da própria Escritura. Por outro, abordando a doutrina da igreja, tentam enfraquecer essas provas e demonstrar que somente o testemunho da igreja oferece certeza conclusiva.

Mas se a autoridade da Escritura com respeito a si mesma depende da Escritura, então ela é autoritativa também para nós e o fundamento final para nossa fé. A igreja pode apenas reconhecer aquilo que ela é, não pode criar algo que ela não seja. A acusação de que, dessa forma, a pessoa se torna culpada de um raciocínio circular e a Escritura é provada pela própria Escritura pode ser lançado contra a própria Roma, pois ela prova a igreja através da Escritura e a Escritura através da igreja. Se, em resposta, Roma disser que, no primeiro caso, ela usa a Escritura não como a palavra de Deus, mas como um testemunho humano, que é verossímil e fidedigno, o teólogo protestante também pode adotar essa abordagem: a inspiração é derivada, primeiro, da Escritura como um testemunho humano. Com esse testemunho, a Escritura é provada como sendo a palavra de Deus. Muito mais importante, porém, é que, em toda disciplina científica, portanto também na teologia, os princípios fundamentais são certos por si mesmos. A verdade de um princípio fundamental (*principium*) não pode ser provada, pode ser apenas reconhecida. "Um princípio fundamental é crido não por causa de algo mais. Os princípios fundamentais não podem ter um princípio fundamental, nem devem esses princípios ser buscados."[22]

A própria Escritura ensina claramente, portanto, que não a igreja, mas a palavra de Deus, escrita ou não, é fidedigna em si mesma e por si mesma (αὐτοπιστος). A igreja, em todas as épocas, esteve atrelada à palavra de Deus na medida em que ela existiu e na forma em que ela existiu. Israel recebeu a lei no monte Horebe; Jesus e os apóstolos se submeteram à Escritura do Antigo Testamento. Desde o início, a igreja cristã esteve vinculada à palavra falada e escrita dos apóstolos. A palavra de Deus é o fundamento da igreja (Dt 4.1; Is 8.20; Ez 20.19; Lc 16.29; Jo 5.39; Ef 2.20; 2 Tm 3.14; 2 Pe 1.19; *etc.*). A igreja pode, de fato, dar testemunho da palavra, mas a palavra está acima da igreja. Ela não pode conferir a ninguém uma crença na palavra de Deus baseada no coração. Isso é algo que só a palavra de Deus pode fazer por si mesma e pelo poder do Espírito Santo (Jr 23.29; Mc 4.28; Lc 8.11; Rm 1.16; Hb 4.12; 1 Pe 1.23). E, por essa razão, a igreja parece estar em

[22] J. Gerhard, *Loci*, I, c. 3; J. Zanchi, *Op. Theol.*, VIII, 339ss.; A. Polanus, *Syn. Theol.*, I, 23ss.; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, II, 6; Trelcatius, *Scol. et. method. loc. comm. S. Theol. Institutio* (1651), 26.

um nível abaixo da Escritura. Consequentemente, a igreja e os crentes em geral podem aprender a conhecer a inspiração, a autoridade e a canonicidade da Escritura a partir da própria Escritura, mas nunca podem anunciar e determinar esses atributos por sua própria autoridade. A Reforma preferiu uma medida de incerteza a uma certeza que só pode ser obtida por uma decisão arbitrária da igreja. Pois, de fato, a Escritura nunca oferece uma lista dos livros que contém. Na igreja cristã mais antiga, e também mais tarde, houve divergência sobre alguns livros. O texto da Escritura também não tem a integridade que teólogos luteranos e reformados desejavam. A Reforma, porém, afirmou a fidedignidade auto-atestada (αὐτοπιθ τια) da Escritura contra as alegações de Roma, declarou a igreja subordinada à palavra de Deus e, assim, resgatou a liberdade dos cristãos.

Autoridade descritiva e prescritiva

[120] Além desse debate entre Roma e a Reforma sobre a base da autoridade da Escritura, nas próprias igrejas protestantes surgiu, no século 17, uma divergência importante sobre a natureza dessa autoridade. Elas estavam de acordo sobre a premissa de que a Escritura, tendo Deus como seu autor, tinha autoridade divina. Essa autoridade foi definida mais especificamente dizendo-se que a Escritura tinha de ser crida e obedecida por todos e era a única regra de fé e conduta. Essa definição, porém, levou automaticamente a uma distinção entre autoridade histórica (descritiva) e autoridade normativa (prescritiva). A revelação divina, afinal, foi dada na forma de uma história. Ela passou por uma sucessão de períodos. Está longe de tudo o que está registrado na Escritura ter autoridade normativa para nossa fé e conduta. Muito daquilo que foi ordenado e instituído por Deus ou prescrito e combinado pelos profetas e apóstolos não se aplica mais diretamente a nós e pertenceu a pessoas que viveram em uma época anterior. A ordem dada a Abrão para oferecer seu filho, a ordem dada a Israel para matar os canaanitas, as leis civis e cerimoniais em vigor nos dias do Antigo Testamento, os decretos do sínodo de Jerusalém e muitas outras coisas, embora sejam úteis para instrução e correção como história, não podem e não devem mais ser obedecidos por nós. Além disso, o relato da revelação não apenas inclui as boas obras dos santos, mas também as más obras dos ímpios. Portanto, frequentemente palavras e ações são registradas na Escritura, as quais, embora sejam representadas como historicamente verdadeiras, não são apresentadas como normativas. Está muito longe de ser o caso que essas palavras e ações sejam regulatórias para nossa fé e conduta, pois, de fato, elas devem ser mais frequentemente rejeitadas e censuradas. Também os pecados dos santos, de Abraão, de Moisés, Jó, Jeremias, Pedro, *etc.*, são dados como advertência, não como modelo para nossa conduta. Finalmente, com respeito a muitas pessoas – os patriarcas, Débora, os juízes, os reis, os amigos de Jó, Ana, Agur, a mãe de Lemuel, os compositores de alguns dos salmos, como os salmos imprecatórios (Sl 73.13, 14; 77.7-9; 116.11), e também com respeito a Zacarias, Simeão, Maria, Estevão e outros – pode-se questionar se suas palavras são ape-

nas formalmente inspiradas, *i.e.*, no sentido de serem registradas com exatidão, ou também materialmente, no que se refere ao seu conteúdo.

Voetius entendia que muitas dessas pessoas, como Jó e seus amigos, não podiam ser contadas entre os profetas, sustentando essa opinião contra Maresius.[23] Admito que essa questão não teve maiores conseqüências, mas foi importante em muitos aspectos. Pela primeira vez, ficou claramente exposto que há uma distinção entre a palavra de Deus em um sentido formal e a palavra de Deus em um sentido material, e as pessoas foram impelidas a refletir sobre a relação entre elas. Essa relação, certamente, foi concebida de modo muito dualista pela maioria dos teólogos mencionados acima. A autoridade da história e a história como norma não podem ser separadas de forma tão abstrata na Escritura. O significado formal e o material do termo "palavra de Deus" estão muito intensamente entrelaçados. Até mesmo nas palavras enganosas de Satanás e nos atos maus dos ímpios, Deus tem algo a nos dizer. A Escritura não é útil apenas para o ensino, mas também para a advertência e a reprovação. Ela nos ensina e nos corrige, tanto por meio de impedimento quanto por meio de exortação, tanto nos humilha quanto nos consola. Mas a distinção acima deixa claro que a Escritura não pode e não deve ser entendida como um código de leis totalmente articuladas. Recorrer a um texto à parte de seu contexto não é adequado para um dogma. A revelação registrada na Escritura é um todo orgânico e histórico. É assim que ela tem de ser lida e interpretada. Um dogma que vem até nós com autoridade, com o intuito de ser uma norma para nossa vida e conduta, deve estar arraigado e ser inferido de todo o organismo da Escritura. A autoridade da Escritura é diferente da autoridade de um ato do parlamento ou do congresso.

A natureza e a base da autoridade da Escritura foram colocadas em discussão especialmente na teologia moderna. Em tempos antigos, a autoridade da Escritura estava baseada na inspiração e era deduzida dela. Mas quando a inspiração foi abandonada, a autoridade da Escritura não podia mais ser sustentada. Embora isso ainda fosse tentado de várias formas, os teólogos se viram impelidos a construir os fundamentos e o caráter da Escritura de forma muito diferente. A autoridade da Escritura, no grau em que ainda era reconhecida, estava baseada na premissa de que é o autêntico registro da revelação e expressa a ideia cristã em sua forma mais pura – assim como a água é mais pura em sua fonte. Ela estava baseada na convicção de que é o cumprimento da ideia veterotestamentária de redenção e está contida dentro dela, de forma germinal, a completa doutrina da fé cristã, e serve como a fonte do começo e da renovação permanente do espírito cristão na igreja. Essas considerações e outras semelhantes para o apoio da autoridade da Escritura podem ser encontradas em teólogos de escolas amplamente divergentes.[24]

[23] G. Voetius, *Select. Disp.*, I, 31, 40-44; V, 634-40; Maresius, *Theologus paradoxus*, 83-87; Maccovius, *Loci Com.*, 31-32; Cloppenberg, *De canone theol. desp.*, 3 op. II, 18-23; H. Witsius, *Misc. Sacia*, l, 316-18; B. de Moor, *Comm. In Marckii Comp.*, I, 131-134; Carpzovius, *Critica S. Vet. Test.*, I, 2, §3.

[24] J. H. Scholten, *Leer der Hervormde Kerk*, I, 78ss.; H. Bavinck, *De theologie van Daniel Chantepie de la Saussaye* (Leiden: Donner, 1884), 53ss.; F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, org. H. R. MacIntosh e J. S. Steward (Edimburgo: T. & T. Clark, 1928), §129ss.; R. Rothe, *Zur Dogmatik* (Gotha: F. A. Perthes, 1863), 166ss.; Lip-

No entanto, todos esses fundamentos não são suficientemente fortes para apoiar a autoridade que a religião requer. Eles podem ser considerados úteis como motivações para a crença, mas como fundamentos eles são insustentáveis. Pois, em primeiro lugar, pela distinção entre a revelação e sua documentação, entre a palavra de Deus e a Escritura, eles, de fato, fazem com que a autoridade da Escritura seja completamente ilusória. Se a Escritura não tem autoridade em sua totalidade, mas apenas "a palavra de Deus na escritura", a "dimensão ético-religiosa", a "revelação" ou seja lá como as pessoas queiram chamá-la, essas pessoas têm de decidir por si mesmas o que é essa palavra de Deus na Escritura, e fazem isso por sua própria discrição. O ponto de gravidade é, então, mudado do objeto para o sujeito. A Escritura não critica os seres humanos, mas eles julgam a Escritura. A autoridade da Escritura, então, torna-se dependente da discrição humana. Ela existe somente no grau em que as pessoas querem reconhecê-la e é, portanto, totalmente anulada.

Mesmo que esses fundamentos pudessem garantir um grau de autoridade para a Escritura, essa autoridade seria nada mais do que puramente histórica. E, em religião, isso não é suficiente. Aqui, uma autoridade histórica, *i.e.*, uma autoridade humana e falível, não é suficiente. Como a religião pertence à nossa salvação e está relacionada aos nossos interesses eternos, podemos nos satisfazer com nada menos do que a autoridade divina. Devemos não somente saber que a Escritura é o relato histórico de nosso conhecimento do Cristianismo e que ela contém muito acuradamente e reproduz as ideias cristãs originais, mas, em religião, devemos saber que a Escritura é a palavra e a verdade de Deus. Sem essa certeza, não há [para nós] nenhum conforto nem na vida nem na morte. E não apenas todo cristão precisa dessa certeza, mas a própria igreja como instituição não pode abrir mão dela. Pois, se um ministro não estiver convencido da verdade cristã da palavra que prega, sua pregação perde toda autoridade, influência e poder. Se ele não é capaz de trazer uma mensagem de Deus, quem, então, lhe dá o direito de agir em nome de pessoas de natureza semelhante à sua? Quem lhe dá a liberdade para colocar-se em um púlpito [uns poucos centímetros] acima deles, falar-lhes sobre os mais elevados interesses de sua alma e de sua vida e até mesmo proclamar-lhes seu bem ou mal eterno? Quem ousaria, quem seria capaz de fazer isso, a menos que tenha uma palavra de Deus para proclamar? Tanto a fé cristã quanto a pregação cristã precisam da autoridade divina como seu fundamento. "A fé titubeará se a autoridade divina das Escrituras começar a oscilar."[25]

Apenas autoridade moral?

É, portanto, um erro descrever a natureza da autoridade escriturística como "moral". Lessing já começou essa tendência quando disse que uma coisa não é

sius, *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik* (Braunschweig: C. A. Schwetschke, 1983), §193ss.; A. E. Biedermann, *Christliche Dogmatik* (Zurique: Orrel, Füssli, 1869); A. Schweizer, *Christliche Glaubenslehre* (Leipzig: S. Hirzel, 1863-72), I, 178ss.; J. Chr. K. Hofmann, *Weissagung und Erfüllung* (Nördlingen, C. H. Beck, 1841); A. Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung* (Bonn: A. Marcus, 1882-83), II, 5ss., 9ss.

[25] Agostinho, *On Christian Doctrine*, I, 37.

verdadeira porque está na Bíblia, mas está na Bíblia porque é verdadeira. Desde o tempo de seu gemido audível para ser resgatado da autoridade da letra e do papel do papa, crer na autoridade, de várias maneiras, tornou-se absurdo. Os teólogos cristãos, deixando-se influenciar por isso, modificaram ou desafiaram a crença na autoridade. Doedes, por exemplo, nada quer ter a ver com crer na autoridade, e se limita a falar sobre autoridade moral na religião. Saussaye afirma que não há outra autoridade além da moral, e a moral é a única autoridade que existe. Não há autoridade intelectual: a autoridade moral iguala a moralidade, a religião a si mesma. As pessoas não crêem na verdade com base na autoridade, mas a verdade tem autoridade, *i.e.*, o direito de exigir obediência.[26] Essa forma de apresentar, porém, sofre de confusão conceitual. Certamente, a verdade tem autoridade. Ninguém nega isso. Mas a questão é: o que é verdade na área da religião, e onde ela pode ser encontrada? Para essa questão, há apenas duas respostas possíveis. Ou os apóstolos, *i.e.*, as Escrituras, nos ensinam o que a verdade é, ou, se você quiser, o que Cristo é, ou isso é determinado pelo próprio julgamento, pelo intelecto ou pela consciência da pessoa. No último caso, não há mais qualquer autoridade (escriturística): ela fica totalmente sujeita à crítica do sujeito. Nesse caso, não há mais ajuda de qualquer forma para se dizer, com Rothe, que a Bíblia é o instrumento perfeitamente adequado para se chegar ao puro conhecimento da revelação de Deus,[27] pois está faltando um critério objetivo pelo qual se possa julgar e encontrar essa revelação na Escritura.

Há, de fato, apenas um fundamento sobre o qual a autoridade da Escritura pode ser baseada, e esse fundamento é a inspiração. Quando esse fundamento deixa de existir, a autoridade da Escritura deixa de existir junto com ele. Nesse caso, ela se torna meramente um corpo de escritos humanos, que, como tal, não pode honestamente fazer qualquer alegação de ser nossa norma e conduta. E juntamente com a Escritura – para o protestante – toda autoridade em religião entra em colapso. Todas as tentativas subseqüentes no sentido de recuperar algum tipo de autoridade – digamos, na pessoa de Cristo, na igreja, na experiência religiosa, no intelecto ou na consciência – acabam em desapontamento.[28] Elas apenas provam que nenhuma religião pode existir sem autoridade. A religião é essencialmente diferente da ciência. Ela tem uma certeza própria, não uma certeza que é baseada no entendimento, mas uma certeza que consiste em fé e confiança. Em religião, um testemunho humano e a confiança humana são insuficientes. Aqui precisamos

[26] Doedes, *Inleiding tot de Leer van God* (Utrecht: Kemink, 1880), 29-40; Saussaye in H. Bavinck, *Theologie van Chantepie de la Saussaye*, 53ss.

[27] Rothe, *Zur Dogmatik*, 287.

[28] Cf. Stanton, *The Place of Authority in Matters of Religious Belief* (Londres: Longmans, 1891); James Martineau, *The Seat of Authority in Religion* (Londres: Longmans, 1891); C. A. Briggs, *The Authority of Holy Scriptures* (discurso inaugural), 4ª. ed. (Nova York: Scribner, 1892); L. Monod, *Le problème de l'autorité* (Paris: Fischbacher, 1892); E. Doumerge, *L'autorité en matière de foi* (Lausanne: Payot, 1892); E. Ménégoz, *L'autorité de Dieu, réflexions sur la'autorité en matière de foi* (Paris: Fischbacher, 1892). G. Godet, "Vinet et l'autorité en matière de foi", *Revue de théologie et de philosophie* 26, n. 2 (março de 1893): 173-91; Sabatier, *Les Religions de l'autorité et la religion de l'esprit* (Paris: Fischbacher, 1904); cf. também Lobstein, *Einleitung* (Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, 1897), 94ss.; Riemens, *Het Symbol Fideisme* (Roterdã: Van Sijn & Zoon, 1900), 81ss.

de um testemunho de Deus ao qual possamos nos entregar na vida e na morte. "Nosso coração só encontra descanso em ti, Ó Senhor!". Portanto, Harnack está certo quando diz: "Nunca existiu uma fé religiosa forte no mundo que, em um ponto decisivo, não se baseie em uma autoridade externa. Somente nas discussões abstratas dos filósofos da religião ou nos projetos polêmicos dos teólogos protestantes foi construída uma fé que deriva sua certeza somente de seus próprios componentes internos".[29] A validade e o valor da autoridade na religião estão sendo, outra vez, gradualmente reconhecidos.

A universalidade da autoridade

[121] Embora a religião só possa se satisfazer com a autoridade divina, a natureza dessa autoridade ainda precisa ser examinada mais detalhadamente. Falando de forma geral, autoridade é o poder de uma pessoa que tem algo a dizer, o direito de se fazer ouvir em algum assunto.[30] Só se pode falar em autoridade entre não-iguais: ela sempre expressa uma relação de um superior com seu inferior. Como não há igualdade entre os seres humanos, mas todos os tipos de distinções, pode haver relações de autoridade entre eles. E como essa não-igualdade é tão extensa e variada, a autoridade desempenha um papel muito grande entre as pessoas. Ela é o fundamento de toda a estrutura da sociedade humana. Aqueles que a solapam estão engajados na destruição da sociedade. É, portanto, tolo e perigoso fazer com que a crença [com base na] autoridade pareça ridícula. Agostinho já levantou a questão: "Eu pergunto: se o que não é conhecido não deve ser crido, de que forma os filhos podem obedecer aos seus pais, e amar com afeição mútua aqueles que eles crêem não serem seus pais? [...] Muitas coisas podem ser alegadas para mostrar que nada, afinal, da sociedade humana está em segurança se determinarmos que não se creia em nada que não possa ser entendido pela apreensão plena".[31]

Vivemos segundo a autoridade em cada área da vida. Na família, na sociedade e no Estado, nascemos e crescemos sob autoridade. Os pais têm autoridade sobre seus filhos, os professores sobre seus alunos, os governos sobre seus cidadãos. Em cada um desses casos, a relação de autoridade é clara. Ela dá expressão a um poder que, legalmente, pertence a uma pessoa sobre outra. Ela, portanto, age abertamente através de ordens e leis, exige obediência e submissão e, no caso de rebelião, tem até mesmo o direito de empregar coerção e infligir punições.

Mas, estendendo ainda mais o conceito de autoridade, também o aplicamos na ciência e na arte. Aqui, também, há uma diversidade de dons, e surge a relação entre "superiores" e "inferiores", entre professores e alunos. Há pessoas que, por sua capacidade e trabalho incessante, alcançaram a maestria em uma certa área e

[29] A. von Harnack, *History of Dogma*, V, 82; *cf. também P. D. Chantepie de la Saussaye, *Zekerheid en Twijfel* (1893), 138ss.

[30] Nota do organizador: Bavinck acrescenta aqui a informação etimológica de que a palavra holandesa para autoridade – *gezag* – originalmente significava força (*geweld*) ou poder (*macht*). Ele direciona o leitor para *Woordenboek der Nederlandsche Taal* (W.d.N.T.), veja v. "gezag".

[31] Agostinho, *On the Profit of Believing*, 12.

podem, portanto, falar com autoridade nessa área. A partir das descobertas desses mestres, aqueles que possuem menos talento, os leigos, vivem e aprendem. De fato, como resultado da tremenda expansão do conhecimento, até mesmo a pessoa mais eminente pode ser um mestre somente em uma pequena área. Em todas as outras ela é um aprendiz e depende da pesquisa de outras pessoas. Essa autoridade na ciência e na arte, porém, tem um caráter muito diferente da autoridade dos pais, professores e do governo. Ela não é de natureza jurídica, mas de natureza ética. Ela não pode e não deve usar de coerção, pois não tem o poder de punir. Por mais proeminentes e importantes que sejam essas pessoas que agem com autoridade, seu testemunho é levado em consideração somente na medida em que elas podem desenvolver fundamentos para ele. Portanto, sua autoridade final repousa não nas pessoas (de forma que a afirmação "ele mesmo disse" seria suficiente), mas nos argumentos em que suas afirmações são baseadas. E, como todas as pessoas têm uma medida de entendimento e julgamento, a fé cega não pode ser permitida aqui, e o esforço pelo entendimento independente, na medida em que for necessário e possível, é uma obrigação. Isso acontece também no campo da história. De fato, o conhecimento da história é totalmente baseado na autoridade, no testemunho de outras pessoas. Esses testemunhos, porém, não precisam ser cridos de forma cega, mas podem e devem ser rigorosamente examinados, de forma que a compreensão do próprio historiador seja a mais adequada possível. Em resumo, nas ciências humanas, a autoridade é tão forte quanto o são as razões.

Encontramos essa noção de autoridade, finalmente, também na religião e na teologia. Aqui, a autoridade é necessária, não menos, mas muito mais que na família, na sociedade, na ciência e na arte. Aqui ela é uma necessidade vital. Sem autoridade e fé, a religião e a teologia não podem existir nem por um momento. Mas a autoridade em questão aqui tem um caráter totalmente único. Pela própria natureza do caso, ela precisa ser uma autoridade divina. E somente por esse fato ela é diferente da autoridade na família e no Estado, na ciência e na arte. Ela difere destas últimas principalmente pelo fato de que, na ciência e na arte, uma compreensão pessoal *pode* julgar e decidir. Mas, no caso da autoridade divina, isso está fora de ordem. Quando Deus fala, toda dúvida tem de cessar. A autoridade divina, portanto, não pode ser chamada de "moral" pelo menos não no sentido em que nós falamos quando nos referimos à superioridade moral de uma pessoa, pois a religião não é a relação de um inferior com seu superior, mas de uma criatura com seu Criador, de um súdito com seu soberano, de um filho com seu Pai. Deus tem o direito, quando dá ordens aos seres humanos, de exigir obediência incondicional. Sua autoridade está arraigada em sua existência, não em suas "razões". A esse respeito, a autoridade de Deus e de sua palavra é como a do governo no Estado e a de um pai na família. Não há nada de humilhante, nem algo que possa, de alguma forma, diminuir a liberdade humana, em ouvir a Palavra de Deus como uma criança e obedecê-la. Crer em Deus, em sua palavra, *i.e.*, por sua autoridade, de forma nenhuma é inconsistente com a dignidade humana, da mesma forma que não é desonroso para uma criança depositar confiança ilimitada na palavra

de seu pai. Na medida em que, gradualmente, vai crescendo essa autoridade,[32] os crentes cristãos progressivamente aprendem a crer em Deus, em sua palavra e a renunciar a sua própria sabedoria. Na terra, os crentes nunca vão além do ponto de vista da fé e da autoridade. Na medida em que crescem em fé, eles se agarram mais firmemente em Deus e em sua palavra.

Por outro lado, há também uma enorme diferença entre a autoridade de Deus na religião e a de um pai em sua família e a de um governo no Estado. Um pai, se necessário for, forçará seu filho a obedecer e, punindo o filho, fará com que ele se submeta à sua autoridade. Também não é a toa que o governo carrega a espada. A coerção é inseparável da autoridade dos governos terrenos. Mas Deus não coage as pessoas. Sua revelação é uma revelação de graça. E, nessa revelação, Ele não vem às pessoas com mandamentos e ordens, com coerção e punição, mas com um convite, com a admoestação e um argumento para que as pessoas se reconciliem com Ele. Deus pode agir com as pessoas como um soberano. Um dia Ele sentenciará e julgará aqueles que desobedeceram ao evangelho de seu filho. Mas, em Cristo, Ele vem a nós, torna-se como um de nós em todas as coisas e trata conosco como seres racionais e morais para, então, quando encontra hostilidade e descrença, reassumir sua soberania, executar seu conselho e preparar a glória para si mesmo a partir de cada criatura. A autoridade com a qual Deus age na religião, consequentemente, é de um tipo completamente diferente. Ela não é humana, mas divina. Ela é soberana, mas ainda opera de um modo moral. Ela não recorre à coerção, embora manobre para se manter. Ela é absoluta, mas resistível. Ela convida e pleiteia, mas é invencível.

Assim, também, é a autoridade da Escritura. Como a palavra de Deus, ela está um nível acima de toda autoridade humana no Estado e na sociedade, na ciência e na arte. Diante dela, tudo o mais deve ser submetido. As pessoas devem obedecer a Deus, preferencialmente a outras pessoas. Todas as outras autoridades [humanas] são restritas ao seu próprio círculo e se aplicam somente à sua própria área. Mas a autoridade da Escritura se estende sobre todas as pessoas e sobre toda a humanidade. Ela está acima do intelecto e da vontade, do coração e da consciência, e não pode ser comparada com outra autoridade. Sua autoridade, sendo divina, é absoluta. Ela é designada para ser crida e obedecida por todas as pessoas em todas as épocas. Em majestade, ela transcende muito todos os outros poderes. Mas, para obter reconhecimento e controle, ela não precisa da ajuda de ninguém. Ela não precisa do braço forte do governo. Ela não precisa do apoio da igreja e não conta com a espada e a inquisição. Ela não deseja governar por coerção e violência, mas busca o reconhecimento livre e voluntarioso. Por essa razão, ela realiza seu próprio reconhecimento pela obra do Espírito Santo. A Escritura guarda sua própria autoridade. Em tempos antigos, portanto, as pessoas ocasionalmente falavam também da "autoridade causativa" (*auctoritas causativa*), pela qual a Escritura "gera e confirma aceitação para as coisas serem cridas no intelecto humano".[33]

[32] A. Schweizer, *Christliche Glaubenslehre*, I, 186ss.
[33] H. Schmid, *Doctrinal Theology*, §8.

A NECESSIDADE DA ESCRITURA

Contra Roma

[122] Há conformidade substancial entre as igrejas cristãs sobre a autoridade da Escritura. Contudo, sobre os três atributos a seguir, há divergência significativa. Baseada na relação que pressupõe entre a Escritura e a igreja, Roma não pode entender nem reconhecer a necessidade da Sagrada Escritura. No Catolicismo romano, a igreja, vivendo a partir do Espírito Santo e por meio dele, é *fidedigna em si e por si mesma* (αὐτοπιστος), auto-suficiente. Ela possui a verdade, fidelidade e pureza e as preserva através do ofício didático infalível do papa. A Escritura, por outro lado, tendo procedido da igreja, pode ser útil e boa como norma, mas não é o "princípio fundamental" da verdade. Ela não é necessária para a "existência" da igreja. A igreja não precisa realmente da Escritura, mas a Escritura – por causa de sua autoridade, acréscimo, exposição, *etc.*, – precisa da igreja. Os fundamentos para essa posição são derivados do fato de que, antes do tempo de Moisés e antes da igreja cristã primitiva, a igreja não tinha a Escritura, e muitos crentes que viviam sob a velha e também sob a nova aliança nunca possuíram e leram a Escritura, mas viveram somente pela tradição.[34]

Contra o misticismo

Contudo, não é só Roma que se opõe à necessidade da Sagrada Escritura, mas também muitos movimentos místicos enfraqueceram e negaram a importância da Escritura para a igreja e para a teologia. O gnosticismo não apenas rejeitou o Antigo Testamento, mas aplicou o método alegórico ao Novo, tentando, assim, harmonizar seu sistema com a Escritura. Aqui, as formas perceptíveis e os fatos históricos têm apenas valor simbólico. Os dados bíblicos são apenas a casca externa necessária para as pessoas de um nível inferior, mas podem ser omitidos para os espiritualmente iluminados, os πνευματικοὶ. A Bíblia não é uma fonte de verdade, mas apenas o meio pelo qual a elite pode se elevar ao nível superior de *Gnosis*.[35] No montanismo apareceu uma nova revelação, que aumentou e melhorou a do Novo Testamento. O montanismo, especialmente em sua forma moderada em Tertuliano, por um lado, tentou não ser nada novo e manter plenamente a autoridade da Escritura. Apesar disso, em Montanus, abraçou um profeta em quem o Parácleto prometido por Jesus, a revelação final e mais elevada, apareceu. Dessa forma, a Escritura simplesmente teve de se render à nova profecia proclamada por Montanus.[36]

A igreja, de fato, condenou esses movimentos, e os pais da igreja lutaram contra esse espiritualismo. Agostinho, no prólogo ao seu livro sobre doutrina cristã, escreveu contra isso. No entanto, Agostinho também admitiu que o devoto, especialmente os monges, são dotados com uma medida maior de fé, esperança

[34] Belarmino, "De Verbo Dei", *Controversiis*, IV, 4; Heinrich, *Dogmatik*, I, 708ss.; Liebermann, *Inst. Theol.* (1851), I, 449ss.; F. X. Dieringer, *Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, 4ª. ed. (Mainz: Kirchheim, 1858), 633; Gutberlet, *Lehrbuch der Apologetik*, 3 vols. (Münster: Theissing'schen, 1888-94), III, 21; Jansen, *Prael. Theol.*, I, 786.

[35] Krüger, "Gnosis", *PRE*³, VI, 728-38; A. von Harnack, *History of Dogma*, I, 252-53.

[36] Bonwetsch, "Montanismus", *PRE*³, XIII, 417-26; A. von Harnack, *History of dogma*, II, 95.

e amor para que possam abrir mão da Escritura e viver em solidão sem ela.[37] O espiritualismo repetidamente ressurgiu, reagindo contra as forças esmagadoras da igreja e da tradição. Várias seitas, os cátaros, Amabric de Bena, Joaquim de Floris, os Irmãos e Irmãs do Espírito Livre, e mais tarde os Libertinos de Genebra, criam que, depois da era do Pai e do Filho, a era do Espírito tinha surgido, uma era na qual todos viveriam pelo Espírito e não mais precisariam dos meios externos da Escritura e da igreja.[38] O misticismo, que floresceu durante os tempos medievais na França e na Alemanha, tentava, por meio da ascese, da meditação e da contemplação, alcançar uma comunhão com Deus que pudesse dispensar a Escritura. De fato, a Escritura era necessária como uma escada para ascender a esse alto nível, mas tornava-se supérflua quando a união com Deus, ou a visão de Deus, tinha sido alcançada.[39] Especialmente os anabatistas exaltaram a palavra interna em detrimento da externa. Já em 1521, um contraste entre a Escritura e o Espírito foi fabricado, uma dicotomia que se tornou uma característica permanente do Anabatismo.[40] A Sagrada Escritura não é vista como a verdadeira palavra de Deus, mas apenas como um testemunho e um registro dela. A verdadeira palavra é aquela que é falada em nosso coração pelo Espírito. A Bíblia é meramente um livro que contém letras, é uma Babel cheia de confusão, que não pode gerar fé no coração humano. Somente o Espírito nos ensina a verdadeira palavra. E, quando o Espírito nos ensina, isso também pode ser feito sem a Escritura, pois ela é uma ajuda temporária e não é necessária para a pessoa espiritual.[41] Hans Denck já igualou essa palavra interna com a razão natural e apontou numerosas contradições na Escritura. Ludwig Hetzer considerou a Escritura totalmente desnecessária. Knipperdolling exigiu, em Münster, que a Sagrada Escritura fosse abolida e que as pessoas vivessem apenas pela natureza e pelo Espírito.[42]

Contra o Racionalismo

O misticismo se transformou em racionalismo. Mais tarde vemos o mesmo fenômeno nos anabatistas e nas seitas independentes da Inglaterra no tempo de Cromwell, entre os Quakers e no pietismo. A elevação da palavra interna sobre a externa sempre levou à identificação do ensino do Espírito com a luz natural da razão e da consciência e, assim, à completa rejeição da revelação e da Escritura. Ninguém se opôs à necessidade da Escritura mais ferozmente que Lessing, em seu

[37] Agostinho, *On Christian Doctrine*, I, 39.

[38] Zöckler, "Spiritismus", *PRE*[3], XVIII, 654-66; Kurtz, *Lehrbuch der Kirchensgeschichte* (Leipzig: Augus Neumanns Berlag [Fr. Lucas], 1906), §108, §116; Reuter, *Geschichte der religiöser Aufklärung im Mittelalter*, 2 vols. (Berlim: W. Hertz, 1875-77), II, 198ss.; Hahn, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter*, 3 vols. (Stuttgart: J. F. Steinkopf, 1845-50), II, 420ss.; III, 72ss.; *Geiseler, *Kirchengeschichte* (1826), II, 2, 437ss.; Hagenbach, *Kirchengeschichte in Vorteesungen*, 3ª. ed. (Leipzig: S. Hirzel, 1886), II, 480ss.

[39] A. von Harnack, *History of Dogma*, VI, 97-117; Herzog, "Quietismus", *PRE*[1], XII, 427ss.

[40] Sepp, *Kerkhistorische Studiën* (Leiden: E. J. Brill, 1885), 12.

[41] A. Hegler, *Geist und Schrift bei Sebastian Franck* (Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, 1892); J. H. Maronier, *Het Inwendige Woord* (Amsterdã: T. J. van Holkema, 1890); Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, 2ª. ed., 4 vols. (Paris: A. Roger & F. Chernoviz, 1886, 1890) 1, 435-53; C. Hodge, *Systematic Theology*, 3 vols. (Nova York: Scribners, 1906), I, 61-104; R. H. Grützmacher, *Wort und Geist* (Leipzig: A. Deichert, 1902); cf. também os artigos em *PRE*[3], sobre Denck, Frank, Münzer, David Joris, Münster.

[42] D. Thelemann, "Münster (Widertaufer)", *PRE*[2], X, 362.

Axiomata contra Goeze. Ele também criou uma divisão entre a letra e o Espírito, a Bíblia e a religião, a teologia e a religião, a religião cristã e a religião de Jesus, e afirmou que a segunda podia e pode existir independentemente da primeira. A religião, afinal, existia antes que houvesse a Bíblia. O Cristianismo existiu antes que os evangelistas e os apóstolos escrevem uma palavra. Portanto, a religião que eles ensinavam podia continuar a existir mesmo que todos os escritos fossem perdidos. A religião não é verdadeira porque os evangelistas e apóstolos a ensinaram, mas eles a ensinaram porque ela é verdadeira. Seus escritos, consequentemente, podem e devem ser interpretados de acordo com a verdade interna da religião. Um ataque contra a Bíblia não é um ataque contra a religião. Lutero nos libertou do jugo da tradição. Quem nos libertará do jugo muito mais intolerável da letra?

Essas ideias sobre a não-necessidade da Escritura foram, em princípio, assumidas por Schleiermacher. Em seu *Christian Faith*, ele escreve que a fé em Cristo não está baseada na autoridade da Escritura, mas precede a crença na Escritura e faz com que atribuamos um *status* especial à Escritura. Entre os cristãos primitivos, a fé em Cristo não surgiu da Sagrada Escritura, diz ele, e também não pode surgir em nosso caso. Em ambos os casos, a fé deve ter o mesmo fundamento. A Escritura, consequentemente, embora não seja a fonte da religião, é sua norma. Ela é o primeiro de uma série de escritos cristãos. Ela é o escrito mais próximo da fonte, *i.e.*, da revelação em Cristo, e por isso corre pouco risco de absorver constituintes impuros. Mas todos esses escritos dos evangelistas e dos apóstolos, assim como todos os escritos cristãos subseqüentes, procederam do mesmo Espírito, o "Espírito comum" da igreja cristã. A igreja não está edificada sobre a Escritura. Em vez disso, a Escritura procede da igreja.[43] Através de Schleiermacher, essas ideias se tornaram propriedade comum da teologia moderna. Elas parecem ser tão obviamente verdadeiras que nenhuma dúvida ou crítica sequer se levanta contra elas. Em virtualmente todos os teólogos, hoje, pode-se encontrar a ideia de que a igreja existia antes da Escritura e, portanto, também pode existir independente da Escritura. A igreja se baseia em si mesma, vive por si mesma, *i.e.*, do espírito, que habita nela. A Sagrada Escritura, que procedeu da igreja em seu início, no frescor e na vitalidade de sua juventude, embora seja a norma, não é a fonte. A fonte é o Cristo pessoal que vive na igreja. A dogmática é a descrição dessa vida, a explicação da consciência religiosa, da igreja. Nesse processo, como sua diretriz, a dogmática tem a Escritura, que interpretou a vida da igreja primeiro e mais claramente. Portanto, a igreja é, realmente, a autora da Bíblia, e a Bíblia é o reflexo da igreja.[44]

No protestantismo ortodoxo, todas essas ideias, as de Roma, do anabatismo, do misticismo, do racionalismo, de Lessing, de Schleiermacher, *etc.*, estão mútua

[43] F. Schleiermacher, *Christian Faith*, §128, §129.

[44] J. P. Lange, *Philosophische Dogmatik* (Heidelberg: K. Winter, 1849), §77; Rothe, *Zur Dogmatik*, 333ss.; Frank, *System der Christlichen Gewissheit*, 2ª. ed., 2 vols. (Erlangen: Deichert, 1884), II, 57ss.; F. A. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre*, 6 vols. (Gütersloh: Bertelsmann, 1902), I, 190ss.; Hofstede de Groot, *De Groninger Godgeleerden* (Groningen: A. L. Scholtens, 1855), 71ss., 97ss.; H. Bavinck, *De Theologie van Daniel Chantepie de la Saussaye* (Groningen: A. L. Scholtens, 1855), 49ss.; J. H. Gunning e de la Saussaye Jr., *Het Ethisch Beginsel der Theologie* (Groningen, 1877), 34ss.

e intimamente associadas. Especialmente Schleiermacher, por sua reversão da relação Escritura-igreja, ofereceu forte apoio a Roma. Todos esses grupos e pessoas concordam que a Escritura não é necessária, mas, na melhor das hipóteses, útil, e que a igreja pode existir por si mesma. A diferença é somente que, enquanto Roma encontra fundamento e possibilidade para a existência continuada da religião cristã na igreja institucional, *i.e.*, no papa infalível, Schleiermacher e seus congêneres o encontram na igreja como um organismo, *i.e.*, na comunidade religiosa, e o misticismo e o racionalismo o encontram nos indivíduos religiosos. Todos eles explicam a existência continuada da igreja em termos da condução do Espírito, da habitação de Cristo, mas isso tem seu órgão, o papa, no caso de Roma, o organismo da igreja, no caso de Schleiermacher, e, para o anabatismo, todo crente, individualmente.

Não é difícil perceber que, nessa formação, Roma ocupa a posição mais forte. Pois, certamente, *há* uma condução do Espírito na igreja, Cristo *ressuscitou* dos mortos, *vive* no céu e habita e age em sua igreja sobre a terra. *Há* uma união mística entre Cristo e seu corpo. A palavra sozinha *é* insuficiente: o princípio externo também requer um princípio interno. O protestantismo sabia disso muito bem e confessou isso de bom coração. Mas a questão era se a igreja estava ou não ligada à palavra, à Escritura, para a vida *consciente* da religião. A religião, certamente, não é apenas uma questão do coração, das emoções e da vontade, mas também da mente. Deus também deve ser servido e amado com a mente. Para a vida *consciente*, portanto, a igreja deve ter uma fonte da qual extraia a verdade.

Ora, Roma, com seu papa infalível, pode afirmar que a Escritura não é necessária: a infalibilidade da igreja faz com que a Escritura seja supérflua. Mas o protestantismo não tem um órgão infalível, nem na instituição, nem no organismo, nem nos membros individuais da igreja. Se o protestantismo negar a necessidade da Escritura, ele se enfraquece, fortalece Roma e perde a verdade, que é um elemento indispensável da religião. Por essa razão, a Reforma insistiu tão firmemente na necessidade da Sagrada Escritura. A Escritura foi o lugar em que a Reforma se manteve de pé (δός μοι πούστω). Ela foi bem-sucedida porque, contra a autoridade dos concílios da igreja e do papa, pôde posicionar a autoridade da Sagrada Palavra de Deus. Quem abandona essa posição da Reforma involuntariamente trabalha para sustentar Roma. Pois se não a Escritura, mas a igreja, é necessária para o conhecimento da verdade religiosa, então a igreja se torna o meio de graça indispensável. A Palavra perde seu lugar central e conserva apenas um papel conservador e pedagógico. Embora a Escritura possa ser útil e boa, ela não é necessária nem para a igreja como um todo nem para os crentes individualmente.

A Escritura e a igreja

[123] Portanto, embora contra Roma a Reforma tenha encontrado sua força na Escritura e mantido sua necessidade, ela não negou que, antes de Moisés, a igreja existiu por um longo tempo sem a Escritura. Também é verdade que a igreja do Novo Testamento foi fundada pela pregação dos apóstolos e existiu

por um longo tempo sem o cânon do Novo Testamento. Além disso, a igreja, hoje, ainda é sempre alimentada e plantada no mundo não-cristão pela proclamação do evangelho. Os livros do Velho e do Novo Testamento, também, só se originaram gradativamente. Antes da invenção da arte de impressão, eles eram distribuídos em pequena quantidade. Muitos crentes, em anos remotos e recentes, morreram sem jamais terem lido e examinado a Escritura, e até mesmo agora a vida religiosa procura satisfazer suas necessidades não apenas na Escritura, mas, pelo menos, em uma ampla variedade de literatura devocional. Tudo isso pode ser abertamente reconhecido sem que, por meio disso, seja diminuída, de alguma forma, a necessidade da Escritura. E, se tivesse sido do agrado de Deus, ele poderia muito certamente ter conservado a igreja na verdade de alguma outra forma que não a palavra escrita. A necessidade da Escritura não é absoluta, mas é "baseada na premissa do beneplácito de Deus".

Assim entendida, essa necessidade fica além de qualquer dúvida. A palavra de Deus foi a semente da igreja desde o início. Certamente, antes de Moisés, a igreja existia sem a Escritura. No entanto, havia uma palavra não escrita (ἄγραφον) antes que ela fosse registrada (ἔγγραφον). A igreja nunca viveu por si mesma nem se apoiou sobre si mesma, mas sempre viveu pela e na palavra de Deus (Roma, de fato, não ensina que ela vivia por si mesma, mas pressupõe uma tradição que infalivelmente preserva a palavra de Deus). No entanto, isso precisa ser afirmado contra aqueles que reduzem a revelação à "vida", à infusão de poderes divinos, ao surgimento de emoções religiosas. A igreja, portanto, pode ser mais antiga que a palavra escrita, mas é definitivamente mais recente que a palavra falada.[45] A afirmação comum de que, por um longo tempo, a igreja do Novo Testamento existiu sem a Escritura também deve ser entendida cuidadosamente. É verdade que o cânon dos livros do Novo Testamento só foi reconhecido a partir da metade do 2º século, mas, desde o início, as igrejas cristãs tinham o Antigo Testamento. Elas foram fundadas pela palavra falada dos apóstolos. Logo no estágio inicial, muitas igrejas possuíam os escritos apostólicos, que eram compartilhados com outras igrejas, lidos publicamente nas igrejas e amplamente distribuídos. Naturalmente, enquanto os apóstolos estavam vivos e visitavam as igrejas, nenhuma distinção era feita entre sua palavra falada e sua palavra escrita. A tradição e a Escritura ainda estavam unidas. Mas, quando o primeiro período passou e o tempo de separação entre a igreja e os apóstolos se tornou maior, seus escritos se tornaram mais importantes, e a necessidade desses escritos se intensificou gradualmente. A necessidade da Sagrada Escritura, de fato, não é um atributo estável, mas um atributo sempre crescente. A Escritura, em sua totalidade, não foi sempre necessária para toda a igreja. A Escritura veio à existência e foi completada passo a passo. Na medida em que essa revelação progredia, a Escritura aumentava sua extensão. Fosse qual fosse a parte da Escritura que existia em um determinado período, ela era suficiente para esse

[45] J. Zanchi, *Op. theol.*, VIII, 343ss.; A. Polanus, *Syn. Theol.*, I, 15; *Synopsis Purions Theologiae*, disp. 2; J. Gerhard, *Loci Theol.*, I, 1, §5ss.

período. Semelhantemente, a revelação que tinha ocorrido até esse determinado momento era suficiente para esse momento. A Escritura, assim como a revelação, é um todo orgânico que veio gradualmente à existência. A planta madura já estava presente na semente, o fruto estava presente no germe. A revelação e a Escritura mantiveram o passo com o estado da igreja, e vice-versa. Por essa razão, nunca se pode tirar conclusões para o presente com base nas condições predominantes na igreja no passado. Reconheço que a igreja, antes de Moisés, não tinha Escritura, e, antes do completamento da revelação, a igreja nunca teve a posse de toda a Bíblia. Mas isso não prova nada para a dispensação da igreja na qual vivemos, na qual a revelação cessou e a Escritura está completa. Pois essa dispensação não é apenas útil e boa, mas também decisivamente necessária para a existência (*esse*) da igreja.

A Escritura é o único meio adequado para se prevenir contra a corrupção da palavra falada e de torná-la possessão de todos os seres humanos. O som de uma voz passa rapidamente, mas a letra escrita permanece. A brevidade da vida, a insegurança da memória, a astúcia do coração humano e uma hoste de outros perigos que ameaçam a pureza da transmissão tornam a escritura da palavra falada absolutamente necessária para que ela seja preservada e propagada. No caso da palavra revelada, isso se aplica em um grau ainda mais elevado, pois o evangelho não é agradável aos seres humanos. Ele é diretamente oposto aos seus pensamentos e desejos e, sendo a verdade divina, aponta a falsidade da mentira. A revelação, além disso, não foi planejada para uma geração e uma época, mas para todos os povos e eras. Ela deve completar seu curso ao longo de toda a humanidade e até o fim dos tempos. Há uma verdade, e o Cristianismo é a religião universal. Como esse projeto da palavra revelada seria realizado se não fosse pela palavra escrita? A igreja não pode realizar esse ministério da palavra. Em nenhum lugar ela recebe a promessa de infalibilidade. Sempre, na Escritura, a igreja é submetida à palavra objetiva, "À lei e ao testemunho" [*cf.* Is 8.20]. Realmente, nem mesmo Roma nega isso. A igreja, *i.e.*, o ajuntamento dos crentes, não é infalível, na compreensão de Roma, nem mesmo o ajuntamento dos bispos, mas apenas o papa. A declaração da infalibilidade papal é prova da tese reformada de insegurança da tradição, da falibilidade da igreja e até mesmo da necessidade da Escritura. Pois essa declaração da infalibilidade implica que a verdade da palavra revelada não é e não pode ser preservada pela igreja como o ajuntamento dos crentes, já que a igreja ainda está sujeita ao erro. A verdade da palavra revelada só pode ser explicada à luz da assistência especial do Espírito Santo, da qual, segundo Roma, o papa é o beneficiário. Roma e a Reforma concordam, consequentemente, que a palavra revelada pode ser preservada em sua pureza somente através do apostolado, *i.e.*, pela inspiração. E a controvérsia entre elas diz respeito somente ao fato de esse apostolado ter cessado ou se ter continuidade na pessoa do papa.

Por outro lado, a afirmação da teologia da mediação (*Vermittelungstheologie*) de que a Escritura procedeu da igreja e que a igreja é, portanto, o verda-

deiro autor da Escritura, é completamente insustentável. Só se pode fazer tal afirmação se for negado o verdadeiro ofício dos profetas e apóstolos, se forem igualadas inspiração e regeneração e se houver uma completa separação entre a Escritura e a revelação. De acordo com o ensino da Escritura, contudo, a Escritura é uma atividade exclusiva do Espírito Santo, um dom especial dado aos profetas e apóstolos, capacitando-os a transmitir a palavra de Deus em uma forma pura e genuína para a igreja de todas as épocas. A Escritura, portanto, não procedeu da igreja, mas foi dada à igreja por um dom especial do Espírito Santo aos profetas e apóstolos. A Escritura é parte da revelação que Deus deu ao seu povo. Sobre esse ponto, Roma e a Reforma estão de acordo. Mas, contra Roma, a Reforma sustenta que essa atividade especial do espírito Santo parou. Em outras palavras, o apostolado não existe mais e não tem continuidade na pessoa do papa. Os apóstolos registraram completa e acuradamente seu testemunho a respeito de Cristo nas Sagradas Escrituras. Através dessas Escrituras, eles fizeram da revelação de Deus possessão de toda a humanidade.

A Escritura é a palavra de Deus que entrou completamente no mundo. Ela faz com que a palavra seja universal e permanente, e a previne do erro e das mentiras, do esquecimento e da transitoriedade. Na medida em que a humanidade se torna maior, a vida se torna mais curta, a memória se torna mais fraca, a ciência mais ampla, o erro mais sério, e a fraude mais descarada, a necessidade da Sagrada Escritura se torna maior. A impressão e a publicação estão ganhando mais importância em todas as áreas da vida. A invenção da imprensa foi um passo gigante para o céu e para o inferno. A Escritura também participa desse desenvolvimento. Sua necessidade se torna ainda mais claramente evidente. Ela está sendo distribuída e disponibilizada universalmente como nunca antes. Como é traduzida em centenas de línguas, é acessível a todos. Cada vez mais, ela prova ser o meio ideal pelo qual a verdade pode ser trazida à atenção de todas as pessoas. É verdade que a literatura religiosa continua sendo, para muitas pessoas, a fonte primária de sustento de sua vida espiritual. No entanto, isso nada prova contra a necessidade da Escritura. Seja de forma direta ou indireta, toda verdade cristã é extraída dela. A corrente distante também recebe sua água da fonte. É insustentável dizer que, hoje, continuamos a receber a verdade cristã à parte da Escritura Sagrada. No 1° século, algo parecido com isso era possível, mas as correntes da tradição e da Escritura há muito tempo convergiram, e a primeira, há muito tempo, foi incorporada à segunda. Roma só pode sustentar sua posição através de sua doutrina da continuação do apostolado e da infalibilidade do papa. Mas isso é impossível para um protestante. O caráter cristão da verdade só pode ser afirmado porque está arraigado, com todas as suas fibras, na Sagrada Escritura. Não há conhecimento de Cristo sem a Escritura, nem comunhão com ele a não ser pela comunhão com a palavra dos apóstolos.[46]

[46] Z. Ursinus, *Tract. Theol.*, 1ss.; J. Zanchius, *Op. Theol.*, VIII, 343ss.; A. Polanus, *Syn. Theol.*, I, 15; *Synopsis Purioris Theologiae*, disp. 2; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, loc.2, q. 1-3; H. Heppe, *Dogmatik der evangelischen reformierten Kirche* (Elberseld: R. L. Friedrich, 1861), 25, 26.

Além da Escritura?

[124] Até mesmo quando a necessidade da Escritura é reconhecida, ainda há divergência sobre a duração dessa necessidade. Até mesmo aqueles que crêem que a Escritura já teve uma importância maior geralmente concordam prontamente que, em sua época, ela foi imensamente importante para a educação de indivíduos e povos. Mas, de várias formas, a duração dessa necessidade tem sido reduzida. O Gnosticismo reconhecia sua necessidade para o "não-espiritual" (ψυχικοί), mas não a reconhecia para o "espiritual" (πνευματικοί). O misticismo, de fato, considerava a Escritura necessária no nível do pensamento e da mediação, mas não no nível da contemplação e visão de Deus. O racionalismo de Lessing e Kant reservou um papel pedagógico para a revelação, a Escritura e a religião estatutária para, assim, preparar caminho para o domínio da religião da razão. Hegel, da mesma forma, considerou que, em religião, a forma de representação visual era necessária para o povo comum, mas que o filósofo, com seu aparato conceitual, não precisava mais dela. E geralmente se ouve que, embora a religião seja boa para controlar as massas, as pessoas educadas e civilizadas estão muito além dela.

Ora, nessa descrição das coisas, há uma verdade inegável e maravilhosa. A revelação, a Escritura, a igreja e toda a religião cristã, de fato, possuem um caráter provisional, preparatório e pedagógico. Assim como a economia da aliança da graça no Antigo Testamento foi deixada para trás, assim também essa dispensação da aliança da graça, na qual vivemos, um dia pertencerá ao passado. Quando Cristo tiver reunido sua igreja e a apresentado ao seu Pai como uma noiva sem mácula, ele entregará o reino a Deus. Além disso, a dualidade entre graça e natureza, revelação e razão, autoridade e liberdade, teologia e filosofia, não pode durar para sempre. Certamente, o objetivo supremo da religião é que nós sirvamos a Deus sem coerção e medo, motivados apenas pelo amor, de acordo com nossa inclinação natural. Na revelação, o propósito de Deus é moldar pessoas nas quais sua imagem é novamente plenamente restaurada. Ele nos deu não somente seu Filho, mas também o Espírito Santo, para que nos regenere, escreva sua lei em nosso coração e nos capacite para toda boa obra. Regeneração, adoção, santificação, glorificação – tudo isso são provas de que Deus educa seus filhos para a liberdade, para um ministério de amor que nós nunca lamentaremos. Nesse sentido, as noções acima [do misticismo e do racionalismo] podem ser consideradas uma antecipação de um ideal que será realizado no futuro.

Contudo, elas indicam uma linha de pensamento muito perigosa. Todas elas procedem de uma confusão entre a presente dispensação e a do porvir. Enquanto, na Nova Jerusalém, não haverá necessidade de sol nem de lua, esses dois corpos celestiais continuam sendo necessários aqui na terra. O fato de que, um dia, andaremos pela visão, não anula a necessidade de andarmos pela fé nesta dispensação. Embora a igreja militante e a igreja triunfante sejam fundamentalmente uma, há uma diferença entre elas em posição e vida no presente. A linha limítrofe não pode e não deve ser apagada. Nunca alcançaremos uma vida celestial enquanto estivermos aqui na terra. Não por fé, não pelo que vemos.

Agora vemos como por um espelho, obscuramente; no futuro, e não antes, veremos face a face e conheceremos como somos conhecidos. A visão de Deus foi reservada para o céu. Na terra, nunca seremos autodependentes e independentes. Continuamos ligados ao cosmos que nos rodeia. A autoridade e suas implicações nunca podem ser sobrepujadas aqui na terra.

A doutrina de uma necessidade temporária da Escritura, além disso, cria um enorme abismo entre o "não-espiritual" e o "espiritual", entre os civilizados e as massas, entre os filósofos e as pessoas comuns. No entanto, esse abismo de forma nenhuma é justificado. Se a religião consistisse em conhecimento, o erudito teria vantagem sobre o inculto. Mas, religiosamente, todas as pessoas são iguais: todas possuem as mesmas necessidades. Em Cristo, não há distinção entre gregos e bárbaros. A religião é a mesma para todas as pessoas. Mesmo que elas difiram em classe social, educação e assim por diante, para a religião, *i.e.*, diante da face de Deus, todas essas distinções de classe e privilégios pelas quais as pessoas se colocam umas acima das outras são inúteis. A divisão entre esses dois tipos de pessoas, consequentemente, é evidência de orgulho espiritual, que é radicalmente oposto à essência da religião cristã, à humildade que ela requer. No reino dos céus, os publicanos têm precedência sobre os fariseus e os últimos sobre os primeiros.

Além disso, algum fundamento para essa divisão pode ser reivindicado se o racionalismo estiver certo e a revelação consistir em nada além de "verdades da razão". Essas verdades, embora conhecidas provisionalmente pela revelação, mais tarde, podiam ser derivadas da própria razão. Mas a revelação tem um conteúdo totalmente diferente do conteúdo de uma teoria racional. Ela é história. Seu conteúdo é graça, seu centro é a pessoa de Cristo, seu propósito é a recriação da humanidade. Nada disso pode ser descoberto pela reflexão ou derivado da razão. Para que os seres humanos conheçam essa revelação, a Escritura continua sendo uma necessidade em todas as épocas. Nem mesmo uma revelação divina a cada pessoa individualmente pode fornecer o que a revelação em Cristo agora oferece através da Escritura a todas as pessoas. O caráter histórico da revelação, o fato e a ideia da encarnação e a concepção orgânica da humanidade da raça humana requerem uma Escritura em que a revelação de Deus tenha sido registrada para toda a humanidade. Assim como um sol ilumina toda a terra com seus raios, assim também Cristo é a "aurora" que aparece àqueles que estão nas trevas e sombra da morte [cf. Lc 1.78, 79]. Assim também a Escritura é a lâmpada que ilumina o caminho e a luz para os pés. Ela é a palavra de Deus para toda a humanidade. A própria história dá forte testemunho dessa necessidade da Escritura. O misticismo mais elevadamente espiritual, repetidas vezes, se transformou no mais vulgar racionalismo, e o espiritualismo "entusiasta" geralmente termina no mais bruto materialismo.

Negativamente, a necessidade da Sagrada Escritura é demonstrada tão fortemente de dentro das escolas que se opõem a ela quanto é demonstrada positivamente de dentro das igrejas que a afirmam.

A clareza da Escritura

[125] Outro importante atributo que a Reforma atribuiu à Escritura em oposição a Roma foi a perspicuidade ou clareza. De acordo com Roma, a Escritura não é clara (Sl 119.34, 68; Lc 24.27; At 8.30; 2 Pe 3.16). Também, nas coisas que pertencem à fé e à vida, ela não é tão clara que dispense interpretação. Ela trata, afinal, dos mais profundos mistérios, de Deus, da Trindade, da encarnação, predestinação e outras verdades. Até mesmo em seus preceitos morais (*e.g.*, Mt 5.34, 40; 10.27; Lc 12.33; 14.33), ela geralmente é tão obscura que equívocos e concepções errôneas sempre abundaram na igreja cristã. Essencial para um entendimento correto da Escritura, afinal, é um conhecimento multifacetado de história, geografia, cronologia, arqueologia, línguas, *etc.*, conhecimento que simplesmente não é acessível às pessoas não-ordenadas. Os próprios protestantes escrevem numerosos comentários e, no caso dos textos mais importantes, diferem na exegese. A Sagrada Escritura, necessariamente, tem de ser interpretada. Essa interpretação não pode ser dada pela própria Escritura, pois ela não pode ser sua própria intérprete.

Platão já escreveu que a letra é mal empregada e não pode se proteger e, portanto, precisa da ajuda de seu pai.[47] Ela é muda e não pode resolver divergências. Ela é como uma lei, em cujos termos o juiz dá seu veredicto, mas ela não pode ser, ao mesmo tempo, lei *e* juiz. O erudito jesuíta, Jacob Gretser, participante da conferência sobre religião em Regensburg (1601), deixou uma profunda impressão quando exclamou: "Estamos na presença da Sagrada Escritura e do Espírito Santo. Deixemo-lo pronunciar a sentença. Se ele disser: Você, Gretser, está errado, seu caso está perdido; você, Jacob Heilbrunner, venceu; então eu imediatamente atravessarei até o seu assento. Deixe-o vir; novamente, deixe-o vir, deixe-o vir e me condene!". Portanto, precisa haver um intérprete e um juiz que dê uma decisão de acordo com a Escritura.

Na ausência de tal juiz [*i.e.*, a Igreja Católica Romana], toda interpretação se torna completamente subjetiva. Cada um julga ao seu prazer e considera sua própria opinião como infalível. Todo herege (holandês *ketter*) tem seu próprio texto (*letter*) favorito.[48] Cada um, como dizem os bem conhecidos versos de Werenfeld, encontra precisamente seus próprios dogmas na Escritura. [À parte da Igreja Romana, alega-se que] a Escritura está à mercê de todos os tipos de arbitrariedade: individualismo, "entusiasmo", racionalismo. No fim, prevalece a divisão interminável. O pior de tudo é que, na ausência de uma interpretação infalível, não há certeza absoluta de fé. O fundamento sobre o qual a esperança cristã se apóia é a opinião piedosa, o discernimento científico, mas não um testemunho divino e infalível. Está tão longe de ser o caso que uma pessoa possa formar sua própria convicção ou ensino com base na Escritura que até mesmo os protestantes, verdadeiramente não menos que os católicos, vivem pela tra-

[47] Platão, *Phaedrus*, 274-75.

[48] Nota do organizador: o texto holandês completo é: "Ieder ketter heefz zijn letter".

dição e confiam na autoridade da igreja, dos sínodos, pais, autores e assim por diante, para guiá-los.

Mas [assim alegam os católicos romanos] essa interpretação divina infalível da Escritura foi concedida por Deus à sua igreja. Não a Bíblia morta, obscura, incompreendida e gasta, mas a igreja, a vital e sempre presente igreja, que sempre se renova pelo poder do Espírito, é a mediadora da verdade e a intérprete infalível da Sagrada Escritura. Cada um, afinal, é o melhor intérprete de suas próprias palavras. O verdadeiro intérprete da Escritura, portanto, é o Espírito Santo, seu autor. E o Espírito possui seu próprio órgão infalível de interpretação, a igreja. Melhor ainda, o papa. Pela tradição, a igreja está em posse da verdade. Ela é conduzida pelo mesmo Espírito que originou a Escritura. A igreja é semelhante à Escritura: somente ela pode entender seu significado. Ela é "a coluna e baluarte da verdade" (1Tm 3.15).

Na prática [como se diz] é assim que sempre foi. Moisés, os sacerdotes do Antigo Testamento, Cristo e os apóstolos explicaram e decidiram as coisas em favor da igreja (Êx 18; Dt 17.9s.; Cr 19.9s.; Ec 12.12; Ag 2.2; Ml 2.7; Mt 16.19; 18.17; 23.2; Lc 22.32; Jo 21.15s.; At 15.28; Gl 2.2; 1 Co 12.8s.; 2 Pe 1.19; 1 Jo 4.1). Os papas, assim como todos os concílios, simplesmente seguiram seu exemplo. Por essa razão, o concílio de Trento decidiu (sessão 4) que ninguém pode interpretar a Sagrada Escritura "de forma contrária ao sentido que a Santa Madre Igreja sustentou ou sustenta, pois é sua tarefa julgar o verdadeiro sentido e a verdadeira interpretação da Sagrada Escritura. Semelhantemente, não é permitido [interpretar a Escritura] de forma contrária à opinião unânime dos pais". Trento dessa forma, restringiu a exegese não apenas negativamente – como alguns católicos tentaram interpretar a decisão – mas, de forma muito definitiva, também positivamente. Ninguém pode fazer uma exegese diferente daquela que a igreja fez através dos pais, seus concílios ou papas.

A "declaração de fé"[49] de Pio IV e do concílio Vaticano [I][50] não deixam dúvida sobre esse assunto. Essa doutrina da obscuridade da Escritura não somente sujeita a exegese científica à autoridade do papa, mas ainda mais dependente e restrita fica o leigo. Por causa de sua obscuridade, a Escritura não deve ser lida pelos leigos. Sem interpretação, ela é ininteligível às pessoas comuns. Por essa razão, Roma cada vez mais restringiu a tradução da Escritura para o vernáculo e a leitura da bíblia pelas pessoas comuns por causa do mau uso que foi feito desse privilégio nos tempos medievais e depois deles. A leitura da Escritura não é permitida aos leigos, exceto com permissão das autoridades eclesiásticas. As Sociedades Bíblicas protestantes foram repetidamente condenadas pelos papas e, na encíclica datada de 8 de dezembro de 1864, foram co-

[49] H. Denzinger, Sources of Catholic Dogma, n. 1566.

[50] *Vatican Council I*, sessão 3, c. 2. Nota do organizador: veja Denzinger, *Enchiridion*, 33ª ed., nº3007; também encontrado em Karl Rahner e H. Ross, *The Teaching of the Catholic Church* (Staten Island, N.Y.: Abba House [1966]), 62.

locadas no mesmo nível das sociedades socialistas e comunistas.[51] E, embora o papa Leão XIII, em sua encíclica *Providentissimus Deus*, sobre o estudo da Sagrada Escritura (8 de novembro de 1893), recomendasse o estudo da Escritura, *isso não se aplica aos leigos.*[52]

A doutrina da perspicuidade da Sagrada Escritura tem sido frequentemente mal interpretada, tanto por católicos quanto por protestantes. Ela não significa que as questões e assuntos dos quais a Escritura trata não são mistérios que vão muito além do alcance do intelecto humano. Ela também não afirma que a Escritura é clara em todas as suas partes, de forma que nenhuma exegese científica é necessária, ou que, também em sua doutrina da salvação, a Escritura é clara a todas as pessoas, sem distinção. Ela significa somente que a verdade, o conhecimento que é necessário a qualquer pessoa para a salvação, embora não seja explicado nos mínimos detalhes com igual clareza em cada página da Escritura, está presente ao longo de toda a Escritura de uma forma tão simples e inteligível que qualquer pessoa interessada na salvação de sua alma pode facilmente, pelo estudo e pela leitura pessoal, aprender essa verdade da Escritura sem a ajuda e orientação da igreja e do sacerdote. A forma de salvação, não no que se refere à questão em si, mas no que se refere ao modo de transmissão, foi claramente expressa ali para o leitor desejoso da salvação. Embora esse leitor possa não entender o "como"(πῶς), o "o que" (ὅτι) está claro.[53]

Assim entendida, a perspicuidade é um atributo que a Sagrada Escritura repetidamente afirma sobre si mesma. A Torá foi dada por Deus a todo o Israel e Moisés comunicou todas as palavras do Senhor a todo o povo. A lei e a palavra do Senhor não estavam longe deles, mas eram uma luz para o seu caminho e uma lâmpada para seus pés (Dt 30.11; Sl 19.8, 9; 119.105, 130; Pv 6.23). Os profetas, em seus discursos e em seus escritos, se dirigiam a todas as pessoas (Is 1.10s.; 5.3s.; 9.1; 40.1s.; Jr 2.4; 4.1; 10.1; Ez 3.1). Jesus falou livre e abertamente a todas as multidões (Mt 5.1; 13.1, 2; 26.55; *etc.*) e os apóstolos escreveram a todos os que foram chamados para serem santos (Rm 1.7; 1 Co 1.2; 2 Co1.1; *etc.*) e eles mesmos assumiram a responsabilidade pela circulação de suas cartas (Cl 4.16). A palavra escrita é recomendada ao escrutínio de todos (Jo 5.39; At 17.11) e é escrita com o propósito expresso de comunicar fé, persistência, esperança, consolo, ensino, *etc.* (Jo 20.31; Rm 15.4; 2 Tm 3.16; 1 Jo 1.1s.). Em nenhum lugar há qualquer indicação de que a Escritura era negada aos leigos.

[51] Denzinger, *Sources of Catholic Dogma*, n. 1566.

[52] Vincent de Lerins, *Commonitorium*, c. 3; Belarmino, "De Verbo Dei", *Controversiis*, livro III; M. Canus, *Loci Theol.*, II, 6ss.; Perrone, *Praelect. Theol.*, IX, 98ss.; Heinrich, *Dogmatik*, 2ª. ed., 764ss.; Möhler, *Symbolik*, §38ss.; Jansen, *Prael. Theol.*, I, 771ss.; Ritschl, "Bibellesen", *PRE*³, II, 700-713; C. Pesch, *Die Inspiratione Sacra Scriptura*, 573ss.

[53] U. Zwínglio, *De claritate et certitudine Verbi Dei Opera*, org. Schuler e Schulthess (Turici: Officina Schulthessiana, 1842), I, 65ss.; Lutero, in J. Köstlin, *Theology of Luther*, trad. Charles E. Hay, 2 vols. (Filadélfia: Lutheran Publication Society, 1897), I, 281; J. Zanchi, "De Scriptura Sacra", *Op. Theol.*, VIII, 407ss.; Charmier, *Panstratia Catholica* (1626), loc. I, livro I, cc. 13-32; W. Ames, *Bellarminus enervatrus* (Amsterdã, 1630), livro I, cc. 4 e 5; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, loc. 2, q. 17; Trigland, *Antapologia*, c.3; *Synopsis Purioris Theologiae*, disp. 5; J. Gerhard, *Loci Theol.*, loc. 1, c. 20ss.; Glassius, *Philogra Sacra* (1691), 186ss.

Os próprios crentes são capazes de julgar (1 Co 2.15; 10.15; 1 Jo 2.20; 1 Pe 2.9). A eles foram confiados os oráculos de Deus (Rm 3.2).

Os pais da igreja, consequentemente, nada sabiam sobre a obscuridade da Escritura no sentido que veio a ter na Igreja Católica romana. Eles, de fato, frequentemente falam sobre as profundezas e os mistérios da Escritura Sagrada,[54] mas, com igual freqüência, louvam sua clareza e simplicidade. Por isso, Crisóstomo, comparando os escritos dos profetas e apóstolos com os dos filósofos, escreve: "Os profetas e apóstolos fizeram o oposto completo, pois estabeleceram, para todas as coisas, aquilo que é certo e claro, porquanto são os mestres comuns de todo o mundo, de forma que cada pessoa, por si mesma, é capaz de entender aquilo que foi dito através de uma simples leitura". E, em outro lugar, ele diz: "Todas as coisas que estão nas Sagradas Escrituras estão claras e abertas. As coisas necessárias são todas claras".[55] Semelhantemente, em Agostinho, lemos: "Dificilmente alguma coisa pode ser encontrada nesses lugares obscuros que não seja encontrada claramente em outro lugar"; e "entre aquelas coisas que são ditas abertamente nas Escrituras, devem ser encontrados todos aqueles ensinos que envolvem a fé e os modos de vida".[56]

Também é familiar a declaração de Gregório I, na qual ele compara a Escritura "a um rio calmo e profundo, no qual um cordeiro pode andar e um elefante pode nadar". Até mesmo hoje os teólogos católicos romanos precisam admitir que grande parte do material da Escritura é tão claro que não somente o crente pode entendê-lo, mas até mesmo o incrédulo, que rejeita seu claro sentido, fica inescusável.[57] Os pais da igreja, da mesma forma, nem sonhavam em proibir a leitura da Escritura pelos leigos. Pelo contrário, repetidamente eles insistiam no estudo da Escritura e falavam na bênção que eles mesmos recebiam ao fazerem sua leitura.[58] Gregório I também recomendou o ensino da Escritura a todos os leigos. A restrição da leitura da Bíblia só aconteceu no século 12, quando várias seitas começaram a recorrer à Escritura contra a igreja. Nesse momento, a ideia de que a prática da leitura da Bíblia pelos leigos era a fonte primária da heresia começou a prevalecer. Em auto-defesa, Roma ensinou cada vez mais a obscuridade da Escritura e vinculou sua leitura ao consentimento dado pelas autoridades eclesiásticas.

[126] Contra Roma, as igrejas da Reforma não tiveram uma arma mais poderosa que a Escritura. Ela desfere golpes mortais contra a tradição e a hierarquia eclesiástica. O ensino da perspicuidade da Escritura é um dos mais fortes baluartes da Reforma. Ele também, muito certamente, traz consigo seus próprios sérios riscos. O Protestantismo tem sido desesperadamente dividido por ele, e o individualismo se desenvolveu às expensas da noção de comunidade. A liberdade de ler e examinar a Escritura foi e está sendo abusada grosseiramente

[54] Cf. Belarmino, "De Verbo Dei", *Controversiis*, III, I; C. Pesch, *Inspiratione Sancta Scriptura*, 577.
[55] J. Crisóstomo, "Homily on Lazarus", homilia 3 em 2 Tessalonicenses.
[56] Agostinho, *On Christian Doctrine*, II, 6 e 9.
[57] Heinrich, *Dogmatik*², 788.
[58] Vigouroux, *Les livres Saints*, I, 280ss.

por todos os tipos de grupos e escolas de pensamento. Na balança, porém, as desvantagens não superam as vantagens. A negação da clareza da Escritura traz consigo a sujeição do laicato ao sacerdócio, da consciência das pessoas à igreja. A liberdade de religião e da consciência humana, da igreja e da teologia, fica de pé ou cai com a perspicuidade da Escritura. Só ela é capaz de sustentar a liberdade do cristão, ela é a origem e a garantia da liberdade religiosa, bem como de nossas liberdades políticas.[59]

Até mesmo uma liberdade que não pode ser obtida e desfrutada ao lado do capricho perigoso e licencioso deve ser sempre preferida à tirania que suprime a liberdade. Na criação da humanidade, o próprio Deus escolheu essa forma de liberdade, que carrega consigo o perigo e, realmente, o fato do pecado, em preferência à sujeição forçada. Até mesmo agora, ao governar o mundo e a igreja, Deus ainda segue esse caminho real de liberdade. É precisamente sua honra que, através da liberdade, ele alcança seu objetivo, criando ordem a partir da desordem, luz a partir das trevas, um cosmos a partir do caos. Roma e a Reforma compartilham a convicção de que somente o Espírito Santo é o verdadeiro intérprete da palavra (Mt 7.15; 16.17; Jo 6.44; 10.3; 1 Co 2.12, 15; 10.15; Fp 1.10; 3.13; Hb 5.14; 1 Jo 4.1). Mas Roma crê que o Espírito Santo ensina infalivelmente somente através da agência do papa. A Reforma, porém, crê que o Espírito Santo habita no coração de cada crente, que todo filho de Deus desfruta da unção do Espírito Santo. Ela, portanto, coloca a Bíblia nas mãos de todas as pessoas, a traduz e distribui, e, na igreja, não usa outra linguagem senão a vernacular.

Roma se orgulha de sua unidade, mas essa unidade parece ser maior do que realmente é. A divisão da Reforma entre luteranos e reformados tem seu paralelo na divisão entre igreja grega [ortodoxa] e latina. Em Roma, escondida sob a aparência de unidade externa, há uma divisão interna quase igualmente ampla. Nos países católicos romanos, o número de incrédulos e indiferentes não é menor do que nos países protestantes. Roma não foi mais bem-sucedida em mudar o curso da incredulidade do que as igrejas da Reforma. Mesmo antes da Reforma, na Itália, por exemplo, a incredulidade havia se espalhado por grandes regiões. A Reforma não a eliminou, mas a deteve e despertou a própria Roma para a vigilância e a resistência. Descartes, o pai do racionalismo, era católico romano. Os racionalistas alemães tiveram suas contrapartes nos materialistas; Rousseau tem sua contraparte em Voltaire, Strauss em Renan. A revolução lançou suas mais profundas raízes e produziu seus frutos mais amargos nos países católicos romanos. Isso continuaria a ser visto se o número de partidos, escolas e seitas que continuam surgindo não fossem tão numerosos em Roma como no Protestantismo, se Roma não tivesse o poder e a coragem de suprimir todo grupo que se desvia através de censura, excomu-

[59] Stahl, *Der Protestantismus als Politiek Prinzip*, 2ª. ed. (Berlim: W. Schulz, 1853); D. Chantepie de la Saussaye, *Het Protestantism als Politiek Beginsel* (Roterdã, 1871); A. Kuyper, "Calvinism: Source and Stronghold of Our Constitutional Liberties", in *Abraham Kuyper: A Centenial Reader*, org. J. d. Bratt (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 279-322.

nhão, interdito e, se necessário for, até mesmo com a espada. Verdadeiramente, não se deve a Roma o florescimento tão grande de igrejas cristãs que apareceram ao seu lado. Seja qual for o lado escuro do divisionismo protestante, ele prova que a vida religiosa, aqui, é um poder que continua engendrando novas formas e, apesar de toda a sua diversidade, também manifesta uma profunda unidade. De qualquer forma, o Protestantismo, com suas divisões, é preferível à superstição medrosa, na qual as pessoas estão se tornando cada vez mais confusas na igreja romana e na igreja ortodoxa grega. A mariolatria, a veneração de relíquias, o culto a imagens e a adoração dos santos cada vez mais obstrui o culto ao verdadeiro Deus.[60]

Por causa dessa perspicuidade, a Escritura também possui o "poder de interpretar a si mesma" e o "juiz supremo de todas as controvérsias".[61] A Escritura interpreta a si mesma: os textos obscuros são explicados pelos claros, e as ideias fundamentais da Escritura como, um todo, servem para esclarecer as partes. Essa era a "interpretação de acordo com a analogia da fé", que também foi defendida pelos reformadores. Eles também não abordaram a Escritura sem pressupostos. Eles adotaram o ensino da Escritura, o Credo Apostólico e as decisões de concílios anteriores, virtualmente sem críticas. Eles não eram revolucionários e não queriam "reinventar a roda", apenas protestaram contra os erros que tinham surgido. A Reforma não foi a libertação da "pessoa natural", mas da pessoa cristã. Desde o começo, portanto, os reformadores tiveram uma "analogia de fé" na qual tomaram posição e pela qual interpretaram a Escritura. Através dessa analogia de fé, eles originalmente entenderam o sentido derivado dos textos claros da própria Escritura, que, mais tarde, foi registrado em suas confissões.[62] Com relação a isso, a igreja também tinha uma responsabilidade com respeito à interpretação da Escritura.

Em virtude do poder de ensino (*protestas doctrinae*) conferido a respeito dela por Cristo e o dom de interpretação dado pelo Espírito Santo (1 Co 14.3, 29; Rm 12.6; Ef 4.11s.), a igreja tem a obrigação não somente de preservar a Escritura, mas também de interpretá-la e defendê-la, formular a verdade de sua confissão, desmascarar os erros e opor-se a eles. Dentro de seu próprio círculo e jurisdição, portanto, a igreja também é o juiz de controvérsias e tem de provar todas as opiniões e julgá-las à luz da Sagrada Escritura. Ela não precisa, para isso, ser infalível, pois também o judiciário, no Estado, embora esteja vinculado a lei, é falível em

[60] Trede. *Das Heidenthum in der römischen Kirche*, 4 vols. (Gotha: Perthes, 1889-92); Kolde, *Die Kirchliche Bruderschafen und das religiose Leben im Moderne Katholismus* (Erlangen: F. Junge, 1895); *idem*, "Herz-Jesu-Kultus", *PRE*[3], VII, 777. R. Andree, *Votive und Weihgaben des Katholischen Volks in Süddeutschland* (Braunnschweig: F. Vieweg und Sohn, 1904).

[61] *Synopsis Purious Theologiae*, disp. 5, §20ss.; A. Polanus, *Syn. Theol.*, livro 45; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, loc. II, q. 20; W. Ames, *Bellarminus enervatus*, livro I, 5; J. Cloppenburg, "De Canone Theol.", disp. 11-15; *Op. Theol.*, II, 64ss.; A. de Moor, *Comm. In Marcki*, , 429ss.; J. Gerhard, *Loci Theol.*, loc. I, 21, 22; H. Schmid, *Doctrinal Theology of the Evangelical Churches*, 69ss.

[62] G. Voetius, *Select Disp.*, V, 9ss.; A.de Moor, *Comm. In Marcki Comp.*, I, 436; VI, prefácio; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, I, q. 19; Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre*, I, 217s.; O. Zöckler, *Handbuch* (Munique: C. H. Beck, 1890), I, 663ss.; Lutz, *Hermeneutik*, 154-76.

seus pronunciamentos. A situação na igreja é a mesma. Aqui, também, pode-se recorrer a uma corte mais elevada. Roma, negando isso, afirma que os pronunciamentos da igreja são supremos e finais. A partir deles, um recurso ao julgamento de Deus não é mais possível. A igreja romana aprisiona a consciência humana.

Em contraste, a Reforma afirmou que a igreja, embora seja venerável, ainda pode errar. Sua interpretação não é "autoritária", mas "ministerial". A igreja só pode aprisionar a consciência de uma pessoa na medida em que essa pessoa a reconhecer como divina e infalível. Se ela, de fato, concorda com a palavra de Deus, nenhum poder terreno pode determinar, mas cada um deve julgar somente por si mesmo.[63] A igreja pode, então, rejeitar uma pessoa como herética, mas, no fim das contas, essa pessoa fica de pé ou cai diante de seu próprio mestre [Rm 14.4]. Até mesmo o mais simples crente pode e deve, se necessário, Bíblia na mão, abandonar uma igreja inteira, como Lutero fez com Roma. Somente dessa forma a liberdade cristã e, simultaneamente, a soberania de Deus, é mantida. Não há recurso mais elevado que a Escritura. Ela é a suprema corte de apelação. Nenhum poder ou pronunciamento está acima dela. É a Escritura, finalmente, que decide questões na consciência de cada um pessoalmente. E, por essa razão, *ela* é o árbitro supremo de controvérsias.

A suficiência da Escritura

[127] Finalmente, a Reforma também confessou a perfeição ou suficiência da Sagrada Escritura. A Igreja Católica Romana crê que, em algumas partes, a Escritura é incompleta e tem de ser aumentada pela tradição. Ela declarou em Trento (sessão 4) "que recebe e venera com igual afeição de piedade e reverência as tradições faladas, tanto quanto aquelas que pertencem à fé e à moral como tendo sido ditadas ou pela palavra da boca do próprio Cristo ou pelo Espírito Santo e preservadas na igreja católica por uma sucessão contínua". O Concílio Vaticano [I] (sessão 3, capítulo 2) declarou que essa revelação sobrenatural está contida em "livros escritos e nas tradições não-escritas, que foram recebidas da boca do próprio Cristo pelos apóstolos ou dos próprios apóstolos sob ditado do Espírito Santo e que vieram a nós, transmitidas, por assim dizer, de mão em mão".

Os fundamentos que Roma cita para essa doutrina da tradição são vários. Ela, em primeiro lugar, salienta que, antes de Moisés, a igreja estava totalmente sem Escritura e que, depois dessa época até o presente, muitos crentes viveram e morreram sem jamais ler ou examinar a Escritura. Em sua grande maioria, os filhos de Deus vivem pela tradição e pouco sabem ou nada sabem da Escritura. Também seria estranho se, na área da religião e da igreja, isso fosse diferente de qualquer outra área. Afinal, na lei e na moral, na arte e na ciência, na família e na sociedade, a tradição é a portadora e nutridora da vida humana. A tradição nos liga aos nossos ancestrais. Através dela, recebemos

[63] *Synopsis Purioris Theologiae*, V, 25ss.

seus tesouros e novamente os deixamos em herança para nossos filhos. Essa analogia requer que exista uma tradição também na igreja, mas aqui a tradição deve ser muito mais gloriosa e certa que em qualquer outro lugar, já que Cristo deu seu Espírito Santo à sua igreja e, pelo Espírito, infalivelmente a conduz a toda verdade (Mt 16.8; 28.20; Jo 14.16). Acrescente a isso as muitas afirmações da Escritura que reconhecem a validade e o valor da tradição (Jo 16.12; 20.30; 21.25; At 1.3; 1 Co 11.2, 23; 2 Ts 2.15; 1 Tm 6.20; 2 Jo 12; 3 Jo 13, 14). Tanto oralmente quanto através de seu Espírito, Jesus ensinou a seus discípulos muito mais coisas, que, embora não tenham sido registradas, foram passadas de boca em boca. Os pais da igreja, concílios e papas também, desde o início, reconheceram uma tradição apostólica.

Realmente, a igreja sempre vive dessa tradição oral vital e por ela. A Escritura por si mesma é insuficiente. Juntamente com o fato de que, sem dúvida, nem tudo foi registrado, vários escritos dos profetas e apóstolos também foram perdidos. Embora os apóstolos tenham sido instruídos a testemunhar, não lhes foi dito que fizessem isso em forma escrita. Eles recorreram à escrita apenas em resposta às circunstâncias, "compelidos por um tipo de necessidade". Seus escritos, consequentemente, são, em grande parte, ocasionais e não correspondem àquilo que é necessário para o ensino e vida da igreja. Por exemplo, encontramos pouco ou nada na Escritura sobre o batismo de mulheres, a observância do Dia do Senhor, o episcopado, os sete sacramentos, o purgatório, a imaculada concepção de Maria, a salvação de muitos gentios nos dias do Antigo Testamento, a inspiração e canonicidade de vários livros da Bíblia e assim por diante. De acordo com Roma, nem mesmo dogmas como a Trindade, a geração eterna [do Filho], a procedência do Espírito Santo, o batismo infantil e assim por diante podem ser encontrados literal e explicitamente na Escritura. Em resumo: embora a Escritura seja útil, a tradição é necessária.[64]

O conflito com Roma

Contra essa doutrina Católica Romana da tradição, a Reforma posicionou a da perfeição e suficiência da Sagrada Escritura. A validade dessa polêmica contra Roma foi destacada todo o tempo pela evolução do próprio conceito de tradição. As primeiras igrejas cristãs, assim como as igrejas do mundo não-cristão hoje, foram fundadas pela pregação do evangelho. A doutrina e as práticas que receberam dos apóstolos ou de seus associados foram, por um tempo considerável, passadas de boca em boca e de geração a geração. Esse conceito de tradição era claro: ele se referia à doutrina e às práticas que tinham sido recebidas dos apóstolos e foram preservadas e reproduzidas nas igrejas. Mas, quando a distância da era apostólica se tornou maior, tornou-se

[64] Belarmino, "De Verbo Dei", *Controversiis*, livro IV; M. Canus, *Loci Theol.*, livro3; Perrone, *Praelect Theol.*, IX, 228ss.; Klee, *Dogmatik* I, 277; Heinrich, *Dogmatische Theologie*, II, 3ss.; Jansen, *Praelect Theol. Dogm.*, I, 788ss.; Möhler, *Symbolik*, §38ss.; J. Kleugten, *Philosophie der Vorzeit*, 2ª. ed., 5 vols. (Münster: Theissing, 1867-74), I, 72ss.; Dieringer, *Dogmatik*, §126; Liebermann, *Inst. Theol.*, I, 448ss.; c. Pesch, *De Inspiratione Sacra Scripturae*, 578ss. Para a igreja grega, cf. Kattenbusch, *Confessionskunde* (Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, 1892), I, 292.

progressivamente mais difícil dizer se uma determinada tradição tinha ou não origem realmente apostólica. Por essa razão, a igreja africana protestou contra o valor exagerado atribuído, na metade do 2º século, a essa tradição, especialmente contra o Gnoscitismo. Tertuliano disse: "Nosso Senhor afirmou que ele era a 'verdade', não o 'costume'".[65] Semelhantemente, Cipriano citou, contra a tradição (à qual o bispo de Roma recorria), os textos de Isaías 29.13; Mateus 15.9; 1 Timóteo 6.3-5, e afirmou: "O costume sem a verdade é a antiguidade do erro".[66] Cristo não se chamou de o "costume", mas de a "verdade". O primeiro deve se render à segunda.

Tornou-se, portanto, necessário definir melhor a tradição e indicar suas características. Vincent de Lerin, em seu *Commonitory*, capítulo 2, definiu os critérios de uma tradição apostólica pelo fato de que algo "tenha sido crido em toda parte, sempre, e por todos. E, de fato, isso é verdadeira e caracteristicamente católico". Primeiro, a marca da tradição era a origem apostólica. Agora foi acrescentado que algo pode ser considerado como sendo de origem apostólica se for verdadeiramente universal ou católico. A apostolicidade pode ser conhecida a partir da universalidade, antiguidade e do consenso a respeito de uma doutrina ou prática. O concílio de Trento, o concílio Vaticano [I] e também os teólogos adotaram esses critérios de Vincent. Mas, materialmente, houve divergência. As implicações lógicas não param por aqui. Não podia ser sustentado que algo era apostólico somente se tivesse sido crido sempre, em todos os lugares e por todos. De qual doutrina ou costume essa catolicidade absoluta pode ser demonstrada? Os três critérios, consequentemente, se tornaram cada vez mais fracos. A igreja não pode, de fato, declarar algo novo como um dogma, e deve se apegar à tradição, mas a preservação dessa tradição não deve ser entendida mecanicamente, como um tesouro em um campo, mas organicamente, da forma como Maria guardou no coração as palavras dos pastores.[67] Uma determinada verdade pode, portanto, muito bem não ter sido crida no passado, pelo menos não universalmente, e ser, contudo, uma tradição apostólica infalível se apenas agora for crida universalmente.

Esses dois critérios, antiguidade e universalidade, portanto, não são marcas copulativas, mas distributivas da tradição. Eles não têm que ocorrer juntos e ao mesmo tempo, já que um dos dois é suficiente. Efetivamente, a antiguidade foi, portanto, sacrificada em favor da universalidade. Mas também a universalidade é novamente qualificada. As pessoas levantaram a questão de quem ou qual seria o órgão para a preservação e reconhecimento da tradição. Esse órgão não podia ser a igreja em geral. É verdade que Möhler ainda identificou a tradição com "a palavra que vive perpetuamente no coração dos crentes",[68] mas essa resposta era uma explicação muito mais protestante do que católica

[65] Tertuliano, *On the Veiling of Virgins*, c. 1.
[66] Cipriano, *Epistle* 74.
[67] Heinrich, *Dogmatik*, II, 11, 12.
[68] Möhler, *Symbolik*, 357.

romana. De acordo com Roma, a tarefa de preservar e definir os ensinos da igreja não podia e não devia ser colocada sobre os ombros da igreja em geral, *i.e.*, sobre o laicato. Na igreja, deve-se distinguir entre a igreja que ouve (*ecclesia audiens*) e a igreja que ensina (*ecclesia docens*). As duas, de fato, pertencem uma à outra e são imperecíveis, mas a primeira possui apenas uma infalibilidade passiva, *i.e*, é infalível em crer somente porque e na medida em que permanece ligada à igreja que ensina.

Mas é questionável se até mesmo esta é o verdadeiro órgão de transmissão doutrinária. O Galicanismo, o antigo clero episcopal e os antigos católicos pararam aqui a atribuíram infalibilidade ao corpo de bispos. Mas essa posição é insustentável. Quando os bispos são infalíveis – fora ou apenas quando estão reunidos em concílio? De que tamanho deve ser a maioria? Cinqüenta por cento de votos mais um é suficiente? O concílio é infalível ou até mesmo contra o papa ou apenas quando concorda com o papa? Todas essas questões perturbaram seriamente o Galicanismo. O sistema papal, portanto, deu um passo a mais e atribuiu infalibilidade ao papa. Essa primazia do papa é resultado de um desenvolvimento de longos séculos, a conseqüência de uma tendência que já estava presente na igreja desde os tempos primitivos. Gradualmente, o papa começou a ser considerado como o órgão infalível da verdade divina e, portanto, também da tradição. Belarmino [m. 1621] incluiu entre as marcas da tradição a seguinte regra: "que deve ser crido sem dúvida ter descendido da tradição apostólica, que é sustentada como tal por aquelas igrejas em que há uma sucessão ininterrupta desde os tempos apostólicos".[69] Ora, em antiguidade, ele continua, havia muitas igrejas ao lado de Roma. Hoje [1590?], contudo, apenas Roma restou. Portanto, "somente pelo testemunho dessa igreja pode ser extraído um argumento com o propósito de provar as tradições apostólicas".

A igreja de Roma, portanto, decide qual é a tradição apostólica. Teólogos posteriores, especialmente entre os jesuítas, desenvolveram mais essa doutrina e, em 18 de julho de 1870, durante a quarta sessão do concílio Vaticano [I], a infalibilidade papal foi publicamente proclamada como dogma. Certamente, é o caso que, com relação a essa infalibilidade, o papa não pode ser visto em isolamento da igreja, especialmente da "igreja que ensina". Além disso, os símbolos, decretos, liturgias, pais, doutores e toda a história da igreja [católica] constituem, assim, monumentos de tradição com os quais o papa se vincula e que ele precisa levar em conta no estabelecimento de um dogma. Não obstante, a tradição não é formalmente idêntica ao conteúdo de todos esses monumentos. A tradição é infalível, mas, em análise final, o que a tradição é, é decidido pelo papa com, sem ou, se necessário for, contra a igreja e os concílios. O julgamento de se e até que ponto algo foi crido sempre, em todos os lugares e por todos não pode estar acima da igreja, nem da que ouve nem da que ensina, mas é natural e exclusivamente responsabilidade do papa infa-

[69] Belarmino, "De Verbo Dei", *Controversiis*, IV, 9.

lível. Para Roma, quando o papa proclama um dogma, ele é, por esse próprio fato, tradição apostólica. O critério de tradição foi, portanto, sucessivamente encontrado na apostolicidade, na sucessão episcopal e na decisão papal. Com isso, o processo chegou à sua conclusão. O papa infalível é o princípio formal do Romanismo. Quando Roma fala, a questão é resolvida (*Roma locuta, res finita*). Onde está o papa, está a igreja, está a religião cristã e está o Espírito (*Ubi papa, ibi ecclesia, ibireligio christiana, ibi Spiritua).* Não se pode apelar do papa a uma autoridade mais elevada, nem mesmo a Deus. Através do papa, o próprio Deus fala à humanidade.[70]

Tradição e infalibilidade papal

[128] Esse resultado, o produto final do curso do desenvolvimento da tradição, demonstra a falsidade do princípio operativo nela desde o princípio. A infalibilidade papal pode ser tratada em profundidade mais adiante, quando tratarmos da doutrina da igreja. Mas nesse ponto já fica claro que o elemento sólido e verdadeiro em questão na manutenção da tradição nos primeiros séculos foi completamente perdido. Nessa época, o objetivo era a preservação daquilo que, em virtude da instituição apostólica, tinha sido crido e praticado nas igrejas. Nem é preciso dizer que as pessoas, nessa época, atribuíam grande valor à tradição, mas nem por isso deixaram de entender a indispensabilidade e a necessidade dos escritos apostólicos. Mas a marca da apostolicidade, que era, nessa época, parte integrante da tradição, estava destinada a desaparecer quando as pessoas estivessem mais distantes do tempo dos apóstolos. A relativa independência da tradição ao lado da Escritura também desapareceu. As correntes da tradição e da Escritura fluiriam para um só canal. E, logo depois da morte dos apóstolos e de seus contemporâneos, tornou-se impossível provar se algo era de origem apostólica, a não ser recorrendo-se aos escritos apostólicos. A origem apostólica não pode ser provada nem em um dogma sequer que a Igreja Católica confesse fora e à parte da Escritura. A doutrina da tradição de Roma serve apenas para justificar seus desvios da Escritura e dos apóstolos. A mariolatria, os sete sacramentos, a infalibilidade papel, *etc.*, são os dogmas que não podem sobreviver sem a tradição. Em um momento ruim a tradição apostólica foi igualada aos costumes eclesiásticos e às decisões papais. A tradição, no caso de Roma, diz Harnack, é "superstição comum, paganismo".[71]

Realmente, através dessa doutrina da tradição, a Escritura é totalmente privada de sua autoridade e poder. Os católicos romanos pregam a infalibilidade tanto da Escritura quanto da tradição (o papa), mas também reconhecem que há uma grande diferença entre as duas. A infalibilidade, em ambos os casos, é atribuía a uma operação sobrenatural do Espírito Santo, pois Roma entende muito

[70] Perrone, *Prael. Theol.*, I, 229; IX, 279; Jansen, *Praelect Theol.*, I, 804, 822ss.; 829; Heinrich, *Dogmatik*, I, 699, nota; II, 157ss.; de Maistre, *Du Pape, Ouevres Choisies de Joseph de Maistre* (Paris: Hachette, 1890), III, 71.

[71] Harnack, *History of Dogma*, III, 559, nota.

bem que a infalibilidade da tradição não pode ser derivada dos crentes como tais, do poder e espírito do Cristianismo que reside e age nos crentes. Na igreja e entre os crentes, afinal, muitos erros ocorrem, erros que geralmente prevalecem por um longo tempo e levam muitas pessoas a se desviar. Consequentemente, a infalibilidade do papa, assim como a da igreja, é explicada, com base em Mateus 16.18; 28.20; Jo 14.16s; 15.26; 16.12s., em termos de uma operação especial do Espírito Santo. No entanto, há uma diferença. A atividade do Espírito Santo nos apóstolos consistia em revelação e inspiração; no caso do papa, consiste em assistência. O concílio Vaticano [I] (c. 4) diz: "O Espírito Santo prometeu aos sucessores de Pedro não que eles poderiam apresentar uma nova doutrina através de sua revelação, mas que eles, com sua assistência, preservariam conscientemente e exporiam fielmente a revelação transmitida através dos apóstolos, o depósito da fé".[72]

A Escritura, portanto, é a palavra de Deus no verdadeiro sentido, inspirada, pelo menos de acordo com muitos teólogos, completamente em cada palavra. Os decretos dos concílios e papas, por outro lado, são as palavras da igreja, que fielmente reproduz a verdade de Deus. A Escritura *é* a palavra de Deus; a tradição *contém* a palavra de Deus. Para Roma, a Escritura preserva as palavras dos apóstolos em sua forma original; a tradição reproduz apenas a substância de seu ensino. Os livros dos profetas e apóstolos geralmente eram escritos sem investigação, apenas pela revelação. Contudo, no caso da assistência divina prometida à igreja, as próprias pessoas são sempre ativas, investigadoras, meditativas, avaliativas e decisivas. De acordo com Roma, na inspiração, a atividade do Espírito era, estritamente falando, sobrenatural, mas, no caso da assistência, ela frequentemente consiste em um conjunto de provisões providenciais pelas quais a igreja é preservada do erro. Finalmente, a inspiração, na Escritura, se estende a todos os assuntos, também à história, cronologia, e assim por diante. Mas, graças à assistência do Espírito Santo, o papa é infalível apenas quando fala *ex cathedra*, *i.e.*, "quando no cumprimento de seu ofício como pastor e mestre de todos os cristãos... ele define que uma doutrina a respeito de fé e moral deve ser sustentada por toda a igreja". Em Roma, portanto, a Escritura ainda tem umas poucas prerrogativas sobre a tradição.[73]

Mas, de fato, a tradição causa grande dano à Escritura. Em primeiro lugar, Trento decreta que a Escritura e a tradição devem ser veneradas "com igual afeição de piedade e reverência". Segundo, a inspiração da Sagrada Escritura é concebida pela maioria dos teólogos católicos como inspiração "material" (*inspiratio realis*): não as palavras individuais, mas o assunto é inspirado. Além disso, na doutrina da infalibilidade, a forma e a substância estão tão fortemente ligadas uma à outra que nenhum limite pode ser traçado entre elas. Também, enquanto o papa é, estritamente falando, infalível apenas em questões de fé e

[72] *Documents of Vatican Council I, 1869-1870* (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1971), sessão 4.

[73] Belarmino, "De Conc. et Eccl.", *Controversiis*, II, 12; Heinrich, *Dogmatik*, I, 699ss.; II, 212ss.; Jansen, *Prael. Theol.*, I, 616; Mannens, *Theol. Dogm. Institutiones*, I, 174.

moral, para que seja capaz disso, ele também tem de ser infalível em seu julgamento a respeito das fontes da fé e ao interpretá-las. Isso inclui a determinação daquilo que a Escritura e a tradição são, qual é a autoridade dos pais da igreja, dos concílios e assim por diante. Isso também se aplica à avaliação de erros e heresias e até mesmo das verdades doutrinárias mais básicas (*facta dogmatica*), na proibição de livros, em assuntos de disciplina, no endosso de ordens, na canonização de santos, e assim por diante.[74] E, embora, em todas as outras coisas, o papa não seja, estritamente falando, infalível, seu poder e autoridade se estendem sobre todos os assuntos "que pertencem à disciplina e governo da igreja ao redor de todo o mundo", e esse poder é "completo e supremo" e se estende a "todos os pastores e a todos os fiéis".[75]

Muitos católicos romanos até mesmo reivindicam que o papa, para exercer essa soberania espiritual, seja também um governante secular. A alegação é, se não direta, mas indiretamente, que o papa tem "o poder supremo para determinar os assuntos temporais de todos os cristãos".[76] O poder e a autoridade do papa excedem muito os da Escritura. Ele está acima da Escritura, determina seu conteúdo e significado e, através de sua autoridade, estabelece os dogmas do ensino e da conduta [da igreja]. A Escritura pode ser o meio primário para prover a harmonia da doutrina e da tradição contemporâneas com o ensino dos apóstolos. Ela também pode conter uma grande quantidade de material que não seria conhecida de outra forma e ser uma instrução divina no ensino que ultrapassa todas as outras. Contudo, para Roma, a Escritura nunca é mais que um meio que, embora seja útil, não é necessário. A igreja existia antes da Escritura e contém a verdade completa, não apenas uma parte, enquanto a Escritura contém apenas uma parte da doutrina. Enquanto a Escritura precisa da tradição, da confirmação do papa, a tradição não precisa da Escritura. A tradição não é um suplemento à Escritura, a Escritura é um suplemento à tradição. Enquanto a Escritura, sozinha, não é suficiente, a tradição sozinha o é. Enquanto a Escritura está baseada na igreja, a igreja está baseada em si mesma.[77]

Da tradição à suficiência

O desenvolvimento da tradição até a infalibilidade papal e a degradação da Escritura, que necessariamente resulta disso, já implica que a Reforma teve boa justificativa para se opor à tradição de Roma. Ela não se limitou a atacar, porém, mas, contra a doutrina de Roma, afirmou a doutrina da suficiência da Escritura.[78] Esse atributo da Sagrada Escritura também deve ser entendido

[74] Heinrich, *Dogmatische Theologie*, II, 536ss.

[75] *Documents of Vatican I*, sessão 4, C. 3.

[76] Belarmino, "De Romano Pontifice", *Controversiis*, I, V; de Maistre, *Du Pape*, I, 2; Jansen, *Prael. Theol.*, I, 651.

[77] Heinrich, *Dogmatische Theologie*, I, 702ss.; Mannens, *Theol. Dogm. Institutiones*, I, 171.

[78] Lutero, in J. Köstlin, *Luther's Theology*, II, 279ss., 501ss.; J. Gerhard, *Loci theol.*, loc. 1, 18, 19; Schmid, *Doctrine of Evangelical Churches*, §9; J. Calvino, *Institutes*, IV, X; Polanus, *Syn. Theol.*, I, 46; J. Zanchi, *Op. Theol.*, VIII, col. 369ss.; Ursino, *Tract. Theol.*, (1584), 8ss., 22ss.; Chamier, *Panstratia Catholica*, loc. I, livros 8 e 9; W. Ames, *Bellarminos enervatus*, livro I, 6; Holtzmann, *Kanon und Tradition* (Ludwigsberg, 1859); E. W. Dieckhoff, *Schrift und Tradition* (Rostock: Stiller, 1870); J. L. Jacobi, *Die Polemik gegen die römischen Kirche* (Go-

corretamente. Ele não significa que tudo aquilo que foi dito ou escrito pelos profetas, por Cristo e pelos apóstolos está incluído na Escritura. Muitos escritos proféticos e apostólicos foram perdidos (Nm 21.14; Js 10.13; 1 Re 4.33; 1 Cr 29.29; 2 Cr 9.29; 12.15; 1 Co 5.9; Cl 4.16; Fp 3.1) e Jesus, assim como os apóstolos, pronunciou muito mais palavras e realizou muito mais sinais do que aqueles que estão registrados (Jo 20.30; 1 Co 11.2, 23; 2 Ts 2.5, 15; 3.6, 10; 2 Jo 12; 3 Jo 14; e assim por diante). Esse atributo também não implica que a Escritura contém todas as práticas, cerimônias, regras e regulamentações que a igreja precisa para sua organização, mas apenas que ela contém completamente "os artigos de fé" (*articuli fidei*), "os assuntos necessários à salvação". Esse atributo da Escritura também não significa que esses artigos de fé estejam literalmente e em muitas palavras contidos nela. Em vez disso, ele apenas [afirma que], explícita ou implicitamente, eles estão incluídos, de forma que podem ser extraídos dela por um simples estudo comparativo e reflexão, sem a ajuda de outra fonte.

E, finalmente, essa perfeição da Sagrada Escritura não deve ser interpretada para significar que a Escritura sempre esteve no mesmo grau dessa perfeição (*quoad gradum*) com respeito à extensão. Em diferentes períodos da igreja, a Escritura foi desigual em alcance até ficar completa, mas, em cada período, a palavra de Deus, que existia na forma escrita ou não-escrita, foi suficiente para aquela época. A Reforma também fez uma distinção entre uma palavra não-escrita e uma palavra escrita.[79] Mas Roma admite sua existência lado a lado, considerando-as espécies de um só gênero, enquanto a Reforma interpreta essa distinção como se referindo à mesma palavra de Deus que, inicialmente, existiu em forma não-escrita e, posteriormente, foi registrada. A disputa entre Roma e a Reforma, portanto, refere-se apenas à questão de se agora, depois que a Escritura foi completada, ainda existe outra palavra de Deus junta a ela em forma não-escrita. Em outras palavras, a questão é se a palavra escrita de Deus, explícita ou implicitamente, contém tudo o que precisamos para nossa salvação e, portanto, é "a total e suficiente regra de fé e moral". Ou se, além dela, devemos admitir a existência de um outro princípio de conhecimento (*principium cognoscendi*).

Apresentada dessa maneira, porém, a questão dificilmente admite uma resposta dupla. A Igreja Católica romana também reconhece que a Escritura está completa, constitui um todo orgânico e que o cânon está fechado. Por mais que ela estime a tradição, em teoria, ela jamais se aventurou a colocar as decisões da igreja no mesmo patamar da Escritura. Ela ainda faz uma distinção entre a palavra de Deus e a palavra da igreja. Mas como, contanto que a igreja ainda leve a palavra de Deus a sério, ela pode ensinar a insuficiência da Escritura? Isso nunca ocorreu aos pais da igreja, que claramente proclama-

tha: F. A. Perthes, 1885); *idem*, "Tradition", *PRE*^{2}, XV, 727-32; Hase, *Protestantische Polemik*, 5ª. ed. (Leipzig: Breitkopf und Hartel, 1891), 77ss.; Harnack, *History of dogma*, III, 593ss.; 623ss.; C. Hodge, *Systematic Theology*, I, 104; Daubanton, *De Algenoezaamheid der Heilige Schrift* (Utrecht: Kemink & Zoon, 1882).

[79] *Confissão Belga*, art. 3.

ram a completa suficiência da Sagrada Escritura. Irineu diz que conhecemos a verdade pelos apóstolos, "através dos quais veio a nós o evangelho que, naquele tempo, eles proclamaram e que, depois, pela vontade de Deus, passaram a nós nas Escrituras, como o fundamento futuro e o pilar de nossa fé".[80] Tertuliano se maravilha com a "plenitude" da Escritura e rejeita tudo o que é "extra-escriturístico".[81] Agostinho testifica: "Seja o que for que tenha ouvido nela, saiba que é bom para você; seja o que for que esteja fora dela, rejeite".[82] E vários outros batem na mesma tecla.[83]

Contudo, eles também, muito certamente, reconhecem a tradição que incluem nela um elemento que corrói sua convicção de que a Escritura é suficiente. Esse elemento desemboca na doutrina Católica romana da insuficiência da Sagrada Escritura e da suficiência da tradição. A Escritura e a tradição, no caso de Roma, não podem ser mantidas lado a lado: aquilo que é subtraído de uma é concedido à outra. A tradição pode aumentar somente se e na medida em que a Escritura diminuir. É muito estranho, portanto, que Roma por um lado, considere a Escritura como completa e o cânon como fechado, e, de fato, até mesmo reconheça a Escritura como a palavra de Deus e, por outro, interprete a Escritura como insuficiente e a aumente com a tradição. Atualmente, muitos teólogos católicos romanos coerentemente afirmam que a Escritura é – não necessariamente, mas – no máximo um complemento útil da tradição.[84]

Uma visão escriturística da tradição

[129] Mas essa teoria está diametralmente oposta à própria Escritura. Em nenhum momento, a igreja do Velho e do Novo Testamento jamais foram dirigidas a nenhuma outra Palavra de Deus, escrita ou não-escrita, além daquela que sempre esteve disponível. Somente através dela os seres humanos podem ter vida espiritual. A igreja encontra tudo o que precisa na Escritura disponível a ela em um determinado tempo. As Escrituras subseqüentes pressupõem a Escritura que a precede, estando ligada a ela e edificada sobre ela. Os profetas e salmistas assumem a Torá. Isaías (8.20) chama todos à lei e ao testemunho. O Novo Testamento se considera o cumprimento do Velho e não se refere a nada além da Escritura que já existia. Ainda mais impressionante é o fato de que tudo o que está fora da Escritura é tão firmemente quanto possível descartado. As tradições são rejeitadas como instituições de seres humanos (Is 29.13; Mt 15.3, 9; 1 Co 4.6). A tradição que se desenvolveu nos dias do Antigo Testamento induziu os judeus a rejeitarem Cristo. Contra ela, Jesus apresentou o seu "Eu, porém, vos digo" (Mt 5.27, 32, 34, 39, 44), e, contra os fariseus e escribas, ele novamente se alinhou com a lei e os profetas.

[80] Irineu, *Against Heresies*, III, prefácio, c. 1.

[81] Tertuliano, *Against Hermogenes*, c. 22; *idem*, *On the body of Christ*, c. 8.

[82] Agostinho, *Sermon on Pastorals*, c.11.

[83] Cf. as referências reunidas por Chamier, *Panstratia Catholica*, loc. 1, livro 8, c. 10.

[84] H. Höpfl, *Die Höhere Bibelkritik* (Paderborn: Schöningh, 1902).

Os apóstolos recorrem somente às Escrituras do Antigo Testamento e nunca submetem as igrejas a nada além da palavra de Deus proclamada por eles. Na medida em que a tradição do período primitivo tinha em vista apenas a preservação das coisas ensinadas pessoalmente e instituídas pelos apóstolos, ela ainda não era perigosa. Mas a tradição Católica romana se afastou completamente desse nível. Não se pode demonstrar que uma doutrina ou prática seja de origem apostólica, exceto na medida em que puderem ser mostradas em seus escritos. A tradição Católica romana, que deu origem à missa, à mariolatria, à infalibilidade papal e a outras doutrinas distintivamente católicas nada mais é que a sanção do real estado de coisas da Igreja Católica romana, uma justificação da superstição que se moveu lentamente para dentro dela.

Além disso, a suficiência da Sagrada Escritura resulta da natureza da dispensação do Novo Testamento. Cristo tornou-se carne e completou toda a sua obra. Ele é a última e suprema revelação de Deus, que nos declarou o Pai (Jo 1.18; 17.4, 6). Através dele, Deus nos falou nos últimos dias (Hb 1.1, 2). Ele é o supremo e único profeta. Até mesmo o Concílio Vaticano [I] reconhece que a assistência divina dada ao papa não consiste em revelação e manifestação de uma nova doutrina. E Roma ainda tenta, até onde é possível, realçar a necessidade de seus dogmas, embora sejam novos, a partir da Escritura e representá-los como um desenvolvimento e explicação daquilo que já está germinalmente presente na Escritura.[85] Mas, no processo, ela se embaraça em grave dificuldade. Pois, ou os dogmas são todos, no mesmo sentido, a explicação de elementos contidos na Escritura (como, *e.g.*, os dogmas da Trindade e das duas naturezas de Cristo), ou são, de fato, novos dogmas, que não têm apoio na Escritura. No primeiro caso, a tradição não é necessária e a Escritura é suficiente, e, no segundo caso, a assim chamada "assistência divina" ao papa é, realmente, a revelação de uma nova doutrina. Esta ainda pode ser negada, em teoria; na prática, porém, ela é aceita.

Os teólogos católicos pós-Reforma, portanto, têm sido, via de regra, bastante generosos com suas contrapartes pré-Reforma no reconhecimento de que alguns dogmas estão baseados na tradição. E, dessa forma, são desenvolvidos, hoje, argumentos em apoio à tradição que não eram usados, pelo menos não no mesmo sentido ou no mesmo grau, em tempos passados. Hoje, a suficiência da Escritura e a validade da tradição são discutidas sobre o fundamento de que alguns escritos proféticos e apostólicos foram perdidos, que Cristo não ensinou tudo aos seus apóstolos e que os apóstolos recomendaram, oralmente, muitas coisas à igreja. Mas a ideia de que alguns escritos foram perdidos e a questão de se eles eram inspirados[86] ou não[87] não estão, de forma nenhuma, em discussão. A questão é se a Bíblia presente contém tudo o que precisamos saber para nossa salvação, e não se ela contém tudo o que os profetas e após-

[85] P. Lombardo, *III Sent.*, dist. 25; Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, II, 2, q. 1, art. 7; q. 174, art. 6. Schwane, *Dogmengeschichte*, 2ª. ed. (Freiburg i. B.: Herder, 1892), I, 7; *Heinrich, Dogmatische Theologie*, II, 22ss.

[86] Belarmino, "De Verbo Dei", IV, 4.

[87] Agostinho, *City of God*, XVIII, 38.

tolos escreveram e tudo o que o próprio Cristo disse ou fez. Mesmo que outros escritos proféticos e apostólicos fossem encontrados, elas não poderiam mais servir como Escritura Sagrada. O mesmo é verdadeiro sobre a instrução dada por Jesus e pelos apóstolos. Eles disseram e fizeram mais do que foi escrito em nosso benefício. Embora o conhecimento de tais escritos fosse historicamente importante, isso é religiosamente desnecessário. Para nossa salvação, a Escritura é suficiente. Não precisamos de nenhum outro documento, mesmo que ele venha do próprio Jesus. Esse foi o ensino da Reforma. Quantitativamente, a revelação era muito mais rica e abrangente do que aquilo que a Escritura preservou para nós, mas, qualitativamente e em termos de substância, a Sagrada Escritura é perfeitamente suficiente para nossa salvação.

Roma, consequentemente, não pode apresentar nenhum outro dogma além daqueles da mariolatria, infalibilidade do papa e outros semelhantes que se desenvolveram a partir da tradição à parte da Escritura. Todos os dogmas que tratam de Deus, da humanidade, de Cristo, da salvação e de outras doutrinas básicas também podem ser encontrados na própria Escritura, como Roma admite. Então, que necessidade temos de outro testemunho? A tradição Católica romana serve apenas para provar dogmas especificamente católicos romanos, mas os dogmas cristãos, os dogmas verdadeiramente católicos, estão todos, de acordo com a própria Roma, baseados na Escritura. Isso também mostra que a Escritura é suficiente e que a natureza da dispensação do Novo Testamento logicamente traz consigo e requer essa suficiência da Sagrada Escritura. Cristo plenamente – pessoal e oralmente, ou pelo seu Espírito – revelou tudo aos apóstolos. Por meio dessa palavra nós cremos em Cristo e temos comunhão com Deus (Jo 17.20; 1 Jo 1.3). O Espírito Santo não revela mais qualquer nova doutrina, mas recebe tudo de Cristo (Jo 16.14). Em Cristo, a revelação de Deus foi completada. Da mesma forma, a mensagem de salvação está completamente contida na Escritura. Ela constitui um todo completo. Ela mesma transmite a impressão de um organismo que alcançou seu pleno desenvolvimento. Ela termina onde começa. Ela é um círculo que volta para si mesmo. Ela começa com a criação dos céus e da terra e termina com a recriação dos céus e da terra.

O cânon do Velho e do Novo Testamento não foi fechado até que todas as atividades da história redentiva estivessem presentes.[88] Nesta dispensação, o Espírito Santo não tem outra tarefa senão aplicar a obra de Cristo e, semelhantemente, explicar a palavra de Cristo. Nem a uma nem a outra ele acrescenta algo novo. A obra de Cristo não precisa ser suplementada pelas boas obras dos crentes, e a palavra e Cristo não precisa ser suplementada pela tradição da igreja. O próprio Cristo não precisa ser sucedido e substituído pelo papa. A doutrina Católica romana da tradição é a negação da completa encarnação de Deus em Cristo, da total suficiência de seu sacrifício e da completude da palavra de Deus. A história da Igreja Católica Romana nos mostra o processo gradual de como surge um princípio falso. Ele inicialmente se subordina a Cristo e sua palavra,

[88] Hofmann, Weissagung und Erfüllung, I, 47.

depois se coloca no mesmo patamar que ele, depois se eleva acima dele para terminar na completa substituição da Escritura pela tradição, de Cristo pelo papa, da comunidade eclesiástica pela instituição eclesiástica. Certamente, esse processo ainda não alcançou sua conclusão. Parece uma anomalia que o papa, que gradualmente assumiu uma posição acima da Escritura, da igreja, dos concílios e da tradição ainda seja designado por pessoas falíveis, muito embora sejam cardeais. Para designar seu sucessor, quem está em uma posição melhor do que aquele que é infalível? É, portanto, muito possível que, no futuro, a soberania papal se prove incompatível com o poder dos cardeais. De qualquer forma, Roma ainda não percorreu até o fim o caminho da deificação da humanidade.

Não obstante, nosso propósito não é negar o bom e verdadeiro elemento pertencente à teoria da tradição. A palavra *tradição* também tem um sentido mais amplo do aquele que Roma lhe dá. Roma entende como tradição uma doutrina que foi deixada pelos apóstolos, preservada pelos bispos, especialmente o papa, e definida e proclamada por ele, uma interpretação que, como vimos, é insustentável. A tradição também pode ser entendida, porém, em sua referência a todo o escopo da vida, pensamento, sentimento e ação religiosos, que são encontrados em todas as comunhões religiosas e que se expressam em uma ampla variedade de formas, tradições, costumes, práticas, linguagem religiosa e literatura, confissões e liturgias. Nesse sentido, há tradição em toda religião. O termo pode ser ainda mais expandido para incluir todos aqueles laços ricos e variados que ligam as gerações seguintes às antecedentes. Nesse sentido, nenhuma família, geração, sociedade, povo, arte e ciência podem existir sem tradição. A tradição é o meio pelo qual todos os tesouros e possessões de nossos ancestrais são transmitidos ao presente e ao futuro. Contra o individualismo e o atomismo de um século anterior, De Bonald, Lamennais (*et al.*) e Bilderdijk (em nosso próprio país) realçaram brilhantemente a importância da comunidade, da autoridade, da linguagem e da tradição.

Essa tradição muito certamente existe também na religião e na igreja. Ela demonstra muito universalmente que não estamos tratando aqui de um fenômeno acidental. Encontramos tradição não apenas na Igreja Católica Romana, mas também entre os judeus, muçulmanos, budistas e outras religiões. Nas religiões mais desenvolvidas, há uma razão adicional para a necessidade de tradição. Todas elas estão ligadas a um livro sagrado que se originou em um certo período e que, nesse sentido, está muito distante da geração atual. A Bíblia também é um livro que foi escrito em tempos antigos e sob todos os tipos de circunstâncias históricas. Os vários livros da Bíblia trazem o selo da época em que foram escritos. Portanto, por mais clara que a Bíblia possa ser em sua doutrina de salvação e por mais certamente que ela continue sendo a voz viva de Deus, para uma correta compreensão dela ainda se requer uma grande variedade de habilidades históricas, arqueológicas e geográficas e uma grande quantidade de informações. Os tempos mudaram, e, com os tempos, mudaram as pessoas, sua vida, pensamento e sentimentos. Portanto, é necessária uma tradição que preserve a

relação entre a Escritura e a vida religiosa de nossa época. A tradição, em seu próprio sentido, é a interpretação e aplicação da verdade eterna no vernáculo e na vida da presente geração. A Escritura sem essa tradição é impossível. Numerosas seitas, em épocas passadas e recentes tentaram viver dessa forma. Nada queriam ter em comum senão com as palavras e letras da Escritura, rejeitaram toda a terminologia dogmática não usada na Escritura, desaprovaram todo o treinamento teológico e toda erudição, e, às vezes, chegaram ao ponto de exigir a aplicação literal da legislação civil do antigo Israel e dos preceitos do Sermão do Monte. Mas todos esses movimentos, agindo assim, condenaram-se à destruição certa ou, pelo menos, a uma vida que não pode florescer. Eles se colocaram fora da sociedade e renunciaram a toda influência sobre seu povo e sua época. A Escritura não existe para ser memorizada e papagueada, mas para entrar na riqueza e plenitude de toda a extensão da vida humana, formá-la e guiá-la, e para levá-la à atividade independente em todas as áreas.

A Reforma, porém, adotou outra posição. Ela não rejeitou toda a tradição como tal: tratava-se de uma *reforma*, não uma *revolução*. Ela não tentou criar algo novo de baixo para cima, mas tentou purificar tudo do erro e do abuso segundo a norma da Palavra de Deus. Por essa razão ela continuou de pé sobre o amplo fundamento cristão do Credo Apostólico e dos concílios primitivos. Por essa razão ela defendeu uma ciência teológica que entendesse completamente a Escritura e a interpretasse na linguagem do presente.

A diferença entre Roma e a Reforma em suas respectivas interpretações da tradição consiste nisso: Roma queria uma tradição que seguisse um caminho paralelo independente ao lado da Escritura, ou melhor, a Escritura ao lado da tradição. A Reforma reconhece uma tradição que está fundamentada na Escritura e flui dela.[89] Para a mente da Reforma, a Escritura era um princípio orgânico a partir do qual toda a tradição, viva na pregação, na confissão, na liturgia, no culto, na teologia, na literatura devocional, *etc.*, surge e é alimentada. Ela é uma fonte pura de água viva a partir da qual todas as correntes e canais da vida religiosa são alimentados e mantidos. Essa tradição está fundamentada na própria Escritura. Depois que Jesus completou sua obra, ele enviou o Espírito Santo que, ao mesmo tempo em que não acrescenta nada novo à revelação, ainda guia a igreja à verdade (Jo 16.12-15) até que ela transponha toda a sua diversidade e chegue à unidade da fé e do conhecimento do Filho de Deus (Ef 3.18, 19; 4.13). Nesse sentido, há uma tradição boa, verdadeira e gloriosa. Esse é o método pelo qual o Espírito Santo faz com que a verdade da Escritura penetre na consciência e na vida da igreja. A Escritura, afinal, é apenas um meio, não o objetivo. O objetivo é que, instruída pela Escritura, a igreja livre e independentemente torne conhecidas "as virtudes daquele que vos chamou das trevas para a sua maravilhosa luz" (1 Pe 2.9). A palavra externa é o instrumento, a palavra interna é o alvo. A Escritura terá alcançado seu destino quando todos tiverem sido ensinados pelo Senhor e estiverem cheios do Espírito Santo.

[89] B. de Moor, *Comm. In Marcki Comp.*, I, 351.

PARTE V

FÉ
(*PRINCIPIUM INTERNUM*)

15
A FÉ E O MÉTODO TEOLÓGICO

A revelação deve ser recebida como foi dada. Da mesma forma que os seres humanos estão conectados ao seu mundo externo por meio de muitos relacionamentos, assim também eles têm uma faculdade para perceber o divino. Essa capacidade religiosa sempre ocorre no concreto e é instilada em nós por nossos pais e mestres religiosos da comunidade. A fé não surge da reflexão: primeiro vivemos, depois filosofamos.

A reflexão crítica sobre a fé tem um lado positivo, embora não possa compensar a fé perdida. A natureza da religião requer da teologia sua própria epistemologia. Embora o mistério da fé e a variedade de fundamentos para a fé devam ser respeitados, podemos explorar os meios pelos quais a fé é desfrutada. O órgão pelo qual obtemos o conhecimento religioso – intelecto, coração e consciência – recebe conteúdo de fora. A religião pressupõe e requer a existência, a auto-revelação e a cognoscibilidade de Deus.

*Embora os seres humanos sejam, por natureza, religiosos, essa capacidade é expressa sempre de forma concreta, despertada por uma religião histórica e a ela acomodada. Essa capacidade também é corrompida pelo pecado e precisa de redenção. É confissão da igreja cristã que a redenção e a revelação de Deus em Cristo é subjetivamente aplicada aos crentes pelo Espírito Santo. A revelação objetiva de Deus em Cristo, registrada na Escritura, é a fonte externa que antecede o conhecimento religioso (*principium cognoscendi externum*); o Espírito Santo é a fonte interna de conhecimento (*principium cognoscendi internum*). Enquanto Roma ensina que a igreja institucional é o lugar da habitação do Espírito, de acordo com a Reforma esse templo é a igreja como organismo, como a comunidade dos fiéis.*

A primeira atividade teológica na igreja surgiu da necessidade apologética de defender o evangelho contra os judeus e os gregos. Os apologetas cristãos compararam sua fé com o conteúdo intelectual e prático do paganismo e a consideraram amplamente superior. O Cristianismo foi visto como uma bênção para o Estado, tendente à prosperidade do império e um benefício para toda a humanidade.

A teologia escolástica medieval transformou esse método apologético em uma divisão entre verdade natural e verdade sobrenatural, entre

razão científica e fé. Em resposta à Reforma, o pensamento Católico romano voltou-se para a igreja como o fundamento mais motivador para a crença na Escritura e na revelação. Embora o Vaticano I afirmasse o auxílio interno do Espírito Santo, ele também anatematizou aqueles que rejeitam a igreja como um sinal externo necessário. As provas externas são, para Roma, "preâmbulos de fé", o fundamento necessário para a graça sobrenatural infusa. Os seres humanos caminham para cima, para a visão em degraus, como em uma escada.

A Reforma, em princípio, se opôs a esse sistema hierárquico de Roma e afirmou a dependência exclusivamente da autoridade divina e da obra do Espírito Santo. Apesar disso, os teólogos protestantes também se voltaram para as noções da teologia natural e buscaram provas históricas para a verdade da revelação. O Racionalismo, na forma de socianismo, arminianismo e cartesianismo, se infiltrou na teologia protestante, o que resultou em movimentos significativos, como o deísmo e o método da história das religiões. Por meio dessa abordagem histórico-apologética, a teologia científica se separou da fé e da igreja e tornou-se um método de pesquisa objetivo, neutro, histórico-crítico. A resposta do sobrenaturalismo afirmou a autoridade divina da revelação, mas produziu uma separação radical entre piedade e razão.

Embora tenha sido submetida a sérias críticas por pensadores como Kant e Schleiermacher, a verdade inerente à postura histórico-apologética não deve ser perdida. Todos os crentes têm o dever, com gentileza e temor, de se responsabilizar pela fé que possuem e refutar aqueles que se opõem ao evangelho. Uma apologética válida, porém, segue a fé e não tenta discutir a verdade da revelação de uma forma dedutiva. Os cristãos não precisam se esconder de seus oponentes em um silêncio embaraçoso: a fé cristã é a única visão de mundo que se encaixa na realidade da vida. O trabalho intelectual apologético não deve conduzir a expectativas exageradas ou negar a subjetividade genuína da verdade cristã. Submeter a validação da revelação a um sacerdócio intelectual produz uma fé fraca. Finalmente, a fé repousa sobre o testemunho do Espírito Santo, que fornece uma certeza firme.

Em reação e resposta a essa separação entre revelação e razão, o pensamento intelectual europeu do século 19 se rendeu ao romantismo, ao domínio e à autonomia do sujeito. O idealismo buscou objetividade dentro do sujeito. O mundo (não-ego) foi visto como o produto da mente dos sujeitos humanos (ego). O profeta filosófico dessa restauração do idealismo foi Hegel, para quem o universo tornou-se um processo de tornar-se, a evolução do ideal lógico. A partir do racionalismo teológico de Deus, virtude e moralidade, Hegel transformou os dogmas cristãos clássicos, como a Trindade e a encarnação, em verdades filosóficas especulativas. Os dogmas devem ser despidos de suas formas históricas simbólicas para revelar sua ideia fundamental. Dessa forma, a teologia e a filosofia foram conciliadas, mas a fé cristã histórica foi radicalmente transformada. Um Deus pessoal foi trocado pela ideia absoluta.

Embora Schleiermacher compartilhasse do ponto de partida subjetivo de Hegel, ele baseou sua posição na experiência, no sentimento, e não na razão. A dogmática era o fruto da comunidade cristã, uma descrição de estados piedosos de mente (consciência) ou da fé da igreja. Aqui, a filosofia e a teologia são, novamente, separadas, mas é dada uma prioridade à filosofia. Seguindo Schleiermacher, a assim chamada teologia da mediação tomou seu ponto de partida na consciência da igreja e associou-a ao método especulativo de Hegel para elevar a fé ao nível de conhecimento.

Enquanto o Racionalismo falsificou a religião cristã, Hegel e Schleiermacher devem ser elogiados por sua coragem de retornar à igreja e ao dogma. Ambos se levantaram acima do racionalismo vulgar de seus dias e apontaram para a harmonia entre sujeito e objeto, pensamento e ser. Seu erro foi a imperfeição básica de toda filosofia especulativa ou idealismo (de Platão a Fichte). Eles igualaram os dois, crendo que as ideias são o mundo real. A realidade criada é uma emanação do pensamento. O ensino cristão, ao contrário, afirma que a essência de todas as coisas é devida ao pensamento de Deus, mas a existência é devida à sua vontade, ao exercício de seu poder criador. Essa teologia especulativa, portanto, não foi inocente. A teologia tornou-se antropologia, "pisteologia" ou eclesiologia: em vez de conhecimento de Deus, uma nova forma de Gnosticismo. Como resultado, o método especulativo também levou à rejeição da religião cristã como um todo. O Cristianismo é história, uma história de graça, e essa nunca pode ser a conclusão de um mero sistema lógico. As religiões concretas não fluem da prova intelectual, mas da revelação e da natureza religiosa dos seres humanos. Como uma abstração, ela é estéril: ninguém pode viver por ela.

Quando a argumentação histórica e especulativa falhou em produzir frutos, muitos teólogos se voltaram para a experiência religiosa a fim de extrair fundamentos para a verdade segura do Cristianismo. A influência de Schleiermacher é crucial para esse desenvolvimento. Com uma fé abatida na autoridade bíblica, graças ao criticismo histórico, a experiência cristã tornou-se o fundamento da certeza e abriu a porta para a abordagem empírico-religiosa à teologia. Aqui, também, a certeza cristã não é buscada em provas históricas ou racionais, mas na consciência crente. A formulação dogmática mais completa de uma teologia dogmática dessa inclinação foi produzida pelo teólogo dogmático de Erlangen, F.H.R. Frank.

De acordo com Frank, nem as provas externas nem a autoridade da Escritura da igreja e da tradição são capazes de fornecer certeza religiosa, isso só é obtido pela experiência do renascimento. A partir da nova vida em Cristo, os crentes são capazes de, imediatamente, pressupor todo o conteúdo das verdades da fé cristã. O sistema de Frank contém uma verdade importante: o novo nascimento é necessário para ver o reino de Deus. Se ele tivesse restringido seu raciocínio ao campo epistemológico – como o crente alcança a certeza? – nenhuma objeção seria levantada. Inferir o conteúdo a partir da experiência e da epistemologia confunde ser e conhecer, a verdade objetiva e a certeza subjetiva. Essa confusão é

típica do pensamento moderno tanto em sua forma idealista quanto em sua forma empirista. A principal objeção a essa abordagem é sua indiferença à realidade objetiva, aos fatos históricos sobre os quais o Cristianismo fica de pé ou cai. A organização da dogmática em um sistema duplo de certeza e um sistema de verdade não pode ser sustentada, pois a certeza cristã não pode ser descrita à parte da verdade à qual pertence. A acusação de subjetivismo contra Frank permanece.

Outros esforços para fundamentar a certeza teológica na experiência pela modificação do ponto de vista de Frank também não tiveram sucesso. A certeza com respeito à verdade do Cristianismo não está baseada na pessoa cristã, mas na Palavra de Deus, atestada pelo Espírito Santo. Parte do problema é a ambigüidade da palavra "experiência". A experiência é crucial para toda religião. Mas, no Cristianismo, ela deve ser motivada pela Palavra de Deus, acompanhada e seguida pela fé, não a precedendo, e sempre deve estar sujeita à correção pela Escritura. A Escritura, não a experiência, é a norma para nossa fé. Nos artigos do Credo Apostólico, por exemplo, não podemos simplesmente substituir "Creio" por "Experimento". O efeito da fé não deve ser confundido com seu conteúdo e fundamento. A verdade do Cristianismo histórico não pode se apoiar sobre a experiência como seu fundamento último.

Estreitamente relacionado ao método empírico-religioso associado a Schleiermacher e Frank está o método ético-psicológico, que está mais próximo de Kant e acentua a auto-afirmação ética, em vez da experiência emocional. Aqui, o Cristianismo não é um sentimento, nem uma doutrina, nem um fato histórico, mas um poder ético-religioso dirigido à consciência humana. Essa postura, que defende a harmonia ou superioridade da moralidade humana à fé cristã, recupera os apologetas e ganha sua mais forte expressão em Blaise Pascal (1623-62) e A. R. Vinet (1797-1847). É possível, nessa interpretação, pela razão prática, inferir a existência de Deus, da liberdade e da imortalidade (Kant).

A divisão de Kant entre o mundo da razão pura (sentidos e fatos da ciência) e o da razão prática (valores supersensíveis) tiveram uma profunda influência na teologia. Se o mundo supersensível (noumenal) *não pode ser conhecido, a teologia como conhecimento de Deus é impossível e se torna um exame da conduta moral humana, uma forma de idealismo moral religioso. Essa compreensão da religião e da teologia alcançou seu ponto mais alto no Protestantismo cultural (liberalismo teológico) de Albrecht Ritschl. Para Ritschl, a religião e a teologia não são parte do mundo da natureza e da lei, mas do espírito e da liberdade. O Cristianismo é uma religião ética, uma elipse de dois pontos fulcrais: a redenção e o reino de Deus, a religião absolutamente espiritual e a religião absolutamente moral.*

Esse método ético-prático de justificar a religião e o Cristianismo tem muito de positivo. Aqui, a religião é julgada por sua capacidade de satisfazer o coração humano, fornecer consolo e conforto para a consciência culpada e para as almas atormentadas. Para ser verdadeira, uma

religião deve fornecer consolo, mas, inversamente, esse provimento de consolo não prova a verdade de uma religião. A experiência e a avaliação ético-religiosa não podem garantir a verdade de seu objeto. Não é suficiente buscar e suprir as necessidades percebidas pelas pessoas. Os esforços para pressupor a realidade de Deus, da liberdade e da imortalidade a partir da razão prática, moral (Kant) nada demonstram além do "bem" dentro de nós. No fim, o que é produzido estava contido no próprio ponto de partida.

À parte desses resultados magros, a própria premissa de esforços para pressupor a religião a partir da experiência moral prática é defeituosa, pois vira a ordem de nossa experiência de cabeça para baixo. A religião não segue, mas antecede a moralidade: não há moralidade sem metafísica, não há sentimento de culpa sem um poder absoluto que obriga a consciência.

A mais séria objeção aqui é que essa abordagem sempre tem origem e termina em um dualismo radical entre fé e conhecimento. Isso é intolerável e desnecessário. Nessa área, o coração é um órgão tão bom para a percepção da verdade quanto a cabeça. A fé com seus fundamentos tem tanta validade quanto a ciência com suas provas. A unidade do espírito humano se rebela contra essa separação, e a variedade de formas que essa separação assume demonstra sua arbitrariedade. Em particular, o conteúdo histórico do Cristianismo tem uma objetividade que não pode ser reduzida à experiência religiosa. A redenção inclui a libertação da falsidade e a descoberta da verdade. A religião objetiva não é produto da religião subjetiva, mas é dada na revelação divina; o dogma não é uma interpretação simbólica da experiência espiritual, mas uma expressão da verdade dada por Deus em sua Palavra.

A RECEPÇÃO INTERNA DA REVELAÇÃO

[130] Correspondendo ao princípio interno da revelação, discutido no capítulo anterior, tem de haver um princípio interno nos próprios seres humanos [para receber a revelação]. Herbert Spencer descreve a vida como "o ajustamento contínuo de relações internas com relações externas".[1] De fato, no caso dos seres humanos, toda a vida está baseada na correspondência recíproca entre sujeito e objeto. Os seres humanos são, em todos os sentidos, dependentes do mundo que está fora deles. Em nenhuma área somos autônomos. Vivemos por aquilo que é dado, *i.e.,* pela graça. Mas, reciprocamente, somos feitos e destinados para todo o mundo que está fora de nós e conectados a isso por todo um espectro de relações. O corpo humano foi formado a partir do pó da terra, é composto dos mesmos elementos básicos que compõem outros corpos, e é, portanto, aparentado com o mundo físico. Sua vida vegetativa é nutrida da terra. Alimento, abrigo e vestuário são dados aos seres humanos por meio da natureza. As pessoas precisam de luz, ar e da alternância entre dia e noite para sua vida física. Elas são microcosmos, terrenos, da terra. Sendo almas sensitivas,

[1] Herbert Spencer, *Principles of Psychology* (Londres: Longman, Brown, Green and Longmans, 1855), §120.

receberam órgãos pelos quais podem perceber e descrever o mundo eterno em suas várias relações. Por meio do *logos* (razão) inerente a elas, elas se dirigem ao mundo de coisas inteligíveis e localizam o logos (projeto) incorporado no mundo visível. Tanto religiosa quanto eticamente, os seres humanos estão conectados a um mundo genuíno de bens ideais e espirituais e receberam uma faculdade para perceber e conhecer esse mundo. Neste volume, nossa investigação sobre a essência da religião já nos levou a uma certa disposição religiosa nos seres humanos, a uma capacidade humana natural para perceber o divino. Como diz a Escritura, os seres humanos são criados à imagem de Deus. Eles são sua geração e, na mente (νοῦς) possuem um órgão que os capacita a observar a revelação de Deus em sua criação. A religião pressupõe que os seres humanos são aparentados com Deus.

A religião é sempre concreta

Mas, embora essa capacidade religiosa seja uma parte integrante da natureza humana, na realidade ela nunca ocorre em forma pura e sem conteúdo. Por mais rico que seja um talento para a ciência ou a arte escondido em um bebê, ele nasce em um estado de impotência. Ele depende da "graça" para seu desenvolvimento. Recebemos comida e bebida, abrigo e vestuário, ideias e conceitos, percepções e desejos do círculo no qual nascemos e somos criados. Assim como acontece com a língua, também acontece com a religião. A faculdade da fala é algo que possuímos desde o nascimento, mas a língua na qual, mais tarde, expressaremos nossos pensamentos nos é dada por nosso ambiente. Schopenhauer corretamente salienta, portanto, que as religiões têm uma grande vantagem sobre os sistemas filosóficos, pois são instiladas nas crianças desde sua mais tenra idade.[2] A religião se desenvolve desde a infância em conjunção com as partes mais íntimas e delicadas da vida e é, em parte por essa razão, inerradicável. A regra [geral] é que as pessoas morrem na religião em que nasceram. Via de regra, muçulmanos, cristãos, católicos e protestantes permanecem fiéis à religião de sua juventude e de seus pais até a morte. Exceto em tempos de crise religiosa, como a que ocorreu no surgimento do Cristianismo, do Islã ou da Reforma, as conversões são raras. Uma mudança de religião é a exceção, não a regra. Muitas pessoas até mesmo vivem e morrem sem jamais serem abaladas em suas crenças religiosas por dúvidas sérias. A questão de por que elas crêem na verdade das ideias religiosas nas quais foram educadas não lhes ocorre. Elas crêem, encontram mais ou menos satisfação em sua fé e não pensam nos fundamentos sobre os quais sua convicção está baseada. Se sua fé for vigorosa, não há lugar para essa investigação sobre os fundamentos de suas crenças religiosas. Uma pessoa faminta não examina, primeiro, a forma como foi preparado o pão que é colocado diante dela. Primeiro vivemos, depois filosofamos, pois

[2] A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 6ª. ed., 2 vols. (Leipzig: Brockhaus, 1887), II, 181 (in *Sammtliche Werke*, vols. 2 e 3 [Leipzig: F. M. Brodhaus, 1919]). Nota do organizador: tradução inglesa: *The World as Will and Idea*, trad. R. B. Haldane e J. Kemp, 3ª. ed., 3 vols. (Londres: Kegan Paul, Trench, Trübner, 1891).

há uma grande diferença entre vida e reflexão. É evidência não de riqueza, mas de pobreza de sua vida espiritual quando as pessoas dedicam a maior parte de sua atenção a essas questões formais. Quando sua capacidade de filosofar é exaurida, as pessoas se lançam sobre a história da filosofia. Quando elas não têm mais vitalidade conectada com a confissão da igreja, examinam sua origem e história. E quando sua fé perde a vitalidade e a confiança, as pessoas exploram os fundamentos sobre os quais ela se apóia.

Não obstante, essa investigação tem um lado bom e útil. Kant transformou toda a filosofia em crítica da razão, a faculdade de conhecimento. E ninguém rejeitará as investigações que, desde Kant, têm sido devotadas à natureza e certeza de nosso conhecimento. Contudo, nessa área, expectativas exageradas são sempre seguidas pelo desapontamento. Os problemas, aqui, são tão complexos que as soluções parecem ser inatingíveis. Todas as tentativas feitas para se alcançar uma solução satisfatória para essa questão enfrentam sérias objeções. Às vezes, levantam-se vozes que nos convidam a evitar uma investigação mais detalhada, já que ela é totalmente fútil. De qualquer forma, essas questões formais não têm efeito sobre a busca da ciência em si. Quer a pessoa seja idealista ou empirista, realista ou nominalista, ela só pode alcançar conhecimento científico na forma de observação e reflexão.

O método distinto da teologia

Também na teologia e na religião há razão para nos precavermos contra expectativas exageradas. A epistemologia, ou teoria do conhecimento, não pode compensar a perda da fé. A parte formal da dogmática não pode substituir a parte material. A investigação sobre os fundamentos da fé é ainda muito mais difícil do que a investigação sobre os fundamentos do conhecimento. Em primeiro lugar, para os crentes em geral, é impraticável dar um relato científico das razões pelas quais eles crêem. Para eles, sua vida dirigida pela fé é prova suficiente da verdade e do valor dessa fé. Uma pessoa que está faminta e come experimenta, automaticamente, o poder nutridor do alimento consumido e não tem necessidade de estudar seus componentes químicos. Segundo, até mesmo para os teólogos científicos, a exigência de que demonstrem a validade científica da teoria epistemológica que seguem antes de se dedicarem à sua obra teológica é exagerada.[3] Um teólogo, afinal, não é um filósofo. Embora o treinamento filosófico seja indispensável a um teólogo, ele não precisa, de antemão, examinar todas as teorias filosóficas sobre a cognição antes de embarcar em sua obra como teólogo. A teologia tem sua própria epistemologia e, embora seja dependente da filosofia, não é dependente de qualquer sistema filosófico específico. Finalmente, o objeto de investigação está tão profundamente escondido na vida da alma e tão estreitamente entrelaçado com as fibras mais finas e delicadas do coração humano que escapa quase completamente de nossa própria percepção e ainda mais da percepção de outras pessoas.

[3] A. Ritschl, *Theologie und Metaphysik* (Bonn: A. Marcus, 1881), 38.

A religião está mais profundamente arraigada na natureza humana que qualquer outro poder. Pela religião, a pessoa está disposta a sacrificar tudo: dinheiro, posses, cônjuge e filhos, nome, honra e até mesmo a própria vida. Apenas a religião produz mártires. Mantendo-a, a pessoa pode perder tudo e ainda conservar sua própria identidade. Mas, negando-a, ela está perdida. Quem, então, seguirá até sua fonte a raiz dessa vida que é integralmente uma com a própria vida da pessoa? Quem será capaz de descobrir os fundamentos sobre os quais a fé se apóia? A própria fé já é uma imensa maravilha e um poder misterioso. Nós a descrevemos com termos como conhecer, consentir, confiar, *etc.*, mas imediatamente sentimos a fraqueza da descrição e, por fim, depois de longa argumentação, ainda dizemos muito pouco ou nada. A questão "como e por que eu sei?" é tão difícil que todos os nossos poderes filosóficos ainda não foram capazes de respondê-la. Ainda mais difícil, porém, é a questão "como e por que eu creio?". Isso é um mistério para nós, na medida em que não podemos sondar as profundezas de nosso coração ou penetrar, com nossos olhos, as trevas que estão por trás de nossa consciência. E, para os outros, esse é um mistério ainda maior. Válidos para nós mesmos como fundamentos para a crença são todos os tipos de disposições e emoções, considerações e atitudes que acompanham nossa fé e, inseparavelmente, agarram-se ao objeto de nossa fé. Mas não podemos comunicá-los a outros. Eles não são destinados à exposição e não podem ser comunicados. Se, às vezes, tentamos comunicá-los, eles perdem seu poder e valor nesse processo, e nós mesmos não ficamos satisfeitos. O fim, frequentemente, é que aquilo que apresentamos como fundamento não pode suportar o teste, e prova não ser um fundamento. Contudo, apesar de toda a argumentação, a fé se mantém e diz: "Não posso ser diferente, ajude-me, Deus!".

[131] Portanto, não é surpreendente que os fundamentos da religião e, portanto, também da fé cristã sejam citados de diferentes formas. Para a questão de como as pessoas passam a crer e por que elas crêem, as respostas são as mais divergentes. Alguns pensam que as pessoas possuem dados suficientes dentro de si mesmas e de sua própria natureza para reconhecer, avaliar e aceitar uma dada interpretação religiosa, revelação ou Escritura. A faculdade para avaliar e aceitar a revelação é identificada de forma variada. Uma delas é o intelecto. Nesse caso, a fé está baseada em fundamentos históricos apologéticos. Outra é a razão. Nesse caso, a fé é construída com base na argumentação especulativa. Além disso, a consciência, a mente ou o coração podem ser considerados a faculdade para a percepção ou avaliação do divino. Nesse caso, a fé está baseada na experiência religiosa ou em fundamentos éticos práticos. Seja qual for o elemento de verdade que esses métodos possam conter ou defender, eles não descrevem o mais profundo fundamento da fé e, portanto, o verdadeiro princípio interno da teologia. A investigação a seguir mostrará que os fundamentos mencionados por parte de cada uma dessas escolas é inadequado. Mas a inadequação dos métodos mencionados acima pode ser demonstrada até mesmo *a priori.* Em primeiro lugar, na interpretação de que o intelecto, a razão, o coração ou a consciência devem produzir conhecimento e

certeza religiosos, as pessoas muito facilmente negligenciam a distinção entre a *fonte* e o *órgão* do conhecimento. Todas essas funções da mente humana, que as pessoas descrevem com os termos "intelecto" e "razão", "coração" e "consciência", em nenhum lugar são as fontes, mas muito especificamente os *órgãos* do conhecimento (exceto naqueles em que essas funções são o objeto de estudo). Elas não acrescentam conteúdo de dentro de si mesmas, mas o recebem de fora, *i.e.,* da percepção (contemplação ou observação), e conceitos sem observações são vazios. Somente depois que um dado conteúdo foi obtido e aceito, a partir de fora, essas faculdades ou órgãos – cada um de acordo com sua própria natureza – passam a trabalhar com ele, extraem dele conceitos, opiniões e decisões, ou reagem a ele por meio de sentimentos e paixões. As pessoas, portanto, demonstram uma falta de sofisticação psicológica e epistemológica quando alegam ter alcançado o conhecimento e a certeza religiosos apenas por meio do intelecto, da razão, da consciência e do coração. Antes que esses órgãos possam se apropriar do conteúdo religioso em questão, precisa ser respondida a questão de onde veio esse conteúdo religioso e por qual órgão a pessoa entrou em contato com ele. Em segundo lugar, a religião é um fenômeno único, que é essencialmente distinto da ciência, da arte e da moralidade. Nossa investigação anterior sobre a essência da religião mostrou que ela pode ter, e de fato tem, sua fonte apenas na revelação. A religião pressupõe e requer a existência, a auto-revelação e a cognoscibilidade de Deus.

O testemunho interno do Espírito

Mas, se esse é o caso, se, em virtude de sua natureza, a religião tem seu próprio princípio externo de conhecimento (*principium cognoscendi externum*), então também tem de corresponder a ele um exclusivo princípio interno de conhecimento (*principium cognoscendi internum*). Assim como o olho corresponde à luz, o ouvido ao som, o *logos* (razão) dentro de nós ao *logos* (racionalidade) fora de nós, assim também há, nos seres humanos, um órgão subjetivo que corresponde à revelação objetiva de Deus. Eventualmente, todos os filósofos da religião são finalmente levados, por bem ou por mal, ao reconhecimento de que os seres humanos são, por natureza, seres religiosos, que são semelhantes a Deus, e sua imagem.

Mas não podemos parar aqui. Não podemos parar na posição dessa susceptibilidade religiosa dos seres humanos em geral. Pois, em primeiro lugar, ela nunca e em nenhum lugar ocorre em um estado completamente puro e sem conteúdo. Sempre, desde seu despertamento inicial, ela está arraigada em uma religião histórica e é acomodada a ela. E, segundo, a revelação na Escritura assume que a humanidade também é corrompida em sua disposição religiosa e precisa de recriação. Ela, portanto, negaria a si mesma se reconhecesse a pessoa "não-espiritual" como seu juiz legítimo. Se o Cristianismo é uma religião de redenção no sentido pleno e verdadeiro da palavra e, portanto, procura redimir os seres humanos do pecado, dos erros da mente e também dos erros do coração, tanto da morte da alma quanto da morte do corpo, ele, pela natureza do caso, não pode se sujeitar às

críticas de seres humanos, mas deve sujeitá-los às suas críticas. A revelação que vem a nós em Cristo por meio da Escritura na verdade assume essa posição com respeito a nós. Ela não se coloca em um nível abaixo de nós para pedir nosso juízo aprovador ou desaprovador sobre ela, mas assume uma posição acima de nós e insiste em que devemos crer e obedecer. A Escritura afirma ainda mais expressamente que as pessoas não-espirituais não podem entender as coisas do espírito, que são tolice para elas, e elas as rejeitam com espírito de hostilidade [1 Co 2.14]. A revelação de Deus em Cristo não pede o apoio ou a aprovação de seres humanos. Ela se posiciona e se mantém em majestade sublime. Sua autoridade é tão normativa quanto causativa. Ela luta por sua própria vitória. Ela mesma conquista os corações humanos e se faz irresistível.

A revelação, consequentemente, se divide, agora, em duas grandes dispensações. Quando a economia do Filho, de revelação objetiva, está completa, a do Espírito começa. Deus é o autor também dessa revelação subjetiva, em outras palavras, dessa iluminação e regeneração. A ação procede dele. Ele é o primeiro e o último. As pessoas não [por sua própria iniciativa] vêm à revelação para buscar a Deus: Deus as busca. Ele as busca no Filho; Ele as busca no Espírito. Nos últimos dias, depois de Deus ter falado a nós pelo Filho, o Espírito Santo assumiu a defesa de Cristo no mundo, defende sua causa, defende sua palavra e inclina o coração dos seres humanos à obediência. O Espírito Santo é a grande e poderosa testemunha de Cristo, objetivamente, na Escritura, e subjetivamente, no próprio coração dos seres humanos. Por meio desse Espírito recebemos um órgão adequado para o recebimento da revelação externa. Deus pode ser conhecido somente por Deus. A luz pode ser vista somente em sua luz. Ninguém conhece o Pai, exceto o Filho e aqueles a quem o Filho o quiser revelar [Mt 11.27] e ninguém pode dizer "Jesus é Senhor", exceto pelo Espírito [1 Co 12.3]. O próprio Deus, portanto, é o princípio da existência (*principium essendi*) da religião e da teologia. A revelação objetiva em Cristo, registrada na Escritura, é sua fonte externa de conhecimento (*principium cognoscendi externum*) e o Espírito Santo, que foi derramado na igreja, a regenera e a conduz à verdade, é a fonte interna de conhecimento (*principium cognoscendi internum*). Por meio desse testemunho do Espírito Santo, a revelação é concretizada na humanidade e alcança seu objetivo, pois é do agrado de Deus recriar a humanidade à sua semelhança, segundo a sua imagem. A revelação objetiva, consequentemente, não é suficiente: ela deve, por assim dizer, se prolongar e completar na revelação subjetiva. De fato, a primeira é o meio, a segunda, o objetivo. O princípio externo é instrumental; o princípio interno é o princípio formal e primário.

Por essa razão, a igreja cristã fez, em todas as épocas, a confissão do testemunho do Espírito Santo. Deus é o autor da revelação externa, mas é também ele que escolhe a comunidade crente, funda a igreja e dá testemunho de Cristo nela. A Escritura é sua palavra, a comunidade eclesiástica é seu templo. Nesse sentido, há harmonia na confissão de todas as igrejas com respeito ao testemunho do Espírito Santo. Não a pessoa "natural" (não-espiritual), mas a pessoa

espiritual conhece as coisas que lhe são dadas por Deus (1 Co 2.12s.). Mas, em outro sentido, porém, há uma grande diferença com respeito a esse testemunho do Espírito, especialmente entre a Igreja Católica Romana e as igrejas da Reforma. De fato, de acordo com Roma, a Escritura foi dada à igreja, especificamente à igreja como instituição e, somente por meio dela, aos crentes. A igreja recebe, preserva, autoriza e interpreta a Sagrada Escritura. Toda revelação de Deus é mediada aos crentes por meio da instituição da igreja. A igreja sempre fica entre Deus e os crentes. A igreja é a mediadora, um meio de graça, o princípio externo. *Ela* é o templo do Espírito Santo. No Catolicismo romano, o testemunho do Espírito Santo se expressa somente por meio da igreja como instituição, por meio da igreja que ensina, do magistério, do papa. De acordo com a Reforma, a revelação, a Escritura, de fato, é dada também à igreja, mas à igreja como organismo, à comunidade dos fiéis, aos crentes. *Eles* são o templo do Espírito Santo. O testemunho do Espírito Santo é propriedade de todos os crentes. Onde dois ou três estiverem reunidos em nome de Jesus, ele está no meio deles. De acordo com Roma, a instituição é a essência da igreja; de acordo com a Reforma, ela é um meio temporário, mas a essência da igreja consiste no ajuntamento dos crentes. *Ele* é a morada de Deus, o corpo de Cristo, o templo do Espírito Santo.

O MÉTODO HISTÓRICO-APOLOGÉTICO

[132] Visto que a revelação de Deus em Cristo não é naturalmente agradável à humanidade, ele tem, desde o seu início mais remoto, recebido todos os tipos de ataques e, assim, se ocupado em sua autodefesa. A apologética não é nova, mas tão antiga quanto a própria revelação. Israel, como povo de Deus, teve de se afirmar contra todos os inimigos ao seu redor. Os piedosos têm de resistir aos ataques dos ímpios. Os profetas eram, frequentemente, impelidos a provar, por palavra e ato, a verdade de sua missão e mensagem. Quando Cristo veio à terra, embora não tenha sido aceito pelos seus nem reconhecido pelo mundo, ele permaneceu fiel à boa confissão e recorreu às Escrituras do Velho Testamento, ao testemunho do Pai, às palavras que falou e às obras que realizou. Todo o seu ensino e vida foram um testemunho permanente e, ao mesmo tempo, uma apologética poderosa. Depois de sua partida, os apóstolos entraram em cena como suas testemunhas e para provar seu messianismo, sua filiação divina, sua morte e sua ressurreição. O Evangelho de Mateus é um tratado apologético que demonstra, contra os judeus, que tudo foi cumprido em Cristo. E todos os crentes são admoestados a dar, a qualquer que lhes pedir, a razão da esperança que há neles e a refutar aqueles que contradizem [o evangelho] (1 Pe 3.15; 2 Tm 4.2; Tt 1.9). Paulo escreve que foi colocado sobre a terra para a defesa do evangelho (Fp 1.7, 16). Inicialmente, essa defesa teve um caráter amplamente prático (Lc 12.11; 21.14; At 22.1; 25.16; 1 Co 9.3; 2 Tm 4.16), mas, gradual e imperceptivelmente, isso mudou – ainda no Novo Testamento, *e.g.*, 1 Co 15 – para uma defesa mais teórica e científica do Cristianismo ou de uma doutrina cristã específica. Essa transição ocorreu especialmente no 2º século, quando, apesar

de toda perseguição, o Cristianismo se expandiu e começou a atrair a atenção da ciência da época. Os apologetas, consequentemente, viram-se obrigados a refletir acerca dos fundamentos sobre os quais a verdade do Cristianismo se apoiava e a dar um relato disso aos seus oponentes. Eles escreveram contra os judeus[4] e contra os gentios[5] e, em seus escritos, já desenvolveram todos os argumentos que, mais tarde, de uma forma mais elaborada e sistemática, serviriam consistentemente como uma defesa do Cristianismo.

A verdadeira filosofia: bênção prática

Na defesa da verdade cristã, os apologetas não partiram de uma base de dúvida ou neutralidade, mas de uma posição de crença firme e convicção inabalável. Eles encararam o inimigo não com temor e tremor, mas com uma forte noção de superioridade espiritual. Harnack salientou a autoconsciência elevada e corajosa que, nesse período primitivo, sustentou os cristãos em sua luta contra a ciência judaica e pagã.

> "Fomos resgatados das trevas e levados para a luz" – esse foi o canto que surgiu em um coro de cristãos durante aqueles séculos primitivos. Essa foi a *verdade intelectual e lucidez* na qual eles se deleitavam e gloriavam. O politeísmo lhes parecia uma noite opressiva; agora que foram tirados dele, o sol brilhava claramente no céu! Para onde quer que olhassem, tudo se tornou claro e certo à luz do monoteísmo espiritual, graças ao Deus vivo... Eles olhavam demoradamente para a natureza só para se alegrarem com sua ordem e com a unidade de seu movimento. Os céus e a terra eram, para eles, testemunhas da onipotência e da unidade de Deus. Eles ponderavam as capacidades e os dons da natureza humana, seguindo suas pegadas até o Criador. Na razão e na liberdade humanas, eles exaltavam sua bondade sem limites; eles comparavam as revelações e a vontade de Deus com sua razão e liberdade, e, veja, há total harmonia entre elas! Nada é colocado sobre o homem que já não esteja dentro dele, nada é revelado que já não esteja pressuposto em seu ser interior. A religião da natureza, há muito tempo esquecida, foi redescoberta, a religião μετα λογου foi redescoberta. Eles olhavam para Cristo e as escamas caíam, por assim dizer, de seus olhos! O que estava forjado nele era o Logos, o próprio Logos pelo qual o mundo foi criado e com o qual a essência espiritual do homem foi inextricavelmente unida, o Logos que trabalhou ao longo de toda a história humana em tudo o que era nobre e bom e que foi, finalmente, obrigado a revelar completa-

[4] Justino Mártir, *Dialogue with Trypho;* Tertuliano, *Against the Jews;* Eusébio, *Demosntration of the Gospel.*

[5] Justino Mártir, *Apology* (maior e menor); Taciano, *Oration against the Greeks;* Atenágoras, Teófilo, *To Autolycus;* Orígenes, *Contra Celsus;* Tertuliano, *Apology* e *To the Nations;* Arnobius, *Dispute against the nations;* Minucius Felix, *Octavius;* Eusébio, *Preparation for the Gospel.* Atanásio, *Oration against the Nations;* Cirilo, *The Arguments of the emperor Julian against the Christians;* Agostinho, *The City of God.*

> mente seu poder para dissipar os obstáculos e desordens pelos quais o homem foi cercado – tão fraco ele era, apesar de toda a glória de sua criação. Finalmente, eles contemplavam o curso da história, seu início, meio e fim, somente para encontrar um propósito comum em toda parte, que esteja em harmonia com uma origem gloriosa e com uma conclusão ainda mais gloriosa. A liberdade da criatura, vencida pelas seduções de demônios, causou desordens, mas as desordens devem ser gradualmente removidas pelo poder do Cristo-Logos. No princípio da história, a humanidade era como uma criança, cheia de instintos bons e divinos, mas ainda inexperiente e sujeita à tentação. No fim, uma humanidade aperfeiçoada se mostrará, pronta para entrar na imortalidade. Razão, liberdade, imortalidade – fazem frente ao erro, à falha e à decadência.
>
> Esse era o Cristianismo de muitas pessoas, uma ocupação radiante e prazerosa, a doutrina da razão pura. A nova doutrina provou ser uma libertação, não um estorvo ao entendimento. Em vez de impor uma matéria estranha ao entendimento, ela lançou luz sobre seu próprio conteúdo obscuro. *O Cristianismo é uma revelação divina, mas, ao mesmo tempo, é uma razão pura. Ele é a verdadeira filosofia.*[6]

E, assim como sabiam que, em Cristo, possuíam a verdadeira filosofia, da mesma forma estavam convencidos de que a igreja de Cristo era a verdadeira humanidade, o verdadeiro Israel, o povo original e, ao mesmo tempo, o povo do futuro, para o qual o mundo foi criado e destinado.

Nessa disposição mental, os apologetas lidavam com aqueles que atacavam o Cristianismo. De vez em quando encontramos "o argumento do mais seguro para o menos seguro" (*argumentum atutiori*), que apresenta como mais seguro, de duas coisas incertas, crer "naquilo que trará esperança certa, em vez de crer naquilo que não trará esperança nenhuma".[7] Mas eles tinham argumentos muito melhores à sua disposição. Eles surgiam, antes de tudo, da comparação entre o Cristianismo e os sistemas religiosos e filosóficos do paganismo. Essa comparação histórico-religiosa, por um lado, trouxe à luz a harmonia e, por outro, a diferença entre elas. No mundo pagão também havia muita coisa que era verdadeiramente boa e bonita. As "sementes da verdade" presentes nele, porém, têm sua origem no Logos, que criou o mundo, ilumina todo ser humano que vem ao mundo e, em Cristo, tornou-se carne. Ou se originam na revelação especial que, desde os tempos antigos, foi dada por Deus à humanidade e, mais tarde, ao povo de Israel e infiltrada, ou preservada em algum grau, entre todos os povos. Tudo o que ainda existe na forma de verdadeira religião, verdadeira doutrina ou moralidade pura entre os pagãos, especificamente na filosofia grega, é derivado

[6] A. von Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, trad. James Moffat (Londres: Williams & Norgate, 1908; reimpressão, Nova York: Harper Torchbooks, 1961), 225-26.

[7] Arnobius, *Dispute against the Nations*, II, 4.

da revelação e, portanto, pertence realmente ao Cristianismo. O Cristianismo, consequentemente, não começa nos dias dos apóstolos, mas estava germinalmente presente desde o início da revelação [divina]. Ele é tão antigo quanto o mundo e, portanto, recebe testemunho de toda a verdade e de todo o bem que é encontrado nas religiões e nos sistemas filosóficos do paganismo, de fato, até mesmo de cada alma humana. "A alma é naturalmente cristã".

No entanto, essa harmonia não anula a enorme diferença em substância que existe entre o Cristianismo e outras religiões. A pesquisa comparativa revela uma série de diferenças, que demonstram a excelência superior do Cristianismo sobre todas [as outras] religiões e podem, portanto, fornecer muitas provas em favor de sua verdade. Pertencem a esses critérios internos o conhecimento do único Deus verdadeiro, que foi revelado somente no Cristianismo; a completa redenção do pecado e da morte, que foi vencida por Cristo; e a esperança de vida eterna, que foi trazida à luz pela ressurreição de Cristo. Também estão incluídos aqui os santos, caráter e vida dos profetas e dos apóstolos e, acima de tudo, do próprio Cristo. Finalmente, estão incluídos a antigüidade e a unidade, a sublimidade e a simplicidade, as riquezas e o caráter multifacetado da Sagrada Escritura que, como um segundo livro, foi adicionado por Deus ao primeiro livro (a natureza) e está em completa harmonia com ela, as predições juntamente com seu cumprimento e os milagres, que deixam a verdade da doutrina cristã acima de toda dúvida.

Acrescentados a esses critérios internos, finalmente, vêm os externos: o testemunho da igreja em sua regra de fé e a tradição; os milagres, especialmente os de cura, que ainda ocorrem regularmente; a tenacidade e perseverança dos mártires; a santidade dos ascetas cristãos; e, acima de tudo, as incontáveis e ricas bênçãos conferidas, por meio do Cristianismo, à família, à sociedade e ao Estado. O Cristianismo, além disso, lutou contra os terríveis pecado de idolatria, deificação dos seres humanos, superstição, magia, astrologia, mentiras, desonestidade, ganância, fornicação, adultério, aborto, *etc.* Em lugar desses vícios, o Cristianismo alimentou as virtudes do amor cristão, da hospitalidade, generosidade, o cuidado das viúvas e dos órfãos, dos pobres e enfermos, dos prisioneiros e escravos, dos perseguidos e dos mortos. O Cristianismo foi uma bênção para o Estado, contribuiu para a prosperidade do império, foi um benefício para toda a humanidade. Esses, na maior parte, foram os argumentos que os apologetas desenvolveram em apoio à verdade da religião cristã. Esses argumentos não careciam de poder de convicção, pois surgiram da plena certeza da fé e encontraram apoio na prática da vida cristã.

Apologetas católicos romanos

[133] Todos esses argumentos foram assimilados mais tarde na teologia cristã, mas, no processo, frequentemente mudaram de posição e de caráter. O escolasticismo, embora estivesse baseado na fé, em sua tentativa de transformar a verdade da fé no conteúdo da razão, criou uma divisão entre verdades naturais

e sobrenaturais, uma divisão que teve um efeito prejudicial sobre ambas. Pois a primeira podia ser estabelecida pela razão, mas a segunda só podia ser aceita com base na autoridade. Na primeira, portanto, a ciência real era possível; na segunda, havia lugar somente para a fé. Assim, o processo se tornou como segue: primeiro, a validade das "verdades naturais" foi afirmada sobre fundamentos científicos; segundo, foram apresentadas a possibilidade, necessidade e realidade da revelação especial para a razão; finalmente, como a racionalidade de crer havia sido estabelecida com base no fato externo da revelação, um apelo urgente foi feito à razão para que aceitasse cegamente o conteúdo da revelação pela fé. Portanto, a partir do átrio de verdades estritamente demonstráveis, as pessoas seguiram através do santo lugar das provas racionais para uma revelação especial, no lugar sagrado interior de mistérios absolutamente sobrenaturais. Os motivos que podiam ser acrescentados para a crença em uma revelação especial foram categorizados sob o termo "razões indutivas" ou "motivações para a crença" (*motiva credibilitatis*).[8]

Depois da Reforma, foi desenvolvido principalmente o argumento derivado da igreja. Na doutrina Católica, a igreja se tornou cada vez mais o fundamento e a regra de fé. Agostinho já tinha dito que foi a igreja que o moveu a crer na Escritura. Depois da Reforma, os católicos fizeram da igreja o fundamento mais atrativo para a crença na Escritura ou na revelação.[9] As "motivações para a crença" eram geralmente separadas em três categorias: aquelas que se aplicam aos judeus e pagãos; aquelas que eram especialmente importantes para os próprios católicos; e aquelas que são válidas na controvérsia com os hereges. A este último grupo pertence, especialmente, a igreja com suas quinze marcas, como Belarmino as relacionou.[10] Aquilo que a Reforma disse sobre a Bíblia foi, agora, aplicado à igreja. A igreja é como o sol, que emite seus raios e pode ser facilmente conhecido por sua própria luz. Entre as provas da revelação, a igreja ocupa a posição primária: de todas as motivações para a crença, a igreja é a mais importante. O Concílio Vaticano [I], sessão III, capítulo 3, "Sobre a Fé", declarou: "Somente a Igreja Católica possui todos esses numerosos e maravilhosos sinais que são divinamente ordenados para deixar clara a credibilidade da fé cristã. De fato, a igreja, por si mesma, é o grande e perpétuo motivo de credibilidade, e uma testemunha irrefutável de sua missão divina, por causa de sua surpreendente expansão, sua extraordinária santidade, sua fertilidade inexaurível em tudo o que é bom, sua unidade católica e sua estabilidade invicta". O valor de todas essas provas, também a prova da igreja, consiste no fato de que podem demonstrar a credibilidade da revelação. Elas são capazes de produzir uma "fé humana" (*humana fides*) e provar a racionalidade da crença. Elas esclarecem a verdade da revelação a um grau e a um nível tão elevados que toda dúvida racional é excluída.

[8] Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, II, 2, q. 2, art. 9, ad. 3; art. 10; Duns Scotus, *Prol Sentent.*, q. 2; Ludovices Vives, *De Veritate fidei Christi* (1543); Cf. Frohschammer, *Die Philosophie des Thomas von Aquino* (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1889), 130ss.

[9] Becanus, *Theol. Schol. Tom.*, II, parte II, tratado 1, c. 6 (Mogunt, 1623), 93.

[10] Belarmino, "De Conciliis et Ecclesia", *Controversiis*, I, IV.

[Assim, de acordo com Roma], se, por parte dos seres humanos, nenhum egoísmo pecaminoso e nenhuma hostilidade interna entrar em cena, esses motivos seriam suficientes para levá-los à crença na revelação. Embora eles não façam com que a revelação seja manifestamente verdadeira (pois, se esse fosse o caso, a fé não seria mais necessária e careceria de todo mérito), eles *são* manifestamente merecedores de confiança.[11] Os teólogos católicos, consequentemente, usualmente incorporam todos esses argumentos apologéticos em sua dogmática e os discutem com grande profundidade.[12] Alguns foram ainda mais longe e disseram que consideravam todas essas provas suficientes também para o incrédulo.[13] Mas a maioria reconheceu que todas essas provas eram apenas motivos, e não constituíam o definitivo e mais profundo fundamento da fé. Esse fundamento só pode ser a autoridade de Deus.[14] E essa crença na revelação com base na autoridade divina não é produzida por essas provas, mas por uma forma de assistência divina, um direcionamento interior, que move a vontade em direção à crença.[15] O Concílio Vaticano [I], sessão III, capítulo 3 "Sobre a Fé", semelhantemente, reconheceu, por um lado, que a fé era uma "virtude sobrenatural pela qual, com a inspiração e ajuda da graça de Deus, cremos que aquilo que ele revelou é verdadeiro, não porque sua verdade intrínseca é percebida pela luz da razão natural, mas por causa da autoridade do Deus que revela". Por outro lado, atribuindo grande valor aos argumentos apologéticos, imediatamente acrescentou: "Contudo, para que a submissão de nossa fé seja conformada à razão, Deus desejou que, unidas à ajuda interna do Espírito Santo, houvesse provas externas de sua revelação, que [...] são sinais muito confiáveis de revelação, e adaptados à inteligência de todos os homens". No cânone 3, até mesmo anatematizou a pessoa que diz "que a revelação divina não pode ser feita digna de confiança por meio de sinais externos e que, como resultado, os homens devem ser movidos à fé somente pela experiência interna de cada indivíduo, ou por inspiração particular".

Essa simpatia pela apologética, na teologia de Roma, é parte integrante do sistema. A revelação sobrenatural é estabelecida com base na revelação natural. A primeira só é alcançada sucessivamente e por degraus. Nas coisas que são puramente naturais, a pessoa, primeiro por meio de provas, chega à teologia natural. Esse é o "preâmbulo da fé". Aqui, a ciência é até mesmo possível. As provas são atrativas. Nesse ponto, ainda não estamos falando de fé. Ora, uma pessoa que chegou a esse extremo e permanece sobre o fundamento da teologia natural pode, pelas "motivações em direção à crença", especialmente pelos sinais e marcas

[11] Aquino, *Summa Theol.*, II, 2, q. 1, art. 4, ad 2, 4; art. 5, ad 2, q. 2, art. 1, ad. 1; Belarmino, "De Conciliis et Ecclesia", IV, 3; Billuart, *Summa Sanctae Thomae hodiernis acad. moribus accomodata,* VIII, 25ss.; P. Dens, *Theologia ad usum. seminariorum,* 7 vols. (Mechlinae: P. J. Hanicq, 1819), II, 275ss.

[12] Perrone, *Prael. Theol., I; Jansen, Prael. Theol.,* I, 117ss.; Hake, *Handbuch der allgemeine Religionswissenschaft* (Freiburg i. B.: Herder, 1875-87), II, 1ss.; H. Heinrich, *Dogmatik,* I, 279ss.; Liebermann, *Dogmatik,* I, 33ss.

[13] Billuart, *Summa Sanctae Thomae,* I, 28, 29; P. Dens, *Theologia,* II, 292.

[14] Aquino, *Summa Theol.*, II, 2, q. 2, art. 1, ad 3; art. 10; *idem, Summa contra Gentiles,* I, 9; Billuart, *Summa Sanctae Thomae,* VIII, 1ss.; Becanus, *Theol. Schol. Thom.*, II, II, tratado 1, c. 6, 1-37; P. Dens, *Theologia,* II, 280ss.; Jansen, *Prael. Theol.*, I, 701-6.

[15] Aquino, *Summa Theol.*, II, 1, q. 109, art. 6; q. 112, art. 2 e 3; q. 113, art.4.

da igreja, perceber a credibilidade da revelação e reconhecer a racionalidade da crença. E quando, assim, uma *fides humana* ("a capacidade humana de sustentar convicções em relação às coisas")[16] é obtida e essa pessoa se prepara por meio dos "atos preparatórios", ela é incorporada na ordem sobrenatural pela "graça infusa" e, novamente, se prepara, pelas boas obras, para o céu, *i.e.,* para a visão de Deus. A partir do estado da natureza, uma pessoa começa a subir por meio de degraus. Cada vez ela sobe mais, alcançando um novo degrau. As "coisas puramente naturais", "teologia natural", "motivações em direção à crença", "atos preparatórios", "graça infusa" e a "visão de Deus" formam os diferentes degraus da escada, que, embora permaneça sobre a terra, alcança o céu.

Racionalismo protestante

Ora, em princípio, a Reforma se opôs a essa hierarquia de Roma e tomou uma posição diferente. Ela tomou sua posição não na razão natural, para, por meio de passos sucessivos, chegar ao nível da fé, mas na fé cristã. Ela afirmou, tão decisivamente quanto possível (como será mostrado mais adiante), que essa fé dependia somente da autoridade divina, e era efetuada somente pelo Espírito Santo. Mas os teólogos protestantes, deve-se admitir, nem sempre foram rigorosamente fiéis a esse princípio e repetidamente voltaram à teoria da teologia natural e das provas históricas para a verdade da revelação. Calvino diz que achava fácil provar a divindade da Sagrada Escritura e cita vários fundamentos para isso.[17] Assim também falaram e agiram muitos outros teólogos.[18] A convicção de que essas provas são suficientes para produzir pelo menos uma "fé humana" contribuiu, involuntariamente, para a emancipação da razão em relação à fé e para colocar os dogmas da teologia natural e da Sagrada Escritura fora da fé salvadora.

Com essa tendência, consequentemente, o racionalismo alcançou um ponto de apoio nas igrejas protestantes. O socinianismo rejeitou o testemunho do Espírito Santo e baseou a verdade do Cristianismo em provas históricas.[19] O remonstrantismo seguiu o mesmo caminho.[20] Por meio de Descartes, o Racionalismo penetrou também nas igrejas reformadas. A teologia natural gradualmente assumiu um lugar independente ao lado da teologia revelada. E, dentro da teologia revelada, a razão ganhou o direito de examinar e explicar as credenciais da revelação. Leibnitz exprimiu um sentimento predominante quando

[16] Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms* (Grand Rapids: Baker, 1985), 116.

[17] J. Calvino, *Institutes,* I vii 4, 8.

[18] Z. Ursino, *Tract. Theol.,* 1-33; J. Zanchi, *Op. Theol.,* col. 335ss.; A. Polanus, *Syn. Theol.,* I, 17ss., 27, 28. *Synopsis Purioris Theologiae,* disp. 2, 10ss.; Du Plessis-Mornay, *Traité de la vérité de la religion chrétienne contre les Athees* (Anvers: C. Plantin, 1581); J. Abbadie, *Traité de la vérité de la religion chrétienne* (1684); *cf.* Heppe, *Dogmatik der evangelisch-reformierte Kirche* (Elberseld: R. L. Friedrich, 1861), 20-22; Nota do organizador: tradução inglesa: *Reformed Dogmatics,* trad. Ernst Bizer (Londres: Allen & Unwin, 1950). Hase, *Hutt. Rediv.* §37; H. Schmid, *Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church,* trad. Charles A. Hay e Henry E. Jacobs (Filadélfia: United Lutheran Publication House, 1899), 57ss.

[19] *Racovian Catechism,* q. 530; O. Fock, *Der Socinianismus* (Kiel: C. Schröder, 1847), 338ss.

[20] S. Episcopius, *Instit. Theol.,* IV, 2; P. van Limborch, *Theol. Christ.,* I, 4; *idem, De Veritate relig. Christ. collatio cum erudito Judaeo* (Govdae: J. ab Hoeve, 1687); Hugo Grotius, *De Veritate religio Christ* (1627); Wijnmalen, *Hugo de Groot als Verdediger van beet Christendom* (Utrecht: W. F. Dannenfelser, 1869).

posicionou a revelação diante da razão, como um enviado extraordinário fica diante de uma audiência qualificada. Esta examina as credenciais do enviado e, quando as encontra em ordem, começa a ouvi-lo respeitosamente.[21] O deísmo, na Inglaterra, e o racionalismo, na Alemanha, logo chegaram à conclusão de que a teologia natural era completamente adequada. E o sobrenaturalismo que concedeu a emancipação da razão na teologia natural e na investigação da verdade da revelação pôde aparecer diante dessa razão com nada menos que as provas históricas e naturais. O Cristianismo foi defendido e a dogmática foi praticada dessa forma por um bom número de homens na Inglaterra, Alemanha e Holanda. Exemplos: Butler, Paley, Chalmers;[22] Reinhard, Morus, Doederlein, Knapp, Storr (*et al.*); van Nuys Klinkenberg, Muntinghe, Heringa, Vinke (*etc.*) e pelos autores das obras da sociedade de Haia. Mais tarde, ainda encontramos essa posição adotada por Pareau e Hofstede de Groot;[23] por van Oosterzee, que, inicialmente, seguiu Schleiermacher, mas buscou refúgio, mais tarde, em uma apologética que precedia a dogmática;[24] por Doedes, que queria se familiarizar com o Cristianismo por meio da investigação sem preconceitos, puramente histórica;[25] em países estrangeiros, por Voigt, König, A. B. Bruce, Pheeters, Grétillat[26] e numerosos autores apologéticos.[27] Devem ser contados como membros dessa escola de pensamento, em tempos muito recentes, os defensores do método da história das religiões, tais como Troeltsch e os defensores de uma completa separação entre uma teologia de crença eclesiástica e o estudo cientificamente exato da religião, tais como Lagarde, Overbeck e outros.[28] Pois eles, também, emanciparam a teologia, em todo ou em parte, da fé, e tentaram obter conhecimento do Cristianismo por meio da pesquisa objetiva, histórico-crítica.

[134] Esse método histórico-apologético mostrou-se insustentável pela própria história do sobrenaturalismo e também pelo pronunciado criticismo de Rousseau e Lessing, Kant e Schleiermacher. Com relação a isso, contudo, devemos distinguir claramente entre o erro, que – nesse método – entrou em colapso sob o impacto do criticismo, e a verdade que pertence a ele e que deve ser preservada. A

[21] *Leibnitz, *Discourse sur la conformité de la foi avec raison*, §29.

[22] Butler, *The Analogy of Religion, Natural and Revealed*, 2ª. ed. (Londres: Knapton, 1736); W. Paley, *View of the Evidences of Christianity* (Londres: Religious Tract Society, 1794); *idem, Natural Theology* (Filadélfia: H. Maxwell, 1802); Chalmers, *The Evidence and Authority of the Christian Revelation* (Filadélfia: Anthony Finley, 1817); *idem, Natural Theology* (Londres: impresso por T. and J. Allman, 1823); Cf. Tholuck, *Vermischte Schriften*, 2 vols. (Hamburgo: F. Perthes, 1839), I, 163-224.

[23] *Compendium dogmatique et apologetique chrétiénne* (1848), 179ss.

[24] J. J. van Oosterzee, *Jaarboeken van Wetenschappelijke Theologie* (1845): 174; (1851): 406. J. J. van Oosterzee, *De Leer der Hervormde Kerk van J. H. Scholten Beschouwd* (1851), 51, 53; *idem, Christian Dogmatics*, trad. J. Watson e M. Evans, 2 vols. (Nova York: Scribner, Armstrong, 1874), §30, §34, §38.

[25] Doedes, *Het Regt des Christendoms tegenouer de Wijsbegeerte Gehandhaafd* (Utrecht: Kemink em Zoon, 1847); *idem, Modern of Apostolisch Christendom* (Utrecht: Kemink, 1860); *idem, De Zoogenaamde Moderne Theologie Eenigszins Toegelicht* (Utrecht: Kemink, 1861). Nota do organizador: Bavinck cita a data da publicação como 1862.

[26] Voigt, *Fundamentaldogmatik* (Gotha: F. A. Perthes, 1874), 184ss, 232ss.; König, *Der Glaubensact des Christen* (Erlangen & Leipzig: Georg Böhme, 1891), 143ss.; Bruce, *Apologetics* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1892), 42; W. M. McPheeters, "Test of Canonicity, Apostolic Authorship and Sanction", *Presbyterian and Reformed Review* 6 (janeiro de 1895): 26; Grétillat, *Exposé de théol. System*, 4 vols. (Paris: Librairie Fischbacher, 1885-92), II, 176ss.

[27] *Cf.* L. Lemme, "Apologetik, Apologie", *PRE*³, I, 679-98.

[28] Veja acima, p. 49, 70-76, 170-74.

apologética, em todas as épocas, teve o direito de existir e tem esse direito ainda hoje. De fato, hoje, sua tarefa é mais importante do que nas épocas anteriores. Ela deve sustentar e defender a verdade de Deus diante de toda – tanto interna quanto externa – oposição. Os profetas e apóstolos, no próprio Cristo, modelaram essa abordagem defendendo-se sempre contra seus acusadores. Além disso, a Escritura impõe a todos os crentes a obrigação, com bondade e temor, mas também com coração desejoso, de dar a qualquer pessoa um relato da essência e do fundamento da esperança que há neles e refutar todos aqueles que se opõem ao evangelho (1 Pe 3.15; Tt 1.9). Os apologetas do 2º século, os pais da igreja, os escolásticos, os reformadores (*etc.*), todos sustentavam a firme crença de que a verdade de Deus tinha de ser defendida contra a oposição, à qual eles estavam expostos por todos os lados. Eles não deixaram os ataques sem resposta nem partiram para a defesa com relutância e hesitação. Em vez disso, estavam profundamente convencidos de que a verdade estava do seu lado e que podia ser defendida. Eles atribuíram grande valor aos argumentos que apresentavam e, portanto, procuravam o inimigo, não descansando até que tivessem sido conquistados. Essa crença era uma grande força e, praticamente, metade da vitória. Dúvida e desconfiança na causa que defendemos fazem com que sejamos ineficazes na batalha.

Uma apologética válida

Ao dizer isso, contudo, já indicamos a única posição a partir da qual uma forte defesa da verdade pode ser realizada. A apologética não pode preceder a fé e não tenta, *a priori*, sustentar a verdade da revelação. Ela pressupõe a verdade e crê na verdade. Ela, como a parte introdutória ou como a ciência fundacional, não precede a teologia e a dogmática. Ela mesma é completamente uma ciência teológica, que pressupõe a fé e a dogmática e sustenta e defende o dogma contra a oposição à qual está exposto. Assim entendida, a apologética não é apenas perfeitamente justificada, mas uma ciência que, em todas as épocas, mas especialmente neste século, merece ser seriamente praticada e pode espalhar ricas bênçãos ao seu redor. Antes de tudo, ela tem o benefício imediato de forçar a teologia cristã a fazer um relato deliberado dos fundamentos sobre os quais está baseada, dos princípios sobre os quais está construída e do conteúdo que tem dentro de si. Ela coloca a teologia cristã fora das sombras do misticismo do coração humano à plena luz do dia. A apologética, afinal, foi a primeira ciência cristã. Em segundo lugar, ela ensina que os cristãos, muito embora não possam conceder fé a ninguém, não precisam se esconder de seus oponentes em um silêncio embaraçoso. Com sua fé, eles não se encontram como seres isolados no meio do mundo, mas encontram apoio para ela na natureza e na história, na ciência e na arte, na sociedade e no Estado, no coração e na consciência de cada ser humano. A visão de mundo cristã é a única que se encaixa na realidade do mundo e da vida. E, finalmente, se ela realizar sua tarefa de forma escrupulosa e séria, ela será muito bem-sucedida em impressionar os oponentes com a verdade da revelação cristã, refutando-os e silenciando-os. Ela, verdadeiramente,

não pode converter as pessoas a Deus. Nem mesmo a pregação do evangelho é capaz de fazer isso. Apenas Deus, por meio de seu Espírito, pode realizar isso. Mas sujeitando-se a essa ação de Deus e funcionando como um meio em suas mãos, a apologética, assim como o ministério da Palavra, pode ser uma fonte de bênçãos perfeitas. A respeito desse fato, os primeiros séculos do Cristianismo oferecem evidência abundante.

A apologética, como tem sido frequentemente praticada, está errada, porém, porque: (1) separou-se da fé cristã e, assim, colocou-se fora, acima e diante da teologia; (2) separou de tal forma o crer do conhecer que a verdade religiosa passou a se apoiar, em parte (na teologia natural, na teologia exegética e histórica, *etc.*) ou no todo, em provas puramente intelectuais; e (3) que, como resultado, ela começou a alimentar expectativas exageradas com base em seu labor científico, como se, pelo intelecto, pudesse mudar o coração humano e, pelo raciocínio, gerar piedade.

O criticismo de Kant e Schleiermacher foi apropriado contra essa direção errada da apologética. Pois, em primeiro lugar, era inerente a essa abordagem a negação da essência da religião objetivamente, do caráter e conteúdo da verdade religiosa e, subjetivamente, da fé religiosa. A religião é algo diferente da aceitação, com base em fundamentos racionais, de uma doutrina meramente teórica. Assim como a verdade religiosa é essencialmente diferente de um ou outro teorema científico, assim também há uma distinção essencial entre uma compreensão intelectual de um resultado científico e a fé com a qual eu abraço a verdade religiosa. Segundo, essa tendência apologética errada partiu de uma negação do Cristianismo. Se a revelação cristã, que pressupõe as trevas e o erro da humanidade não-espiritual, se submete por antecipação aos juízos da razão, ela, dessa forma, está sendo contraditória. Dessa forma, ela se coloca diante do tribunal cuja jurisdição ela mesma já havia negado. E, tendo reconhecido a autoridade da razão no nível de princípios fundamentais, não pode mais se opor a essa autoridade nos artigos de fé. O dualismo sobrenatural sempre conduz ao racionalismo, visto que ele é racionalista por princípio. Em terceiro lugar, independente dessa objeção principal, a argumentação histórico-apologética no sentido descrito acima também falha em conduzir ao resultado desejado e esperado. Ela ainda podia percorrer uma certa distância no tempo em que a autenticidade dos livros da Bíblia e a verdade histórica de seu conteúdo eram totalmente aceitos, em geral. Mas, hoje, os milagres e predições da Escritura precisam tanto de defesa que dificilmente podem servir como argumentos. Para provar alguma coisa, a apologética tem, primeiro, de tratar de todo o campo da ciência de introdução bíblica. E incorporar, em si mesma, várias outras disciplinas antes de começar a fazer a exposição da verdade. Dessa forma, ela nunca chegará à fé, à dogmática propriamente dita, e a parte formal se expandirá em tal medida que nem tempo nem espaço será deixado para a parte material.

Esse longo caminho talvez ainda possa ser trilhado por alguém que possua tempo, energia e talento suficientes para realizar uma investigação da verdade

da fé cristã. No entanto, ela é totalmente inacessível às pessoas comuns que – certamente assim como muitos estudiosos, e não somente de amanhã, mas agora, neste exato momento – precisam da paz e do consolo da fé e que, por essa razão, se tornam dependentes, para a salvação de sua alma, de um clericalismo intelectual e, portanto, totalmente intolerável. Mesmo que essa não fosse uma objeção insuperável e que, para todas as pessoas, o estudo histórico fosse o único caminho para o conhecimento da verdade, então o resultado que seria alcançado mesmo sob as condições mais favoráveis seria nada mais que a fé humana (*fides humana*), que seria abalada e superada no dia seguinte por outros estudos melhores. Certamente, a eternidade não pode ficar pendurada em uma teia de aranha. Em religião, nenhum ser humano e nenhuma criatura podem ficar entre Deus e minha alma. Viver e morrer no conforto e na bênção da salvação não é possível se eu tiver de me apoiar em um testemunho humano falível. Em religião, precisamos de uma certeza não menos, mas muito mais forte do que na ciência. A paz só pode ser encontrada no testemunho de Deus.

Além disso, o testemunho da igreja também é insuficiente. Certamente ele é de grande valor na origem e também na continuação da fé cristã. Ele continua sendo um apoio até o fim da vida e é, de fato, uma motivação necessária para a crença. Ao longo de toda a nossa vida estamos ligados a uma comunidade e essa comunidade nos apóia toda vez que ameaçamos tropeçar e cair. A nuvem de testemunhas que nos cerca nos encoraja para a batalha. Ela nos dá coragem excepcional e vitalidade espiritual para permanecermos firmes quando todos os outros nos abandonam e se opõem a nós. Não obstante, apesar de tudo isso, o testemunho da igreja não pode ser o fundamento último da fé. Como veremos mais adiante, os teólogos católicos também reconhecem essa verdade. Mesmo com sua igreja infalível, ao estudar os fundamentos para a fé, eles absolutamente não estão em melhor posição que os protestantes, pois eles também têm de fazer a pergunta: sobre qual fundamento se apóia a fé na igreja? Se ela se apóia em fundamentos apologéticos, eles enfrentam a mesma objeção que enfrentamos há um momento. Se ela se apóia no testemunho do Espírito Santo, então, também para eles, esse ensino é o alicerce da fé cristã.

O MÉTODO ESPECULATIVO

Triunfo da razão: Hegel

[135] O sobrenaturalismo sucumbiu sob os golpes de Rousseau e Kant, Lessing e Schleiermacher, e uma poderosa inversão se seguiu. Em todas as áreas, o classicismo se rendeu ao romantismo, à predominância e autonomia do sujeito. Em seu período primitivo, em relação com a sensação de liberdade, essa reação foi tão extrema que obliterou o [mundo] objetivo e considerou o sujeito suficiente por si mesmo. O sujeito produz, senão a matéria (Fichte), pelo menos a forma (Kant) do mundo. O não-ego é um produto do ego; a ordem moral do mundo vem à existência por meio da ação dos próprios seres humanos; e a lei moral é livre e majestosamente colocada de lado pelo gênio. Schleiermacher, inicialmente, tam-

bém adotou essa posição. Mas esse idealismo absoluto levou a vários resultados apavorantes. A Revolução Francesa demonstrou o potencial perigoso dessa autonomia. Certamente, algo tinha de ser objetivo, algo que fosse firme e tivesse autoridade. Assim surgiu a Restauração, *i.e.,* a tentativa, embora preservando o mesmo ponto de partida, de chegar à objetividade partindo de dentro do sujeito. O intérprete filosófico dessa restauração foi Hegel. Ele ergueu o idealismo ético subjetivo de Fichte ao nível de um idealismo lógico objetivo e substituiu a ideia de ser pela de tornar-se. O universo se torna um processo, um desenvolvimento da ideia lógica. Nessa evolução, a religião também teve seu lugar.

Nessa interpretação, a religião se esconde em formas e símbolos que, em seu significado profundo, só podem ser entendidos pela razão especulativa. O racionalismo não entendeu isso e simplesmente colocou de lado os dogmas da igreja por não saber o que fazer com eles. Mas [assim se argumenta], aqueles dogmas estão cheios de profundo significado filosófico. O intelecto de Hegel se lançou sobre esses dogmas, despiu-os de suas formas históricas simbólicas, e foi ao encalço de sua ideia básica. A história é apenas a casaca, a embalagem. O núcleo é profunda e verdadeira filosofia. Não as doutrinas racionalistas de Deus, virtude e moralidade, mas os dogmas cristãos mais profundos e sublimes, como os da Trindade, da encarnação e da expiação vicária tornaram-se o objeto da audaciosa especulação filosófica. Totalmente à parte da Escritura e de qualquer outra autoridade, esses dogmas foram deduzidos a partir da razão como implicações necessárias da própria razão, e provou-se que eram totalmente racionais. Ostensivamente, a teologia e a filosofia foram conciliadas. A fé foi transformada, pela razão especulativa, em conhecimento absoluto. Vários homens, adotando esse método especulativo, aplicaram-no à dogmática, embora com resultados muito diferentes. Entre eles estão Daub, Marheineke, Strausz, Feuerbach, Vatke, Weisse e, por último, Biedermann. Biedermann, em pontos importantes, diverge de Hegel e não aceita seu método apriorístico. Partindo dos dogmas cristãos, ele ainda tenta, ao modo hegeliano, dissecá-los até o princípio religioso que está na sua base e a forma histórica que assumiram, e, então, desenvolvê-los de modo especulativo e prático. Nesse processo, ele foi guiado pela ideia de que a metafísica é uma possibilidade (*viz.,* conhecimento dos fundamentos finais do ser e do saber) e pode ser alcançada pelo raciocínio estritamente lógico a partir da experiência. Por esse método, ele chega a determinações lógicas abstratas a respeito da realidade fundamental do mundo e crê que, nelas, ele possui genuíno conhecimento do absoluto, que constitui o centro da verdade religiosa. A diferença é apenas que o crente possui essa verdade em representações visuais, enquanto o teólogo dogmático e o filósofo a converteram em conceitos e ideias.[29]

[29] Sobre Biedermann, veja R. A. Lipsius, "Neue Beiträge zur wissenschaftliche Grundlegung der Dogmatik", *Jahrbuch für Protestantische Theologie* 11 (1885): 177ss.; Kaftan, *Zur Dogmatik,* 139ss.; Max Henning, *A. E. Biedermanns Theorie der religiöse Erkenntnis* (Leipzig: Druck von J. B. Hirschfeld, 1902); Urban Fleisch, *Die Erkenntnis theoretische und metaphysische Grundlagen der dogmatische Systeme von A. E. Biedermann und R. A. Lipsius* (Berlim: Schwetske & Sohn, 1901); E. Böhl, *Dogmatik* (Amsterdã: Scheffer, 1887), L.

De forma semelhante, em nosso próprio país, Scholten separou os princípios fundamentais das doutrinas da teologia reformada, criticou essa teologia até a morte por meio dos princípios e, finalmente, ficou com nada mais que um sistema monístico determinista. Essa corrente intelectualista tem continuidade entre os teólogos modernistas por meio do Dr. Bruining.[30] Bruining rejeita o método da experiência em suas várias formas sobre os seguintes fundamentos: (1) a religião pressupõe a ideia de Deus; (2) ela implica em uma relação com Deus; e (3) ela consiste em um complexo de emoções (*etc.*) que se desenvolvem nos seres humanos sob a influência de certos tipos de crença. Ele crê, porém, que o único caminho que um teólogo dogmático pode buscar é aquele no qual, raciocinando a partir dos fenômenos com os quais a experiência o instrui, tenta ascender ao fundamento supra-sensorial que está por trás dos fenômenos. Consequentemente, ele tenta restaurar a uma posição de honra as provas da existência de Deus e da imortalidade da alma, pois, embora esses argumentos não sejam estritamente obrigatórios, eles podem, definitivamente, servir como uma base confiável para nossas convicções religiosas. Isso é tanto mais realçado pelo fato de que também nas outras ciências apenas uma pequena parte de nosso conhecimento está baseada em provas exatas. Juntamente com Biedermann e Scholten, portanto, Bruining está comprometido com o método especulativo, mas difere deles em dois aspectos. Em primeiro lugar, ele não baseia essa especulação em um princípio apriorístico, mas na experiência, significando não apenas uns poucos fenômenos isolados, e nem apenas a experiência interior, mas a consideração do mundo em sua totalidade. Dessa forma ele crê que pode fazer mais justiça, por exemplo, ao conceito teísta de Deus e ao fato do pecado. Em segundo lugar, ele prefere não mais se associar aos teólogos dogmáticos anteriores para, então, sujeitá-la a uma crítica contínua, mas prefere uma abordagem construtiva, *viz.*, edificar uma dogmática sobre uma posição própria de fé.

A experiência religiosa e a teologia da mediação

Esse método especulativo também encontrou aceitação na escola de Schleiermacher. Schleiermacher compartilhou o ponto de partida subjetivo com Hegel, mas assumiu sua posição não na razão, mas no sentimento. A religião, para ele, é uma configuração peculiar de sentimento e autoconsciência imediata. Ele também concebeu esse sentimento não individual, mas historicamente, como ele existe em uma comunidade religiosa e foi especificamente formado por Jesus como Salvador na igreja cristã. Finalmente, ele considerou a dogmática não como um desenvolvimento especulativo, mas apenas como uma descrição de estados de mente piedosos ou da fé da igreja. Em teoria, Schleiermacher se opôs a todas as formas de mistura de teologia e filosofia. Por outro lado, a doutrina de Schleiermacher sobre a fé (*Glaubenslehre*) mostra que sua própria experiência religiosa divergia grandemente da experiência da igreja cristã e, certamente,

[30] Bruining, "Over de Methode van Onze Dogmatiek", *Teylers Theologische Tijdschrift* (1903): 153ss., 306ss., 426ss.; *idem*, "Pantheisme of Theïsme", *Teylers Theologische Tijdschrift* (1904): 433ss.

tinha sido formada, em parte, sob a influência de Spinoza. E, em seu *Brief Outline,* ele deu uma posição de prioridade à teologia filosófica, que recebeu a tarefa de determinar a essência do Cristianismo. Realmente, em Schleiermacher, a teologia tornou-se totalmente dependente da filosofia.[31]

A teologia da mediação[32] (*Vermittelungstheologie*), com Schleiermacher, tomou sua posição na consciência, na fé, na confissão da igreja, mas associou-a ao método especulativo de Hegel para, assim, elevar a fé ao nível de conhecimento e forçar a autoridade a produzir um discernimento racional independente. É objetivo de Twesten, por meio do raciocínio a partir da consciência piedosa, deduzir uma dogmática luterana ortodoxa.[33] Müller – por meio de um método regressivo que reflete sua própria experiência – procura mudar da certeza da fé para um conhecimento objetivo de Deus.[34] Martensen atribui à consciência regenerada a tarefa de reproduzir, cientificamente, a partir de suas próprias profundezas, a doutrina da Escritura e da igreja.[35] Em Dorner, a doutrina da fé (*Glaubenslehre*) não é meramente descritiva, mas também construtiva e progressiva; ela executa os fundamentos sistemáticos e o desenvolvimento do conhecimento religioso. Dorner tenta mostrar que a ideia cristã de Deus é logicamente necessária, demonstrando que ela é o acréscimo e o completamento do conceito de Deus em geral.[36] Especialmente em Rothe, o método especulativo da teologia da mediação aparece nitidamente: a consciência de Deus é a ideia a partir da qual, por meio da dialética hegeliana, ele infere toda a criação, a natureza, a história, o pecado e a redenção.[37] Há uma grande diversidade no movimento da teologia da mediação, mas todos os seus teólogos têm o ponto de partida e o método em comum. Eles não se baseiam no mesmo tipo de autoridade, mas na consciência cristã da igreja, e procuram prova para a verdade da fé não no recurso a uma autoridade ou outra, mas em sua natureza interior auto-evidente, em sua necessidade cognitiva.

Crítica do método especulativo

[136] Esse método especulativo tem certas vantagens importantes sobre o método apologético da era racionalista. A lucidez que foi defendida como o critério da verdade no século 18 transformou a revelação em "doutrina", a igreja em

[31] F. Schleiermacher, *Brief Outline on the Study of Theology,* trad. Terrence N. Tice (Richmond, Va.: John Knox Press, 1966), §24, §32; cf. *idem, Christian Faith,* §2ss.; veja também acima, p. 46-49.

[32] Notado organizador: veja acima, nota 49 à p. 49.

[33] Twesten, *Vorlesungen über die Dogmatik,* 2ª. ed., 2 vols. (Hamburgo: F. Perth, 1829-37), I, 21ss.

[34] Müller, *Dogmatische Abhandlungen* (Bremen: C. E. Müller, 1870), 142; J. Köstlin, "Dogmatik", *PRE*[1], IV, 733-52.

[35] H. L. Martensen, *Christian Dogmatics: A compendium of the doctrines of Christianity,* trad. William Urwick (Edimburgo: T. & T. Clark, 1871), §31ss.

[36] I. A. Dorner, *A System of Christian Doctrine,* trad. Alfred Cave e J. S. Banks, 4 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1888), I, 168.

[37] R. Rothe, *Theologische Ethik,* 2ª. ed. rev., 5 vols. (Wittenberg: Zimmerman, 1869-71), §7; cf. Hauck, "Rothe", *PRE*[2], XVII, 653-62; e Sieffert, "Richard Rothe", *PRE*[2], XVII, 169-78; e também a abundante literatura que apareceu em 1899 em honra ao seu aniversário, 28 de janeiro de 1899. Inter alia: H. J. Holtzmann, *Rothe's Speculatives System* (Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, 1899) (nota do organizador: Bavinck cita a data de publicação como 1898); O. Flügel, *R. Rothe als speculative Theologe* (Langensalza, 1898); W. Flade, *Die philosophischen Grundlagen der Theologie R. Rothe's* (Leipzig: Reudnitz, August Hoffman, 1901).

uma escola, a regeneração em aperfeiçoamento moral, o Cristo crucificado no sábio de Nazaré. O racionalismo falsificou toda a religião cristã. As pessoas cultas se afastaram com desprezo da revelação e da religião, da igreja e da fé. O método especulativo teve a coragem de se voltar para a igreja e os dogmas, como fizeram Schleiermacher e Hegel, e descobrir, ali, mesmo que seja apenas em certo sentido, profunda verdade religiosa. Ele foi uma manifestação de força moral para romper com a exigência racionalista de clareza, levantar o bordão da religião desprezada da igreja e novamente afirmar a validade e o valor da fé cristã. Além disso, havia uma esplêndida verdade inerente ao ponto de partida de Hegel e Schleiermacher. O pensamento e o ser estão muito intimamente relacionados e correspondem um ao outro. O racionalismo tenta justificar a religião perante a desqualificada corte do senso comum. Mas Hegel e Schleiermacher entendiam que a religião ocupa um lugar próprio na vida humana, que é um fenômeno único e, portanto, também requer um órgão exclusivamente apropriado na natureza humana. Hegel e Schleiermacher diferiram em sua designação do órgão, um localizou-o na razão, o outro, no sentimento. Mas ambos se colocaram acima do racionalismo vulgar de sua época e apontaram para a harmonia entre sujeito e objeto. Se isso fosse tudo o que foi pretendido, com seu ponto de partida subjetivo, sua vitória contra o racionalismo mereceria nossa aprovação. Afinal, o [mundo] objetivo existe para nós apenas na medida em que chega à nossa consciência. Ele não pode ser abordado de outra forma senão através de nossa consciência. De forma semelhante, a religião não é uma realidade para mim exceto na medida em que eu a absorvo pelo sentimento ou pela razão, ou seja lá por qual órgão for.

Mas Hegel e Schleiermacher não se contentaram com a tese de que ser e pensar correspondem um ao outro. Eles igualaram os dois. Essa igualdade entre pensar e ser é o erro básico da filosofia especulativa. Platão já partia dessa filosofia quando afirmou que as ideias são o mundo real. Descartes assumiu essa postura em sua filosofia do "penso, logo existo". Spinoza, pensando ao longo das mesmas linhas, falou de "um princípio racional próprio cuja essência envolve existência", uma interpretação que Fichte fez com que alcançasse predominância na filosofia moderna. A questão crucial a esse respeito é: imaginamos uma coisa porque ela existe ou ela existe porque nós necessária e logicamente a imaginamos? A filosofia especulativa afirmou a segunda hipótese. Mas por maior que possa ser a semelhança que existe entre pensamento e existência, a diferença entre eles não é menos real. A partir do pensamento não se pode inferir a existência porque a existência de todas as criaturas não é uma emanação do pensamento, mas surge a partir de um ato de poder. A essência das coisas é devida ao pensamento de Deus; somente sua existência é devida à sua vontade. O pensamento humano, consequentemente, pressupõe existência. Ele surge somente sobre a base do mundo criado. Podemos apenas refletir (*re*fletir) sobre aquilo que já foi *pré*-concebido e chega à nossa consciência por meio do mundo. Mas, se com a filosofia moderna, rejeita-se toda a matéria que vem até

nós a partir de fora e se adota como ponto de partida a razão pura ou o sentimento abstrato, nada resta, ou, no máximo, resta apenas um princípio geral, tão destituído de conteúdo e tão vago que nada – sem falar todo o universo ou toda a revelação cristã e toda a religião cristã – pode ser deduzido dele.

A filosofia de Hegel, portanto, não foi tão inofensiva quanto originalmente parecia ser. Ela foi o resultado e a aplicação da tese de Fichte de que o ego posiciona o não-ego, de que o sujeito cria o objeto. Schleiermacher, na teologia, voltou a esse princípio, já que toda a autoridade, em religião, tinha deixado de funcionar para ele, as provas racional e histórica do Cristianismo não o satisfizeram e Deus, em sua interpretação, não podia ser conhecido pela razão. Assim como Kant tentou restaurar, pela razão prática, aquilo que havia perdido pela crítica da razão pura, assim também Schleiermacher não viu uma forma de salvar a religião, a não ser partindo do sujeito religioso, do sentimento, da consciência [piedosa]. Dessa posição, concluiu-se que a dogmática não podia ser outra coisa senão a descrição de estados de mente e, portanto, realmente pertencia à teologia histórica. A teologia se tornou antropologia, "pisteologia", eclesiologia e deixou de ser aquilo que sempre afirmou ser: conhecimento de Deus.

Mas Schleiermacher realmente não podia parar nesse ponto. Em religião, também, disse ele, não estamos preocupados com a realidade, mas com a verdade. A justificação do Cristianismo foi, portanto, confiada – na primeira parte da enciclopédia da teologia – à filosofia. Como não há mais qualquer outro fundamento sobre o qual a fé possa se apoiar, a filosofia recebeu a tarefa de defender a validade e o valor da religião. A teologia da mediação, adotando o ponto de partida de Schleiermacher, seguiu o caminho que ele havia marcado para a defesa da verdade religiosa e, assim, chegou, naturalmente, a aliar-se ao método dialético e especulativo de Hegel. Ela não podia se satisfazer com o conhecimento empírico do conteúdo da consciência cristã. Esse conhecimento, afinal, não era ciência. Não somente o fato da fé tinha de ser averiguado, mas também a validade e a verdade da fé tinham de ser estabelecidas. E, como não tinham nenhuma outra prova, os teólogos lançaram mão da especulação. A teologia especulativa que surgiu depois de Schleiermacher lutou por um conhecimento do Cristianismo que fosse maior do que aquele que estava baseado na autoridade e era obtido pela fé. Essa era uma nova versão do antigo gnosticismo. Os dogmas cristãos, como a Trindade, a encarnação e a expiação vicária não eram confessados meramente como artigos de fé, mas eram vistos e entendidos também em sua necessidade. O "quê" não é suficiente; o "como" e o "porquê" também devem ser entendidos. A especulativa teologia da mediação, portanto, tentou escapar da posição inferior da autoridade para fundamentar o Cristianismo em si mesmo como verdade absoluta. Embora partisse de fora da fé, seu objetivo era o conhecimento. Para a teologia da mediação, a necessidade cognitiva era uma prova da verdade.

Podia ser previsto e foi notavelmente provado pela história que esse método não produziria o resultado desejado nem na filosofia nem na teologia. A refutação é virtualmente supérflua. A especulação há muito tempo perdeu sua importância.

A filosofia de Hegel, na obra de Feuerbach e Strauss, levou à rejeição da fé cristã *in toto*. O tratamento filosófico da dogmática ortodoxa por Schweizer, Scholten e Biedermann apenas por um curto tempo escondeu a pobreza dogmática da teologia moderna. A ala mais ortodoxa da teologia da mediação pode, com razão, orgulhar-se das obras de Rothe, Dorner, Lange, Martensen, Müller (*etc.*), que são cheias de pensamentos profundos e bonitos. Mas ela certamente não atendeu às expectativas que levantou. Ela não foi bem-sucedida em transformar a loucura da cruz em sabedoria do mundo, tampouco por meio de sua compreensão perspicaz foi bem-sucedida em conquistar os filhos deste mundo para Cristo. Pelo contrário, o projeto da mediação acabou em uma separação ainda mais radical entre crer e saber, entre teologia e filosofia, entre a igreja e o mundo. A especulação, por um segmento da teologia da mediação, partiu do pressuposto errado de que o Cristianismo era um sistema de ideias lógicas, pelo qual todas as doutrinas podem ser deduzidas por meio do pensamento e do raciocínio a partir de uma ideia básica. Mas se até mesmo a existência das coisas em geral está baseada não no pensamento, mas na volição, e se a história, por mais que seja o resultado do conselho de Deus, é algo essencialmente diferente de um modelo matemático, então a religião cristã é ainda mais marcadamente distinta de um sistema lógico de pensamento. Pois o Cristianismo é história, uma história da graça [divina], e graça é algo diferente de uma conclusão lógica. Na religião cristã, consequentemente, nem mesmo o mais profundo pensador jamais poderá chegar a uma posição mais elevada que uma posição infantil de autoridade e fé.

O método especulativo muda de caráter quando, como no caso do Dr. Bruining, as pessoas o baseiam na experiência, na consideração do universo, e, então, por meio do pensamento e do raciocínio, tentam ascender ao fundamento supra-sensível das coisas. A natureza peculiar do método especulativo, como descrita e aplicada na filosofia moderna, foi, então, abandonada, e as pessoas voltaram ao método usual de argumentação praticado na teologia racional. Imediatamente levantadas contra essa posição estão todas as objeções que foram apresentadas anteriormente neste capítulo contra o método histórico-apologético.

Em resumo, são as seguintes: (1) Por esse método não se pode ir além de um pobre conjunto de ideias abstratas, como foram reformuladas, por exemplo, por Shaftesbury, ou a famosa trilogia racionalista de Deus, virtude e imortalidade. Esse conjunto de ideias nunca ocorre na realidade, como o conteúdo da religião nunca pode ser mantido dessa forma abstrata e é totalmente inadequado para alimentar uma vida religiosa e a formação de uma comunidade religiosa. (2) Tudo o que sabemos sobre a origem e a essência da religião é um poderoso protesto contra a afirmação de que a religião se baseia e é dependente de provas intelectuais. A religião é algo muito diferente da ciência. Ela nunca surgiu da força da causalidade e nunca, no que diz respeito à sua essência, consistiu em uma visão de mundo primitiva, por mais verdadeiro que seja o fato de que toda religião implica em uma interpretação específica do mundo e da vida. A ideia de Deus, *i.e.*, a revelação de Deus, é, sem dúvida, logicamente antecedente à religião. Toda religião pressupõe

a existência e a revelação de Deus. Esse conceito de Deus nunca surgiu como uma conclusão de uma linha de raciocínio, mas foi bem estabelecido antes de todo raciocínio e de toda prova em virtude da revelação de Deus e da correspondente natureza religiosa dos seres humanos. O estudo da religião sempre conduz à "semente da religião", a presença da imagem divina, nos seres humanos. Se isso não acontecesse e a religião, assim como muitos resultados da ciência, fosse baseada em provas intelectuais, a certeza extraordinariamente forte que toda religião traz consigo simplesmente seria inexplicável e impossível. Ninguém está preparado para sacrificar sua vida por uma verdade da ciência natural ou da matemática. (3) Finalmente, esse método racionalista, embora alegue estar baseado na experiência, na consideração empírica do universo, bate na face da mais poderosa evidência empírica que lhe está disponível. Talvez ela leve em conta a evidência empírica que a natureza fornece, mas se esquece daquela que se encontra na história e na vida. Ela extrai suas abstrações do ambiente religioso, da família, da sociedade, da igreja, do Cristianismo e da Escritura, e então age como se esses fenômenos não existissem e não tivessem contribuído em absolutamente nada para a edificação e formação da vida religiosa. O racionalismo religioso gira em um círculo muito pequeno de argumentos intelectuais e de ideias abstratas com as quais ninguém se preocupa e pelas quais nenhuma alma pode viver. Mas, agindo assim, ela se condena à esterilidade. As correntes da vida passam por ela sem serem incomodadas.

O MÉTODO EMPÍRICO-RELIGIOSO

Triunfo dos sentimentos: Schleiermacher

[137] Quando a argumentação histórica e especulativa falhou em produzir frutos, muitos teólogos tomaram sua posição na experiência dos crentes, tentando extrair dela seus fundamentos para a certeza da fé e para a verdade do Cristianismo. Talvez a influência de Schleiermacher sobre a teologia moderna em nenhum lugar se expresse mais claramente do que em sua aceitação desse ponto de partida subjetivo. As razões para essa influência não são difíceis de encontrar.

Em primeiro lugar, Schleiermacher ensinou [a seus alunos] que a religião não era uma questão de saber ou fazer, mas de um certo estado de sentimento e, em harmonia com isso, essa dogmática é uma descrição de estados de mente piedosos. Com relação a isso, as pessoas frequentemente se esquecem de que Schleiermacher anteriormente havia atribuído a tarefa de defender a verdade do Cristianismo à apologética e podia, portanto, considerar-se livre dessa obrigação na dogmática. Eles, porém, adotaram sua posição dogmática e tentaram provar a verdade do Cristianismo na certeza do Cristão.

Em segundo lugar, na medida em que o criticismo bíblico fez progresso, um recurso à Bíblia não parecia mais produzir garantia suficiente para a verdade daquilo que confessavam. Nem mesmo todas as provas externas históricas ou racionais podiam trabalhar juntas em apoio ao Cristianismo e não deixavam mais qualquer impressão, nessa época, de que, como resultado do próprio ensino de Kant e Schleiermacher, tinham aprendido a ver as limitações de nossas

próprias capacidades cognitivas e tinham destinado todas as coisas invisíveis, cientificamente falando, a um mundo incognoscível.

Terceiro, as pessoas alimentavam a convicção de que, tomando sua posição na experiência religiosa, a teologia cristã recuperaria seu *status* de honra aos olhos da ciência secular. Pois, gradualmente, no curso do século 19 e mais tarde, havia dado as costas para toda especulação e metafísica e, com um apelo ao criticismo de Kant e ao positivismo de Comte, posicionou-se sobre a base de fatos puros. A teologia de qualquer modo pareceria recuperar sua posição científica caso se tornasse cada vez mais empírica e localizasse a base de sua construção científica nos fatos da experiência religiosa.

Essas razões persuadiram um grande número de teólogos a aplicar o método empírico-religioso à dogmática. De fato, toda teologia posterior a Schleiermacher tomou sua posição na consciência piedosa, não somente os teólogos da mediação em um sentido estrito, mas também aqueles que adotavam uma posição *vis-à-vis* Hagel e Schleiermacher, mas partiam, em dogmática, do ponto de partida do sujeito crente. Hofmann, por exemplo, embora não interpretasse a dogmática como a descrição de estados de mente piedosos, nem como a reprodução do ensino da Escritura ou da igreja, como Schleiermacher, partia da piedade cristã. A dogmática, para ele, é o desenvolvimento daquilo que faz com que um cristão seja um cristão, da comunhão dos seres humanos com Deus, mediada por Cristo. "O conhecimento e a mensagem do Cristianismo está acima de todo autoconhecimento e auto-expressão do cristão".[38] Philippi e Kahnis tomaram esse mesmo ponto de partida subjetivo, e Ebrard tenta, em sua dogmática, demonstrar a verdade e a necessidade de todos os fatos da redenção comparando-as, em todos os pontos, com a necessidade cientificamente desenvolvida de redenção.[39]

F. H. R. Frank e a Escola de Erlangen[40]

Mas especialmente Fr. H. R. Frank, professor em Erlangen (1827-94), tomou essa posição com total seriedade, entendeu-a completamente e baseou nela um sistema. J. Chr. K. von Hofmann tomou essa posição com base no fato da comunhão de Deus com os seres humanos. Esse fato tem existência e certeza dentro de si mesmo e é apoiado pelo testemunho da Escritura. Aqui, portanto, não houve lugar para um sistema de certeza cristã. O cristão é consciente de si mesmo,

[38] J. C. K. von Hofmann, *Der Schriftbeweis,* 3 vols. (Nördlingen: Beck, 1857-60), I, 516.

[39] F. A. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre,* 6 vols. (Gütersloh: Bertelsmann, 1902), I, 52ss.; F. A. Kahnis, *Die Luthersche Dogmatik, historisch-genetisch dargestellt,* 3 vols. (Dörffling & Francke, 1861-68), I, 7, 8; J. H. A. Ebrard, *Christliche Dogmatik,* 2ª. ed., 2 vols. (Königsberg: A. W. Unzer, 1862-63), §52.

[40] Nota do organizador: a Escola de Erlangen se refere a um grupo de teólogos luteranos que, desde ca. 1840, lecionaram na faculdade de teologia da Universidade de Erlangen (Bavária). Entre seus membros influentes estão o teólogo bíblico J. Chr. K. von Hofmann (1810-77), o erudito do Novo Testamento Theodor Zahn (1838-1933) e os teólogos dogmáticos G. Thomasius (1802-75) e Franz Herrmann Reinhold Frank (1827-94). Teologicamente, a experiência de regeneração, de acordo com o ensino bíblico a respeito da história da salvação e com a tradição confessional luterana, fornece o material para a teologia dogmática. Embora menos atrelada à ortodoxia confessional luterana do que muitos outros luteranos, a Escola de Erlangen contribuiu para um reavivamento da teologia e do interesse teológico confessional luterano no século 19.

e isso diz tudo. Mas Frank não pára por aí. Ele tenta explicar o motivo pelo qual os cristãos aceitam como verdade tudo aquilo que sua fé implica. Em lugar dos assim chamados prolegômenos à dogmática, a que ele se opõe vigorosamente, ele constrói um *Sistema de Certeza Cristã.*[41] Esse título não é particularmente claro e precisa de explicação. A certeza é um estado de alma e, como tal, exclui o sistema. Mas se Frank, aqui, considera a certeza não em um sentido subjetivo, mas em um sentido objetivo, como os objetos de fé dos quais um cristão está certo, então um *sistema de certeza cristã* corresponde a um *sistema da verdade cristã.* Essa não pode ser a intenção de Frank, porém, pois o segundo é precisamente o título de sua segunda grande obra. Em sua obra anteriormente mencionada, ele se explica em maiores detalhes,[42] dizendo que esse sistema tem como seu objeto a certeza na medida em que ela se estende ao "conteúdo da verdade" (*Wahrheitsgehalt*) para ser estabelecida, *i.e.,* a certeza como um estado psicológico juntamente com tudo aquilo de que ela dá certeza, na medida em que dá segurança. Esse sistema da certeza cristã, consequentemente, se divide em um esquema formal dos vários tipos e graus de certeza que resultam da autoconsciência cristã com respeito aos objetos de fé. Frank não está dizendo, porém, que os objetos da fé cristã não existem e não são conhecidos antes de sua apropriação. De fato, ele expressamente afirma o oposto.[43] Ele também não nega que a certeza cristã é produzida pela Palavra,[44] e não quer extrair as verdades objetivas do sujeito nascido de novo.[45] Além disso, quando derivou da autoconsciência cristã tudo o que dela segue e desenvolveu e completou o sistema da certeza cristã, ele afirmou claramente que, agora, ocorre o inverso e que o último se torna o primeiro. A partir e por meio de sua própria certeza, os cristãos extraem o fundamento objetivo sobre o qual se apóia sua fé, *viz.,* a graça de Deus em Cristo, e, a partir daí, constroem o sistema da verdade cristã.[46] O único intento de Frank, então, é responder à questão: como as pessoas chegam ao ponto de se entregarem a esses fatores objetivos da salvação (Deus, Cristo, Sagrada Escritura, *etc.*) para aceitarem incondicionalmente a Escritura como a Palavra de Deus?[47] Em seu *System of Christian Certainty,* Frank, portanto, não desenvolve muito os fundamentos da fé como o meio pelo qual a pessoa chega à certeza com respeito às verdades cristãs de fé.

[138] A questão que Frank responde é mais importante. Ela também é necessária e boa, pois a certeza cristã não é evidente por si mesma e geralmente é

[41] F. H. R. Frank, *System der Christilichen Gewissheit,* 2 vols. (Erlangen: A. Deichert, 1870-73). Nota do organizador: para entender a ideia de Bavinck aqui, é necessário saber que Frank escreveu duas grandes obras, *System der christlichen Gewissheit* [*System of Christian Certainty*] e *System der christlichen Wahrheit* [*System of Christian Truth*]. *System der christlichen Wahrheit* foi publicado em 2 volumes, em 1878-80, por A. Deichert, Erlangen; 2ª. ed., 1885, 1886; 3ª. ed., 1894.

[42] Frank, *Gewissheit,* I, 48.

[43] *Ibid.,* I, 313.

[44] Frank, *Dogmatische Studien* (Erlangen: A. Deichert, 1892), 56.

[45] *Ibid.,* 68, 69. Nota do organizador: as referências às obras de Frank na longa seqüência de notas a seguir serão feitas apenas pelos títulos.

[46] *Gewissheit,* II, 281ss.

[47] *Gewissheit,* II, 285ss.; *Dogmatik Studien,* 56.

sujeita à dúvida. Mas tudo depende da resposta. Falando de forma geral, Frank diz que uma pessoa obtém certeza a respeito das verdades cristãs de fé não por meio de provas racionais e históricas, nem pela autoridade da Escritura, da igreja ou da tradição, mas somente por meio da experiência do novo nascimento.[48] A teologia, diferentemente da filosofia, não deve se posicionar fora, mas no centro da consciência cristã e, a partir daí, examinar e avaliar tudo, até o natural.[49] Pois a certeza cristã tem sua base não em todos os tipos de provas externas, nem mesmo em uma autoridade externa, mas nos próprios cristãos, em sua experiência moral e autodefinição, *i.e.,* em seu novo nascimento e conversão.[50] Os cristãos sabem que uma mudança aconteceu e continua acontecendo neles, de forma que, agora, um duplo direcionamento, um duplo eu vive neles.[51] Disso eles estão tão certos quanto um paciente recuperado tem consciência de sua enfermidade anterior e de sua saúde presente.[52] De dentro da experiência de novo nascimento, os cristãos espontânea e imediatamente posicionam todo o conteúdo das verdades da fé cristã. Eles fazem isso em virtude da natureza da nova vida concedida a eles e não podem mais se despir dessa verdade do que de si mesmos.[53]

Essa verdade cristã se agrupa ao redor da experiência de novo nascimento em três círculos. Primeiro, em virtude de sua nova vida, os cristãos colocam aquelas verdades de fé, que são direta e imediatamente dadas com o fato do novo nascimento, *viz.,* a realidade do pecado, da justiça e da perfeição futura. Essa é a área do núcleo de verdades imanentes, que ainda pertencem completamente à *auto*-consciência do cristão. Ao redor desse núcleo há um segundo círculo de verdades. Os crentes podem explicar esse novo estado no qual vivem apenas com referência à realidade de um Deus pessoal, a existência de um Deus como um ser triúno e a expiação assegurada pelo Deus-homem. Essas três verdades juntas formam o grupo de verdades transcendentes e indicam os fatores que realizaram essa mudança moral de novo nascimento em Cristo. Finalmente, ao redor desse círculo há um terceiro grupo de verdades, *viz.,* as transitórias, que indicam os meios pelos quais os fatores transcendentes mencionados acima efetuam a experiência redentiva na vida do cristão. Esses fatores são a igreja, a palavra de Deus, a Escritura, os sacramentos, os milagres, a revelação e a inspiração. Em conclusão, a certeza cristã também acarreta uma certa relação da pessoa que nasceu de novo com a vida natural, com o mundo e com a humanidade.[54]

Implicada nessa resposta está uma importante verdade. Assim como o olho é necessário para que vejamos a luz, assim também, de fato, o novo nascimento é necessário para que vejamos o reino dos céus. Mas podemos legitimamente questionar se o *System of Christian Certainty* de Frank corretamente aplica e de-

[48] *Gewissheit,* I, 314.
[49] *Gewissheit,* I, 26ss., 31, 119, 137.
[50] *Gewissheit,* I, 113.
[51] *Gewissheit,* I, 120.
[52] *Gewissheit,* I, 129.
[53] *Gewissheit,* I, 193.
[54] *Gewissheit,* I, 191.

senvolve essa verdade. Pois, se Frank quisesse apenas descrever como o crente chega à certeza, ele teria esclarecido a origem e a natureza dessa certeza e teria parado aí. Assim como a epistemologia apenas revela os fundamentos sobre os quais a crença no mundo externo se apóia, mas não deduz cada objeto desse mundo a partir dessa certeza, assim também o sistema da certeza cristã de Frank deveria ter-se limitado a declarar os fundamentos para essa certeza, mas não deveria ter passado à discussão de seu conteúdo. Nesse caso, contudo, nenhum sistema (estritamente falando) dos objetos, aos quais a certeza está relacionada, teria sido possível. Mas Frank faz muito mais do que isso: ele produz um sistema. Ele sucessivamente deduz todas as verdades de fé – não em um sentido temporal, mas em um sentido lógico, causal[55] – a partir da experiência do novo nascimento. Ele permite que os cristãos gradualmente partam da experiência do novo nascimento para todos os dogmas cristãos "como se" inicialmente e por outra forma, eles nada soubessem sobre eles. Frank faz isso com todos os dogmas: pecado, culpa, Deus, Trindade, encarnação, ressurreição, *etc.* Ficamos com a impressão de que todas essas verdades podem ser inferidas pelos cristãos a partir de sua experiência de novo nascimento, sem a Escritura e sem a igreja. Frank incessantemente confunde a "causa da existência" com a "causa do conhecimento" e vice-versa, o fundamento objetivo das verdades da fé e o processo subjetivo pelo qual uma pessoa chega à certeza a respeito dessas verdades. Ele permuta e iguala a verdade objetiva e a certeza subjetiva. Ele frequentemente fala como se a pessoa nascida de novo colocasse as verdades objetivas da fé como realidades simplesmente em virtude de sua experiência espiritual.[56] Ele se refere à "autonomia do sujeito cristão como fiador da verdade".[57]

Todas essas ramificações em Frank formam uma epistemologia peculiar. Ele caminha um bom pedaço junto com o idealismo da filosofia moderna.[58] O objeto como objeto, *i.e.,* para o sujeito, só está presente por ter sido pressuposto pelo sujeito.[59] Frank reconhece abertamente a realidade do mundo objetivo, embora não em um sentido empirista, mas em um sentido sensualista.[60] Mas nosso conhecimento nunca se refere a uma coisa como tal e em si mesma, mas sempre como existindo "para nós". O fato de que atribuímos existência independente a um objeto surge do fato de que nos encontramos compelidos a pressupor o objeto dessa forma e não de outra. Ambas as escolas, tanto o empirismo quanto o idealismo, fazem isso. Elas diferem somente no modo pelo qual fazem isso.[61] A certeza, portanto, é sempre certeza em relação a um objeto. Ela existe precisamente "em ser cônscia de um objeto como verdade".[62] Não fazemos progresso nesse argumento, exceto percebendo que nossa mente é projetada de tal forma

[55] *Gewissheit,* I, 47; II, 290.
[56] *Gewissheit,* I, 94, 193.
[57] *Gewissheit,* I, 151.
[58] *Gewissheit,* I, 58.
[59] *Gewissheit,* I, 61.
[60] *Gewissheit,* I, 59, 60.
[61] *Gewissheit,* I, 61.
[62] *Gewissheit,* I, 63.

que tem de aceitar a realidade objetiva dos objetos dos quais tem certeza. Se a mente humana está certa ao fazer isso e não está tendo uma alucinação, não é a questão de Frank. A necessidade de postulação é, para ele, o fundamento final da realidade objetiva. A realidade, de fato, é o fundamento ontológico da certeza, mas a certeza é o fundamento cognitivo da realidade. Frank também aplica essa teoria cognitiva à fé cristã. Essencial e causativamente, as verdades e fatos objetivos do Cristianismo são anteriores à fé, mas, epistemologicamente, eles a seguem. Assim como, em filosofia, ele toma a autoconsciência de uma pessoa como seu ponto de partida, assim também, na teologia, ele toma a autoconsciência cristã, a experiência do novo nascimento, como seu ponto de partida.

Contra esse ponto de partida e contra esse método, porém, há muitas objeções.

a. Esse novo nascimento dos cristãos, e, semelhantemente, também suas outras experiências espirituais, inclusive sua certeza, não surgiram espontaneamente, mas estiveram, desde o início, e ainda estão, continuamente conectadas com os fatores objetivos da Escritura, da igreja, *etc.* Frank repetidamente reconhece esse fato.[63] Mas ele, então, equivocadamente e *a priori*, separa a experiência espiritual dos fatores objetivos e a estabelece por si mesma, e a torna auto-existente. O ponto de partida de Frank, a certeza de um cristão, é uma pura abstração. Essa certeza está fundamentada desde o início e continuamente nos fatores objetivos da salvação, que vêm ao crente de fora.

b. Pelo reconhecimento – como já foi observado anteriormente – de que ele agora inverte a ordem, o próprio Frank admite que o novo nascimento não oferece garantia suficiente para a verdade objetiva da fé cristã. Pois se a ordem causal objetiva está, de fato, como Frank a descreve em seu *System of Christian Truth, viz.,* como sendo antecedente, então essa tem de ser a ordem de todo o sistema. O sistema deve dar a impressão da ordem ontológica, não da maneira pela qual uma pessoa chega ao conhecimento e à certeza a respeito da verdade objetiva. Pois essa maneira é tão diversificada que não pode ser submetida a uma descrição sistemática.

c. O método que Frank usa na construção dos dogmas objetivos a partir da certeza de um cristão é um método que não se encaixa na religião cristã e na teologia cristã. Ele é derivado da filosofia especulativa. Assim como a filosofia especulativa toma seu ponto de partida em um princípio geral, abstrato, totalmente vago, assim também a totalmente imparcial consciência do cristão, sua certeza como tal, é o penso-logo-existo, o ponto de partida arquimedeano de Frank. A partir daí, ele, antes de tudo, deduz as verdades imanentes da fé. Depois, ele busca a ajuda do método das ciências naturais, regressivamente se move do resultado para a causa, e quer explicar a nova vida do cristão inteiramente ao longo das linhas do método empírico.[64] Assim como um físico tenta, por meio da análise espectral, descobrir quais são os componentes químicos do sol, assim também Frank tenta, pela dissecação, levar a vida do novo nas-

[63] *Gewissheit,* I, 123, 124, 191, e assim por diante.
[64] *Gewissheit,* I, 39.

cimento de volta para os fatores objetivos que lhe deram origem.[65] Os cristãos, refletindo sobre sua vida espiritual, não podem explicá-la a não ser admitindo que Deus é triúno, que Cristo tornou-se homem e fez a satisfação, *etc.*

d. Esse método também é contrário a toda experiência. Nenhum cristão jamais alcançou certeza a respeito da verdade objetiva dessa forma. Ele está totalmente fora da realidade. Além disso, ele não é prático, pois, em dúvida e descrença, os cristãos perdem precisamente a certeza que sozinha, de acordo com Frank, pode garantir a verdade de sua fé. Nesses momentos, o que eles precisam é de uma palavra objetiva, ou um ato objetivo, que os sustente, ao qual eles possam se agarrar e pelo qual possam, novamente, levantar-se das profundezas da dúvida e do conflito interior.

e. Finalmente, várias objeções mais sérias podem ser apontadas no sistema de Frank. Em sua opinião, a transição do conhecimento natural para o espiritual e, semelhantemente, a conexão entre os dois é obscura. A distinção de um duplo eu na pessoa nascida de novo é amplamente aberta a más interpretações: nenhum novo eu é criado em uma pessoa pelo novo nascimento, mas o "eu" da pessoa espiritual é renovado. A organização da dogmática em um sistema de certeza e um sistema de verdade não pode ser sustentada, pois a certeza de um cristão não pode ser descrita à parte da verdade à qual pertence. Os comentários anteriores são suficientes, contudo, para mostrar que a acusação de subjetivismo, embora vaga, não foi totalmente apontada contra a teologia de Frank sem justificativa, assim como aconteceu também contra a teologia de Ritschl.[66]

Experiência, certeza e teologia

[139] As objeções levantadas de vários lados contra o subjetivismo de Frank são tão sérias que quase ninguém adotou seu método sem modificá-lo. Também aqueles que, como G. Daxer,[67] ficaram empacados nessa posição mostram, pelos esforços que fazem para defender o propósito de Frank contra a desconstrução feita por seus oponentes, que sentem o peso dessas objeções. Falando de forma geral, entre os teólogos que ainda atribuem à experiência um lugar entre os *principia* da

[65] *Gewissheit,* I, 315.

[66] Para saber mais sobre Frank, veja Georg Daxer, *Der Subjektivismus in Franks "System der christlichen Gewissheit"* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1900); Henri Bois, *De la certitude chrétienne: Essai sur la theologie de Frank* (Paris: Fischbacher, 1887); F. K. E. Weber, *Franks Gotteslehre und deren erkenntnistheoretische Voraussetzungen* (Leipzig: Deichert, 1901) (nota do organizador: Bavinck cita a data da publicação como 1900); R. Seeberg, "Frank", in *PRE*[3], VI, 158-63.

Nota do organizador: Bavinck faz referência a grande número de obras gerais sobre a certeza cristã. Em vez de fornecer a informação bibliográfica completa aqui, será feita referência somente ao autor e à data de publicação, sendo que os dados bibliográficos podem ser obtidos na bibliografia, no fim deste volume. A maioria das referências é simplesmente ao volume; onde Bavinck cita páginas específicas, elas serão indicadas. Flügel [Ver nota 37, pág. 520] (1888: 188ss.); Carlblom (1874); Dorner (1879: I, 50ss.); Pfleiderer (1891: 406ss.); Postorff (1893); Gottschick (1890: 110ss.); Ihmels (1901: 88); J. Köstlin (1895: 1893); Steude (1899); Sogemeier (1902); E. Petran (1898); Haack (1894); G. Heine (1900); Bachmann (1899); H. Cremer (1896); Lobstein (1897: 72-93); Kähler (1905: 1, 12ss.); P. Paulsen (1900); Ihmels (1901); Karl Wolf (1906); A. Reymond (1900); B. Warfield (março de 1895); F. H. Foster (1901).

[67] Daxer, *Der Subjektivismus in Franks System;* veja também a crítica de Ihmels, "Zur Lehre von der christliche Gewissheit", *Theologische Studien und Kritiken* 77 (1904): 82-123.

dogmática, há uma clara tentativa de isolá-la, como Frank fez, dos fatores objetivos sob cuja influência ela veio à existência e, desde o início, relacioná-la com a revelação que vem a nós na Palavra de Deus. O resultado é retratar a experiência não como uma fonte independente de conhecimento ao lado da Escritura ou contra ela, mas como uma faculdade cognitiva adaptada à verdade da Escritura. Kähler, por exemplo, embora diga que o Cristianismo requer uma ciência própria, "já que sua compreensão é condicionada por sua possessão" e a fé, portanto, é a condição para o conhecimento teológico, antes de tudo prefere falar da fé em vez da experiência e também enfatiza que a fé não é a fonte, nem mesmo o instrumento, mas meramente a pressuposição e confirmação desse conhecimento.[68] Von Oettingen, naturalmente, não quer partir de uma autoridade externa na Escritura ou na confissão, mas também não quer partir de um sentimento ou juízo de valor puramente pessoal e, portanto, baseia-se na garantia da salvação que, como cristão, como filho de Deus e membro da igreja, possui pelo poder do evangelho.[69]

O mesmo empenho é visto em Köstlin, H. Cremer, Schlatter e outros, mas emerge mais vigorosamente em Ihmels, que, embora seja um aluno de Frank, ainda se distancia dele em pontos importantes. Ihmels tem grande apreciação pelo empreendimento de Frank, e acusa seus oponentes de, geralmente, o interpretarem mal e, portanto, não fazerem justiça a ele. Ihmels ainda reconhece que, no pensamento de Frank, a Escritura não recebe o devido valor e demonstra que a certeza dos cristãos com relação ao seu novo nascimento não pode ser o ponto de partida e o fundamento de sua certeza a respeito da verdade do Cristianismo. Por essa razão, ele mesmo não parte da experiência do novo nascimento, mas do fato da comunhão que o cristão tem com Deus. O cristão, porém, recebe essa comunhão por meio da Palavra de Deus e, portanto, inclui, desde o princípio, aqueles fatores objetivos que Frank, partindo da experiência do novo nascimento, pôde encontrar somente depois de minuciosa análise. Ihmels, consequentemente, procura demonstrar como a certeza com respeito à verdade do Cristianismo, embora venha à existência na forma de experiência e, portanto, seja a "certeza da experiência", procede e é efetuada pela auto-atestação de Deus por meio de sua Palavra e é, desde o início, portanto, a certeza da fé. A certeza com respeito à verdade do Cristianismo como tal não é uma certeza fundamentada no próprio cristão, *i.e.,* em seu novo nascimento, mas na Palavra de Deus, que, pela ação do Espírito Santo, dá testemunho de si mesma na forma e experiência como sendo verdadeira e que, de nossa parte, é reconhecida e aceita pela fé.[70]

Dessa forma, enquanto Ihmels considera a experiência como indispensável para a formação da certeza a respeito da verdade, ele atribui a ela um significado diferente daquele atribuído por Frank. Frank a entende como a experiência que os cristãos vivem e continuam a viver por meio da transformação do novo nascimento, mas Ihmels a identifica somente com as impressões que Deus, por sua

[68] Kähler, *Die Wissenschaft der christliche Lehre,* 2ª. ed., (Leipzig: A. Deichert [Georg Böhme], 1893), 5, 15, 57.
[69] A. von Oettingen, *Lutherische Dogmatik,* 2 vols. (Munique: C. H. Beck, 1897-1902), I, 35.
[70] Ihmels, *Die christliche Wahrheitgewissheit* (Leipzig: A.Deichert, 1901), 168ss.

auto-atestação, efetua em nosso coração com respeito à revelação e que, de nossa parte, são recebidas pela fé.[71] É claro que ele não nega que a fé também produz outras experiências (culpa, mortificação, confiança e alegria) nas pessoas, mas essas experiências não entram em consideração quando a questão se refere ao fundamento de nossa certeza com relação à verdade do Cristianismo. Nesse caso, estamos tratando somente da fé, não como ela produz muitos tipos de fruto, mas como aceita passivamente a revelação de Deus e a aceita como verdadeira.[72]

A esse respeito, Ihmels se distingue também de R. Seeberg, que novamente constrói a experiência em um sentido diferente. A prova para a verdade do Cristianismo, de acordo com esse professor, não é fornecida por um recurso à Escritura, pois a Escritura contém todos os tipos de erros e contradições, e, embora seja uma fonte histórica de conhecimento, absolutamente não é um código inspirado. A Bíblia tem autoridade somente em um sentido ético-religioso, no conhecimento de Jesus Cristo, ou, dizendo de outra forma, naquilo que contém sobre a soberania e o reino de Deus.[73] Esses dois elementos capturam a essência do Cristianismo. Os seres humanos precisam de duas coisas para a vida de sua alma: uma poderosa autoridade espiritual que esteja próxima e um objetivo final que esteja distante. Essas duas necessidades são absolutamente cumpridas pelo Cristianismo. Ele dá às pessoas espírito e poder, paz e ação, a soberania de Deus e o reino de Deus, que, juntos, tornaram-se plenamente manifestos na pessoa de Cristo.[74]

É porque o Cristianismo faz isso que ele é a religião absoluta, e isso é estabelecido não pela autoridade da Escritura, mas apenas pela experiência que, de fato, supre nossas necessidades. A única prova plenamente satisfatória é a prova da descoberta e da experiência, de espírito e poder. Assim como conheço o amor de outras pessoas por mim somente experimentando-o, assim também só posso conhecer a Deus pela experiência de seu amor. Ora, correspondendo à soberania de Deus, subjetivamente, está a fé do crente, e, correspondendo ao reino de Deus, está o amor. "Ser um cristão significa ter fé e amar". Aqueles que crêem e amam têm, por disso, a garantia do amor de Deus e do fim que ele busca na história da raça humana. Mas a fé e o amor devem ser entendidos apropriadamente: fé não é uma questão de "sustentar a verdade", mas uma experiência pessoal, e amor é dedicar-se ao objetivo de Deus e trabalhar com Ele na construção de seu reino.[75] Consequentemente, Seeberg não parte, como Frank, do novo nascimento, porém, como Ihmels, da fé. Mas, juntamente com essa harmonia, há três diferenças: (1) ao lado da fé, Seeberg apresenta o amor como ponto de partida; (2) ele interpreta a fé não em termos de seu lado passivo, mas em termos de seu lado ativo, e a interpreta em conjunção com o amor como algo a se experimentar pessoalmente, processar praticamente, sentir imediatamente; e (3) enquanto, em Ihmels, os fatores

[71] *Ibid.*, 182ss.

[72] Ihmels, "Glaube und Erfahrung", *Neue Kirchliche Zeitschrift* 8 (1902): 971-73.

[73] R. Seeberg, *The Fundamental Truths of the Christian Religion*, trad. Rev. George E. Thomson e Clara Wallentin (Nova York: G. P Putnam Sons, 1908), 65ss., 109, 110.

[74] *Ibid.*, 17-54.

[75] *Ibid.*, 136-38, 171-72.

objetivos, especificamente a revelação de Deus na Escritura, são imediatamente dados no contexto da fé, Seeberg só pode chegar a isso na forma de raciocínio que parte dos efeitos para a causa. "Esses efeitos necessariamente pressupõem algo efetivo [...] A experiência de minha alma, assim, me força a reconhecer uma autoridade manifesta e absoluta e a soberania acima do mundo me força a voltar às origens do objetivo do meu amor por eles".[76]

[140] Há, evidentemente, todos os tipos de divergência e engano sobre a essência da experiência e sua importância para os princípios da dogmática. Em parte, a causa disso é a própria palavra, pois Eucken está certo quando diz: "O termo 'experiência', no decorrer do tempo, tornou-se muito mais ambíguo e, em pensadores individuais, está sujeito a tantas variações que dificilmente pode ser considerado um termo estabelecido".[77] Isso já é uma séria objeção ao seu uso na teoria dos princípios dogmáticos. Mas devemos, imediatamente, acrescentar uma segunda objeção. Embora o termo *experiência* seja, às, vezes usado em sentido mais geral – quando é, mais ou menos, sinônimo de percepção e observação – ele, usualmente, em distinção destes termos, implica um elemento subjetivo. Com isso queremos dizer que, como resultado da relação que existe entre nós e algum objeto, recebemos uma impressão ou um conjunto de impressões, uma compreensão, convicção ou informação que valorizamos muito precisamente porque não foi algo imaginado por nós, mas algo que foi produzido em nós a partir de fora. Precisamos observar, também, que o termo pode significar tanto o ato de experimentar (o recebimento dessa impressão) quanto o resultado desse ato (a impressão em si). Já na filosofia grega, a palavra tornou-se um termo científico para indicar que o conteúdo de nosso conhecimento é adquirido por meio de observação externa e interna (Empirismo vs. Racionalismo). Mas, em religião, a palavra não ocorre nem na Sagrada Escritura[78] nem na velha teologia, e parece ter sido usado pela primeira vez pelos reformadores. Alcançou *status* especial no pietismo que, em reação à ortodoxia, enfatizava que a verdade divina não somente tinha de ser aceita pelo consentimento intelectual, mas também experimentada e vivida no coração. Ora, essas experiências ético-religiosas existem muito definidamente, e são em tão grande número que não podemos enumerá-las. Ocorrem em todas as religiões, no campo da revelação geral, e especialmente no Cristianismo: uma noção de culpa, dor de consciência, dúvida, descrença, o sentimento de ter sido abandonado por Deus, o anelo por Deus, a comunhão com Deus, prazer em Deus, desejo de perdão e sentimento de ter sido perdodado dos pecados, ânsia pela santidade e muito

[76] *Ibid.*, 70. Uma interpretação semelhante da experiência pode ser encontrada em R. Grützmacher, "Hauptproblem der Gegenwart: Dogmatik", *Neue Kirchliche Zeitschrift* 8 (1902): 859-92, 959-72; Th. Kaftan, *Moderne Theologie des alten Glaubens* (Schleswig: J. Bergas, 1905), 83ss.; Girgensohn, *Zwölf Reden über die Christliche Religion* (Munique: C. H. Beck, 1906),127ss., 251ss.

[77] Eucken, *Geistige Strömungen der Gegenwart* (Leipzig: Veit & Comp., 1904), 84; *cf.* R. Eisler, *Kant-Lexicon* (Berlim: Mittler & Sohn, 1930), veja v. "Erfahrung".

[78] A palavra grega δοκιμή (Rm 5.4) não significa experiência religiosa, mas a "demonstrabilidade" ou firmeza que o crente experimenta quando sofre aflição com resignação. A palavra é traduzida por "prova" (2Co 2.9; 8.2; 9.13; 13.3; Fp 2.22).

mais. Essas experiências não apenas existem, mas têm o direito de existir; elas são inseparáveis da religiosidade, e, portanto, encontram sua expressão clássica na Bíblia como um todo, especialmente nos Salmos.

Mas essas experiências – e essa é a segunda objeção mencionada acima – têm o seguinte caráter: (1) são consistentemente religiosas por natureza; (2) sendo cristãs, são sempre motivadas pela palavra de Deus, quer ela venha diretamente por meio da Escritura ou indiretamente por meio da pregação edificante, da literatura devocional, *etc.*; (3) não precedem a fé, mas a acompanham e seguem, e, portanto, não podem ser seu fundamento; e (4) como estão sujeitas a todos os tipos de patologia, consistentemente precisam da correção da Palavra de Deus. A experiência por si mesma não é suficiente. A Escritura é a norma também para nossa vida emocional e nos diz o que devemos experimentar.

Quando perdemos de vista essas coisas e concedemos à experiência o *status* de fundamento e fonte cognitiva da verdade cristã, tanto a teologia quanto a prática da piedade correm um risco triplo. Em primeiro lugar, contanto que os teólogos que seguem o método empírico-religioso ainda sejam fiéis à Escritura e aceitem a natureza histórica do Cristianismo, eles serão forçados a transformar a experiência religiosa em algo que ela não é e não pode ser. Afinal, o que há em uma religião histórica que possa realmente ser o conteúdo da experiência e possa, portanto, ser inferido e conhecido a partir dessa experiência? Experimentamos certos sentimentos ético-religiosos de culpa, arrependimento, perdão, gratidão, alegria e outros semelhantes, mas todas as outras coisas que ocorrem na religião histórica, estritamente falando, não se encaixam na experiência. Em nenhum dos doze artigos de fé o "creio" pode ser substituído pelo "experimento". Que Deus é o Criador do céu e da terra, que Cristo é o unigênito de Deus, concebido pelo Espírito Santo e nascido da virgem Maria, são coisas que não podem, pela natureza do caso, ser experimentadas. Embora certamente existam efeitos na igreja que procedem diretamente de sua cabeça glorificada no céu, a ressurreição de Cristo dentre os mortos, sua ascensão aos céus e sua sessão à mão direita de Deus são coisas que nós só sabemos pela Sagrada Escritura. Nosso coração pode, certamente, dar testemunho de todos esses fatos e experimentar seu poder, mas, como fatos, eles estão estabelecidos firmemente para nossa mente apenas pelo testemunho dos apóstolos. Se, negando isso, as pessoas querem deduzir e construir esses fatos a partir da experiência cristã, elas fazem violência a essa experiência. Elas fazem da experiência – como a filosofia mística fez da contemplação intelectual – um órgão que é estranho à natureza humana e, assim, transformam os cristãos em uma classe separada de pessoas, algo como os "espirituais" (πνευμᾶτικοί) entre os gnósticos, os nascidos de novo entre os anabatistas, e aqueles que estão capacitados com um dom adicional, entre os católicos.

Por outro lado, todos têm de admitir que esses fatos históricos do Cristianismo não estão tão direta e imediatamente implícitos na experiência religiosa quanto, por exemplo, a noção da existência de Deus, a consciência de culpa, *etc.*, estão em cada coração humano. Se esses fatos podem ser extraídos da

experiência religiosa, isso só pode ser feito por meio de um longo e sofisticado processo de raciocínio, como o que Frank oferece em seu *System of Christian Certainty.* Os teólogos terão de empregar uma análise perspicaz, da mesma forma que um físico usa a análise espectral. Eles terão de trabalhar retrogressivamente, partindo dos efeitos para a causa. Mas – se pelo menos uma vez eu puder recorrer à experiência – a experiência nos ensina que nenhum indivíduo crente jamais chegou ao conhecimento e aceitação dos fatos e verdades históricos do Cristianismo por meio desse método. Pelo contrário, ele os conhece somente pela Escritura e os aceita com base em sua autoridade. E isso é bom, pois os crentes simples jamais serão capazes de acompanhar esse complicado e falível (é claro!) processo de raciocínio, e, se tentarem, se tornarão dependentes da autoridade humana dos teólogos e diariamente terão de revisar sua fé. Nem sequer um teólogo crente aceita a verdade do Cristianismo com base em raciocínios elaborados a partir de sua experiência religiosa. Para eles, assim como para Frank, essa verdade era certa antes de começarem. O *System of Christian Certainty* é apenas uma tentativa – embora muito importante – de explicar como um cristão chega à certeza. Finalmente, se, apesar dessas sérias objeções ao método empírico-religioso, as pessoas ainda se apegarem a ele, elas correm um sério risco de, cada vez mais, privar o Cristianismo histórico de importância para a vida religiosa. A experiência não pode suportar o fardo colocado sobre ela. A verdade do Cristianismo histórico não pode se apoiar na experiência como seu fundamento supremo. A coisa óbvia a se fazer, então, é livrar a experiência – que eles não desejam abandonar como fundamento – de seu fardo, separar o conteúdo de fé e doutrina de todas as suas conexões históricas e limitá-la à assim chamada dimensão "ético-religiosa". A teologia da experiência fornece prova abundante disso. Um teólogo infere, a partir de sua experiência, uma completa dogmática luterana, outro constrói a partir dela apenas a realidade da pessoa de Cristo como Redentor ou como exemplo moral; um terceiro, seguindo esse procedimento, acaba por não deixar nenhum Cristianismo. A experiência religiosa é um princípio subjetivo e individualista tão forte que abre a porta para todos os tipos de arbitrariedade na religião e realmente entroniza o anarquismo: a religião como uma coisa privada. Mas a Escritura diz: "à lei e ao testemunho! Se eles não falarem desta maneira, jamais verão a alva!" (Is 8.20).[79]

O MÉTODO ÉTICO-PSICOLÓGICO

A necessidade humana de moralidade

[141] O método empírico-religioso concorda, em muitos aspectos, com o ético-psicológico, de tal forma que frequentemente caminham juntos ou se combinam. A distinção entre eles consiste primariamente no fato de que o primeiro está mais próximo de Schleiermacher e, o segundo, de Kant. O primeiro, portanto, tende

[79] Kaftan, *Zur Dogmatik,* 153ss.; G. Wobbermin, *Theologie und Metaphysik* (Berlim: Alexander Duncker, 1901), 121-42; F. R. Lipsius, *Kritik der theologiesche Erkenntnis* (Berlim: C. A. Schwetschke, 1904); Bruining, "Methode der Dogmatik", *Teylers Theologische Tijdschrift* (1903).

a acentuar a experiência emocional, enquanto o segundo coloca mais ênfase na "auto-afirmação ética". Para aqueles que seguem o segundo método (kantiano), o Cristianismo, falando de forma geral, não é uma doutrina que pode ser demonstrada ou um fato histórico que pode ser provado, mas um poder ético-religioso que se dirige ao coração e à mente humana. Portanto, embora não pressuponha que o Cristianismo pode se tornar plausível a todas as pessoas sem distinção ou sob todas as circunstâncias, requer das pessoas um estado moral antecedente, uma predisposição ao bem, uma necessidade de redenção, um sentimento de insatisfação, *etc.* E, quando o Cristianismo entra em contato com essas pessoas, ele se apresenta, sem argumento e sem prova, à consciência delas como verdade divina. Isso acontece porque ele satisfaz suas necessidades ético-religiosas, concorda com suas nobres e elevadas aspirações, reconcilia-as consigo mesmas, liberta-as da culpa e do fardo do pecado, dá-lhes paz, conforto, bem-aventurança e, em todas essas coisas, prova ser o poder e a sabedoria de Deus.

Essa linha de argumentos para a verdade do Cristianismo também é muito antiga. Tertuliano já recorria ao testemunho que a alma, involuntariamente, dá de Cristo.[80] Em muitos apologetas, encontramos a ideia de que a filosofia e a mitologia pagãs são impotentes para dar uma resposta satisfatória às questões a respeito de Deus, da humanidade e do mundo, para satisfazer as necessidades religiosas e para alimentar uma vida genuinamente moral. O Cristianismo, ao contrário, contém todos os elementos bons e verdadeiros que ainda estão presentes, embora dispersos, no mundo pagão. Ele fornece material para o pensamento, renova o coração e alimenta uma ampla variedade de virtudes. O Cristianismo é a verdadeira filosofia. "Seja o que for que é bem recomendado por todos, isso é nosso como cristãos".[81] Duns Scotus, no prólogo de suas *Sentences,* igualmente aponta para a racionalidade do conteúdo da revelação, para sua influência moral e para sua suficiência para os seres humanos que procuram alcançar seu destino. Os argumentos elaborados pelos teólogos católicos e protestantes para a verdade da revelação foram extraídos não somente dos milagres e predições, *etc.* Recorreu-se também à beleza e à majestade do estilo da Escritura, à harmonia entre suas partes, à sublimidade e divindade de seu conteúdo, ao impacto que a religião cristã teve sobre a vida intelectual, moral, estética, social e política de indivíduos, famílias e povos.[82] Nem mesmo Rousseau em seu *Émile* pôde deixar de louvar a vida e o ensino de Jesus: "De fato, se a vida e a morte de Sócrates são as de um sábio, a vida e a morte de Jesus são as de um Deus". O sobrenaturalismo separou as provas para o Cristianismo em dois grupos, a saber, o externo e o interno, e,

[80] Tertuliano, *The soul's Testimony,* 1. Cf. *idem, The Apology,* 17.

[81] Justino Mártir, *Apology,* II, 13; cf. A.von Harnack, *History of Dogma,* trad. N. Buchanan, J. Miller, E. B. Speirs e W. McGilchrist e org. A. B. Bruce, 7 vols. (Londres: Williams & Norgate, 1896-99), II, 129ss., 144ss.

[82] Belarmino, *Controversiis,* "De Conc. et Eccl.", IV, 11ss.; Perrone, *Praelect Theol.,* I, 129ss. G. M. Jansen, *Praelectiones Theologiae Fundamentalis* (Utrecht, 1875-77), I, 158ss., 269ss.; Hake, *Handbuch der allegem. Religionswissenschaft* (Freiburg i. B.: Herder, 1875-87), II, 228ss.; J. Calvino, *Institutes,* I.viii; S. Maresius, *Syst. Theol.,* I, §31; *Synopsis Purioris Theologiae,* disp. 2, §17ss., §25; C. Vitringa, *Doctr. Christ.,* 2, §26-29; Hoornbeeck, *Theol. Pract.* (Frankfurt: Ernst Claudium Bailliar, 1680), I, 48; J. Quenstedt, *Theologia,* 10, I, 3, sect. 2, q. 16; Glassius, *Philologiae Sacrae* (Jenae: Steinmann, 1668), I, tract. 3.

com o segundo, referiu-se precisamente àquelas que demonstram a harmonia do Cristianismo com a natureza racional e moral dos seres humanos e são aplicadas especialmente ao seu coração e à sua consciência. Os teólogos dessa escola também entendem que essas provas não eram adequadas para qualquer um sem distinção, mas forneciam certeza moral, não matemática, e, portanto, também pressupunham um certo estado moral nas pessoas.[83]

O método ético-psicológico entrou especialmente na moda, porém, por meio da obra de Pascal e Vinet. Em ambos os casos, não havia ainda oposição entre esse método e os argumentos históricos. As provas históricas formam até mesmo um elemento necessário na apologética de Pascal e foram grandemente valorizadas por ele pessoalmente.[84] Não obstante, ele deu a essas provas históricas outro lugar e outro significado. Sua *apologia* é antropológica: ela parte da miséria da humanidade e tenta despertar, nas pessoas, um sentimento de necessidade de redenção. Ela, então, mostra que essas necessidades permanecem não satisfeitas nas religiões pagãs e nos sistemas filosóficos e encontram satisfação somente na religião cristã baseada na fé de Israel. Embora Vinet, por sua parte, não tenha rejeitado as provas históricas,[85] ele atribui valor maior à evidência interna. Ele quer que o apologeta tome o caminho ético, recomendando o Cristianismo à consciência humana a partir do lado de sua ética como a personificação da verdadeira humanidade.[86] Desde então, esse método foi assumido – com a omissão e, às vezes, com o desdém das provas históricas – por Astié, Pressensé, Sécrétan, De la Saussaye[87] e também por numerosos apologetas protestantes[88] e católicos. Reconhecidamente, os defensores católicos da fé cristã, em sua maior parte, seguem o velho método escolástico. Apesar disso há muitos, especialmente na França, que, sob a influência de Kant e Comte, atribuem muito pouco valor aos velhos argumentos para a existência de Deus, tanto quanto possível evitam a metafísica e, em sua defesa, seguem um procedimento psicológico.[89]

---

[83] Knapp, *Glaubenslehre,* 12 vols. (Halle: G. C. Knapp, 1840), I, 71ss.; K. G. Bretschneider, *Handbuch der Dogmatik* (Leipzig: J. A. Barth, 1838), I, 281s.; *idem, Systematische Entwicklung aller in de Dogmatik verkommende Begriffe,* 4ª. ed. (Leipzig: J. A. Barth, 1828), 219-30; Muntinghe, *Theol. Christ.* (Hardervici: I. van Kasteel, 1800), pars. theor. §38; Vinke, *Theol. Christ. Dogm. Comp.,* 17ss.; Voigt, *Fundamentaldogmatik* (Gotha: F. A. Perthes, 1874), 269ss.; J. J. van Oosterzee, *Christian Dogmatics,* trad. J. Watson e M. Evans, 2 vols. (Nova York: Scribner, Armstrong, 1874), I, 137, 162ss., 175ss.; A. Grétillat, *Exposé de theologie systématique,* 4vols. (Paris: Fischbacher, 1885-92), II, 163ss., 176ss.; A. B. Bruce, *Apologetics* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1892), 42.

[84] Wijnmalen, *Pascal als Bestrijder der Jesuïeten em verdediger des Christendoms* (Utrecht: W. F. Dannenfelser, 1865), 164-88.

[85] Vinet, *Discours sur quelques religieux,* 6ª. ed. (Paris: Ches Les Éditeurs, 1862), 29; *idem, Essais de philosophie, morale, et religion* (Paris: L. Hachette, 1837), 36ss.

[86] Vinet, *L'Evangile compris par le coeur,* Discours, 6ª.ed. (Paris: Ches Les Éditeurs, 1862), 29-41; *idem,* "Le regard", *Études evangéliques* (1847); J. Cramer, *Alex. Vinet* (Leiden: Brill, 1883), 99ss., 117ss.

[87] Astié, *De Theologie des Verstands en de Theologie des Gewetens,* trad. D. Ch. de la Saussaye (Roterdã: Wijt, 1866); Pressensé, *Les Origines* (Paris: Fischbacher, 1883), 114-28; Sécrétan, *La civilization et la croyance* (Paris: Alcan, 1887); sobre De la Saussaye, veja também H. Bavinck, *De Theologie van Prof. Dr. Daniel Chantepie de la Saussaye,* 2ª. ed. rev. (Leiden: D. Donner, 1903), 55ss., 64ss.

[88] F. Delitzsch, *System der christlichen Apologetik* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1869), 30, 34ss.; Chr. E. Baumstark, *Christliche Apologetik auf antropologiesche Grundlage* (Frankfurt a. M.: Heyder & Zimmer, 1872), I, 34-36; J. Köstlin, *Die Begründung unserer sittlich-religiöse überzeugung* (Berlim: Reuther & Reichard, 1893), 58ss.

[89] Cf. Schanz, *Über neue Versuche der Apologetik* (Regensburg: Nationale Verlagsanstalt, 1897); tradução

Kant, de fato, tem grande importância para esse método ético-psicológico. Pois, de acordo com esse sistema filosófico, há duas fontes de conhecimento humano, os sentidos, para a matéria, e o intelecto, para a forma de nosso conhecimento. Acima deles está a razão, a razão pura, cujo princípio sintético *a priori* é aquele que surge do condicionado para o incondicionado.[90] Em virtude dessa característica, a razão teórica forma princípios ou ideias que são absolutas, incondicionadas, transcendentes. Essas ideias não são produzidas arbitrariamente pela razão, mas estão de acordo com sua própria natureza. Essas ideias, em sua maior parte, são as três: Deus, liberdade e imortalidade. Elas não podem ser exibidas na forma de verdade objetiva, podem apenas ser inferidas subjetivamente da natureza da razão. Os objetos dessas ideias não são perceptíveis e, portanto, não são cognoscíveis. Chegamos a elas apenas por meio de inferência racional necessária.[91] Todas essas três ideias são teoricamente improváveis. Elas não aumentam nosso conhecimento, mas simplesmente o regulam e organizam e nos induzem a interpretar e considerar todas as coisas "como se" essas ideias tivessem realidade.[92] A razão teórica não pode nos ensinar que essas ideias têm realidade ou o que elas são.

A razão, porém, não é apenas teórica, mas também prática. Ela traz dentro de si uma lei moral, um imperativo categórico, e nos confronta com nosso dever. Ela exige que cumpramos incondicionalmente esse dever, sem motivos ocultos, simplesmente por causa do respeito a esse dever como tal. Isso revela, portanto, que os seres humanos ainda pertencem a uma ordem diferente da natureza, *viz.*, a uma ordem moral mundial. Todos nós nos empenhamos por um bem supremo, que transcende em muito os bens materiais deste mundo e consiste em nada menos que a união de virtude e felicidade. Se esse imperativo do dever não é uma ilusão, mas é perceptível e o supremo bem, a união de dever e felicidade realmente será alcançada algum dia, ou, em outras palavras, se a ordem moral mundial dentro e fora de nós triunfar sobre a ordem da natureza – então a liberdade, e, com ela, Deus e a imortalidade, também têm de existir. Esses três, consequentemente, são os postulados da razão prática. Sua realidade é exigida pela lei moral. A razão prática requer que eles existam.[93]

Essa é, essencialmente, a famosa teoria da postulação de Kant. Mas ela não é isenta de críticas. Em primeiro lugar, não está claro quem infere esses postulados da razão prática. Kant parece pensar que a própria razão prática faz isso. Mas então existem duas razões práticas, uma antecedente e outra conseqüente;

inglesa: *A Christian Apology,* trad. Michael F. Glancey e Victor J. Schobel, 4ª. ed., rev. (Ratisbon: F. Puster, 1891); C. Pesch, *Alte und neue Apologetik: Theologische Zeitfragen* (Freiburg i. B.: Herder, 1900), 69-114.

[90] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Berlim & Leipzig: Walter De Gruyter & Co., 1919), 300-347. Nota do organizador: pp. 300-347 na edição alemã citada equivalem às p. 252-98 em I. Kant, *Critique of Pure Reason,* trad. F. Max Müller (Nova York: Macmillan Company, 1915).

[91] I. Kant, *Reinen Vernunft,* 308-21. Nota do organizador: para a paginação inglesa, veja a nota 90.

[92] I. Kant, *Reinen Vernunft,* 425, 512, 530, 535, 537, 539ss. Nota do organizador: p. 425 corresponde às p. 445-46 na edição inglesa.

[93] I. Kant, *Critique of Practical Reason,* trad. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 92-122.

uma que sustenta o dever e outra que, pelo raciocínio, infere dela a existência das ideias. A própria razão prática, então, torna-se novamente teórica.[94] Outra objeção tem ainda maior peso: qual seria o fundamento a partir do qual a razão prática ou teórica infere a existência dessas ideias? Qual é o motivo indispensável para esses postulados? Se esse fundamento ou motivo está na própria razão prática, no imperativo categórico, na ordem de dever como tal, então até mesmo a pessoa mais imoral pode deduzir do fenômeno dessa razão prática a realidade dessas três ideias. Ora, às vezes parece que Kant realmente pensa isso. Ele repetidamente dá a impressão de que a razão prática por si mesma como tal, para que seja exeqüível, tem de propor esses postulados. Ele não apenas diz que toda pessoa moralmente madura é competente para produzir esses postulados, mas também que é inevitável que todo ser racional chegue a essas conclusões. Em outras palavras, os pressupostos da existência de liberdade, Deus e imortalidade são igualmente tão necessários quanto a própria lei moral,[95] e Kant argumenta, acima de tudo, que a lei moral, para que seja concebível, tem de admitir essas três ideias como existentes. Mas, se essa é a opinião de Kant, estamos tratando não de postulados psicologicamente mediados, mas de postulados objetivamente lógicos, e surge a questão: Por que, então, esse postulado lógico não é uma questão de conhecimento, nem um elemento da razão teórica? Por que Kant chama esse conhecimento apenas de prático? Há mais razão para pensar, portanto, que o fundamento e motivo para esses postulados não está na razão prática em si, mas na disposição moral, na vontade moral da pessoa que, seriamente, mesmo que seja na fraqueza, procura cumprir o dever que lhe foi prescrito pela razão prática. Em outro lugar, portanto,[96] ele declara que a fé moral é sustentada como verdadeira com base em fundamentos psicológico-morais. Essa fé moral, portanto, não diz "isso é certo", mas "eu estou moralmente certo". Ela, portanto, se apóia sobre o pressuposto de convicções morais.[97]

Em harmonia com essa interpretação, ele escreve, em sua *Critique of Practical Reason:* "A pessoa de integridade pode dizer: 'desejo que haja um Deus; não permitirei que ninguém me despoje dessa fé. Meu interesse moral requer a existência de Deus. A fé moral não é um mandamento; a fé que é um mandamento é uma absurdidade. A noção de dever é objetiva, assim como a capacidade de agir moralmente e de ser feliz'. Mas se essa conexão entre virtude e felicidade é forjada por um Deus pessoal ou pelo vínculo da natureza é algo que não sabemos. O interesse moral é decisivo aqui. Ele está dentro de nosso poder de escolha, mas a razão prática decide em favor da crença em um sábio criador do mundo".[98] Em Kant, de fato, pode-se discernir um duplo objetivo: por um lado, ele objetiva manter a racionalidade, e, por outro, a liberdade de fé. A crença na liberdade, em Deus e na imortalidade é objetiva na medida em que

[94] L. W. E. Rauwenhoff, *Wijsbegeerte van den Godsdienst* (Leiden: Brill & Doesburgh, 1887), 325, 328.
[95] Kant, *Practical Reason,* trad. Gregor, 119, nota.
[96] *Ibid.,* 92-122.
[97] Kant, *Pure Reason,* 640-66.
[98] Kant, *Practical Reason,* 119-21.

é postulada pela razão prática, que pertence a todos. Apesar disso, ela também depende da disposição moral do indivíduo.[99]

O legado de Emanuel Kant

[142] A importância de Kant para a teologia consistiu primariamente no fato de que ele criou uma separação entre "fenômeno" e "nômeno", entre a realidade que pode ser explicada e a realidade que pode ser experimentada, entre o mundo da existência e o mundo dos valores, entre conhecer e crer, entre ciência e religião, entre razão teórica e razão prática. A religião recebeu uma posição ao lado e fora da ciência, e teve seu próprio fundamento: a natureza moral da humanidade.

A influência da filosofia de Kant tornou-se imediatamente visível. Diante da "incognoscibilidade do supra-sensível", o sobrenaturalismo afirmou a necessidade de revelação. O racionalismo, ao contrário, adotou a moralidade racional e a religião moralista de Kant. Schleiermacher assumiu a teoria kantiana da cognoscibilidade do sobrenatural e sua dicotomia entre religião e ciência, mas buscou, para a religião, um refúgio seguro no sentimento. Especialmente depois que a inadequação do método histórico-apologético e as linhas especulativas de raciocínio se tornaram evidentes, porém, muitos teólogos retornaram a Kant. Em nosso país, isso já ocorreu no caso de Hoekstra. Insatisfeito com o intelectualismo e o determinismo de Scholten, ele posicionou a base da fé religiosa, com Kant, na razão prática e seus postulados. De acordo com Hoekstra, crer é um ato moral da vontade, um postulado de nosso eu espiritual interior em face das experiências da vida. Ele se apóia na fé, na verdade de nosso próprio ser interior. Só é verdadeira essa visão de mundo que corresponde ao nosso ser interior, nossas necessidades morais.[100] Em um artigo em *Theologisch Tijdschrift,* Hoekstra mais tarde se explicou em maiores detalhes, baseando a fé religiosa não em nossas necessidades, ideais e aspirações em geral, mas especificamente em uma noção incondicional de dever.[101]

Outros, como Ph. R. Hugenholz, Rauwenhoff e Leendertz, alinhando-se com Hoekstra, baseiam a crença religiosa na autoconsciência moral.[102] Os modernistas éticos deram um passo adiante. Evitando as tentativas à moda de um sistema filosófico, separaram fé e ciência tão claramente quanto possível e restringiram a religião ao campo da moralidade. A religião, aqui, é idealismo mo-

[99] Sobre a razão prática, como um postulado teórico de Kant, veja, *inter alia,* Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung,* 6ª. ed., 2 vols. (Leipzig: Brochaus, 1887), I, 610-25 (nota do organizador: tradução inglesa disponível: *The World as Will and Representation,* 2 vols. [Nova York: Dover Pub., 1969]); Gottschick, *Kants Beweis für das Dasein Gottes* (Torgau: Lebinsky, 1878); E. Katzer, "Der Moralische Gottesbeweis nach Kant und Herbart", *Jahrbuch für Protestantische Theologie* 4 (1878): 482-532; B. Punjer, *Geschichte der Christlichen Religionsphilosophie,* 2 vols. (Braunschweig: C. A. Schwetchske, 1880), II, 19-30; Fr. Paulsen, "Was uns Kant sein Kann", *Separat-Abdruck aus der Vierteljahrschriftliche für wissenschaftliche Philosophie,* vol. 5 (Leipzig, 1881), 57ss.; Rauwenhoff, *Wijsbegeerte van de Godsdienst,* 321ss.; P. Leendertz, *Het ethisch-evangelisch Standpunt en het Christlijke-godsdienst Geloof* (1864), 23ss., 45ss.

[100] S. Hoekstra, *Bronnen en Geslagen van het Godsdienst Geloof* (Amsterdã: P. N. van Kampen, 1864), 23ss., 45ss.

[101] S. Hoekstra, *Theologische Tijdschrift* 5 (1872): 1-44; cf. Rauwenhoff, *Wijsbegeerte,* I, 220.

[102] Hugenholtz, *Studiën op Godsdienstlijk en Zedekundig Gebied,* 3 vols. (Amsterdã: 1884), II, 192; Rauwenhoff, *Wijsbegeerte,* 335ss.; Leendertz, *Het Ethisch-Evangelisch Standpunt,* I, 7, 10, 57ss.

ral, devoção a um ideal moral, crença no poder da bondade, um poder que, de acordo com a maioria, tem existência objetiva, mas, para alguns, nada mais é que uma concepção da mente humana.[103] Em tempos recentes, alguns, dentre os modernistas, novamente tendem a localizar o fundamento e a fonte cognitiva no sentimento, na vida emocional, na experiência religiosa e estão, portanto, retornando a Schleiermacher.[104] Encontramos um dualismo semelhante entre crer e conhecer também fora do círculo dos modernistas, em Gunning e Doedes. Este faz uma distinção entre fé, que repousa sobre fundamentos, e ciência, que está baseada em provas.[105]

Albrecht Ritschl e a religião moral

Na Alemanha, o retorno a Kant data desde o início da segunda metade do século 19. Em 1855, Helmholtz, dando uma palestra em Königsberg, concluiu dizendo que as ideias de Kant ainda estavam vivas e revelando uma riqueza sempre crescente. Em 1860, surgiu a obra de Kuno Fischer sobre a filosofia de Kant e, em 1865 e 1866, Liebmann e F. A. Lange cunharam o *slogan:* "De volta a Kant". Na teologia, o kantianismo foi renovado por Ritschl e Lipsius. Os *principia* da teologia de Ritschl e sua escola, na medida em que precisam ser discutidos aqui, podem ser resumidos da seguinte forma:[106]

1. Ritschl faz uma clara distinção entre religião e ciência e, também, entre teologia e metafísica. Inicialmente, ele seguiu Hegel e Bauer, mas, em seu esquema conceitual, perdeu a apreciação adequada por personalidades históricas, cuja importância ele passou gradualmente a entender como resultado de seus estudos históricos. Consequentemente, ele disse adeus à escola hegeliana.

---

[103] Rauwenhoff, *Wijsbegeerte,* 116ss., 366ss.; veja também a literatura citada na página 116. *também: J. W. v.d. Linden, *De Gids* (dezembro de 1883); *idem, Bijblad van de Hervorming,* 9 de setembro de 1887; A. Bruining, "Verschillende Schakeeringen van Modernen", *Bijblad van de Hervorming,* 10 de fevereiro de 1885; De Bussy, *Ethische Idealisme* (Amsterdã: J. H. de Bussy, 1875); *idem, Over de Waarde en den Inhoud van Godsdienst Voorstellingen* (Amsterdã: J. H. de Bussy, 1889); *idem, De Maatstaf van het Zedelijke Oondell* (Amsterdã: J. H. de Bussy, 1889); *idem, Theologisch Tijdschrift* 29, nº. 1 (janeiro de 1895): 1-14, 101.

[104] F. C. Fleischer, *Bijvoegsel van de Hervorming* (17 de maio de 1902); *Groenewegen, *De Theologie en hare Wijsbegeerte* (1904); T. Cannegieter, "De Godsdienst in den Mensch en de Mensch in den Godsdienst", *Teylers Theologische Tijdschrift* II/2 (1904): 178-211.

[105] J. H. Gunning, *Overlevering en Wetenschap* (Gravenhage: W. A. Beschoor, 1879); J. W. Gunning, Introdução de *Christus en Natuurwet: Acht Voordrachten van Fred. Temple* (Haarlem, 1887); Doedes, " Introduction" em *De Ler Van God,* 7.

[106] Sobre a abundante literatura, veja acima (p. 172, nota 16) e a seguinte: Pfleiderer, "Die Ritschlsche Theologie", *Jahrbuch für Protestantische Theologie* (1889): 162ss.; Sobre Hermann, Kaftan e Bender, veja *idem, Jahrbuch für Protestantische Theologie* (1891): 321-83; *idem, Die Entwicklung der Protestantische Theologie* (1891), 228ss.; Flügel, *Die Spekulative Theologie der Gegenwart* (Göthen: Otto Schulze, 1888), 230ss.; *idem, Ritschl's philosophische und theologische Ansichten,* 2ª. ed. (Langensalza: Beyer, 1892); Frank, *Die Theologie Albrecht Ritschl's,* 3ª. ed. (Erlangen: A. Deichert, 1891); G. Mielke, *Das System Albrecht Ritschl's dargestellt, nicht kritisiert* (Bonn: A. Marcus, 1894); Ecke, *Die theologische Schule Albrecht Ritschl's und die evangelische kirche der Gegenwart,* 2 vols. (Berlim: Reuther & Reichard, 1897-1904), I; Traub, "Ristschl's Erkenntnisstheorie", *ZThK* 4 (1894): 91-130: James Orr, *Ritschlianism, Expository and Critical Essay* (Nova York: A. C. Armstrong,1903); A. E. Gervie, *The Ritschlian Theology, Critical and Constructive* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1899); P. D. Chantepie de la Saussaye, "De Theologie van Ritschl", *Theologische Studiën* 2 (1884): 259-93; H. Bavinck, "De Theologie van Albrecht Ritschl", *Theologische Studiën* 6 (1888): 369ss.

Tornou-se sua ambição, contra Hegel e também contra Schleiermacher (com "seu sentimento de dependência absoluta"), e, por meio da religião, reafirmar a independência da personalidade, da liberdade e do espírito. Mas, para isso, era necessário distinguir claramente religião e ciência e atribuir à primeira um lugar próprio na vida da mente. Essa diferença não está tanto no objeto, pois tanto a religião quanto a ciência atuam na mesma área do mundo e da vida, nem no sujeito, pois o sujeito tem voz não somente na religião, mas também na ciência. Essa diferença está nos interesses diferentes que as pessoas têm em vista em cada uma dessas áreas.

A ciência procura descobrir as leis que governam o conhecimento e a existência, mas não atinge as perspectivas universais a partir das quais todas as coisas podem ser entendidas como um todo. A religião, ao contrário, não é um tipo de conhecimento do mundo, nem um estágio preliminar da ciência, mas o projeto de uma visão de mundo (*Weltanschauung*). A religião ocupa toda a figura, determina o valor do espírito humano em contraste com a natureza e eleva a humanidade, juntamente com Deus, acima do mundo. Ela tem sua origem na posição contrastante na qual os seres humanos se encontram. Por um lado, a humanidade é uma parte do mundo, e, por outro, é essencialmente distinta da natureza e elevada acima dela por ser "espírito". Nesse conflito, a humanidade busca refúgio em uma existência que está acima da natureza e, portanto, ela mesma tem de ser "espírito" e "pessoa", que os aceita em sua comunhão e, assim, liberta-os do mundo. A essência da religião, portanto, consiste em dois elementos: na dependência de (comunhão com) Deus e na independência diante do mundo. Embora essa essência seja comum a todas as religiões, ela ocorre, em sua forma mais pura, no Cristianismo. Pois, no Cristianismo, todo o mundo é entendido como um todo, subordinado ao objetivo final, o reino de Deus, ao mesmo tempo em que os seres humanos são considerados como sendo de tão grande valor que, em comparação, o mundo como um todo não pode igualar-se a eles. O Cristianismo interpreta os dois elementos da religião – visão de mundo e auto-estima – mais profundamente e é, portanto, não um círculo com um centro, nem apenas uma religião lógica ou ética, à la Schleiermacher, mas uma elipse com dois focos: redenção e reino de Deus. Ela é tanto religião quanto moralidade: religião absolutamente espiritual e absolutamente moral.

2. Embora a religião e a ciência sejam, assim, totalmente distintas e separadas, Ritschl tenta forjar um elo entre elas, e faz isso por meio do argumento ou prova moral. As outras provas para a existência de Deus são inadequadas e não nos levam para além do mundo. Embora a filosofia fale frequentemente de uma causa e um propósito final para todas as coisas, do absoluto, de Deus, esse Deus não é o Deus da fé religiosa, mas simplesmente uma entidade do mundo, nada além da ideia do próprio mundo. Mas, com a prova moral, as coisas são diferentes. Enquanto as outras provas não levam em conta a distinção entre natureza e espírito, a prova moral é caracterizada pelo fato de que está baseada nos "dados inseparáveis da vida espiritual da humanidade", na independência

e auto-estima do "espírito". Pois, se o espírito assume uma posição acima da natureza, interpreta a natureza como um meio e ele mesmo como um fim, então essa avaliação ou é mera ilusão ou é correta. No segundo caso, a base para isso só pode estar em Deus e sua vontade. O espírito que se reconhece e se afirma, portanto, tem de aceitar a existência de Deus, *i.e.,* de um líder espiritual e moral do mundo, não apenas, como disse Kant, por meio de uma fé prática, mas também por meio de um ato de conhecimento teórico. A ideia de Deus que a prova moral fornece realmente coincide com a ideia cristã de Deus. E, assim, essa prova, em princípio, demonstra a racionalidade da visão de mundo cristã e o caráter científico da teologia. Fé e ciência, longe de estarem em conflito, complementam e precisam uma da outra.

3. Se Ritschl tivesse continuado e desenvolvido essa ideia da conexão entre a fé e o conhecimento, sua teologia teria assumido outra forma. Apesar dessa interpretação da prova moral, porém, Ritschl continuou a trabalhar ao longo das linhas de separação e, assim, chegou à pretensão de que toda metafísica fosse removida da teologia. Sua noção sobre a prova moral, portanto, nos impressiona por ser um elemento estranho em sua teologia que é incompatível com seus princípios e foi, portanto, totalmente abandonada por outros. Quando ele, então, mais tarde, quer banir toda a metafísica da teologia, ele define metafísica como ontologia: a teoria dos fundamentos universais da existência. Essa disciplina, em sua opinião, abstrai as características exclusivas das coisas, apaga a distinção entre natureza e espírito, busca apenas o universal e, portanto, sempre acaba em materialismo e panteísmo. O que Ritschl objeta na metafísica é sua inevitável (em sua opinião) indiferença à distinção e independência do espírito em relação à natureza. Como essa é a ideia básica e o fundamento da religião e da teologia, a metafísica é incompatível com ambas. Mas ele rejeita a metafísica por ainda outra razão: sua conexão com uma falsa epistemologia. Ele parte, afinal, da distinção entre "coisas em si" e "coisas para nós", considera estas meramente como aparência enganosa e hipostasia as primeiras em essências platônicas neutras que estão por trás das mudanças. Ele rejeita a teoria de Kant na medida em que Kant contrastou "coisas em si" e "coisas para nós" e até mesmo deixou em dúvida a existência das primeiras, pois uma aparência sem uma coisa que aparece é meramente uma ilusão. Mas ele se opõe, com igual vigor, à opinião platônica de que a essência das coisas pode ser conhecida à parte de sua aparência. Dessa forma, abordando a posição de Lotze, ele diz que não há nada diferente daquilo que se manifesta a nós em sua aparência. As "coisas em si por trás e anteriores à sua aparência" não são conhecíveis e não existem. Só conhecemos uma coisa em sua aparência, o sujeito em seus predicados, a causa em seus efeitos, o final nas mudanças que ocorrem. Conhecemos as coisas somente porque e na medida em que elas nos causam impacto, mantêm relação conosco, são coisas "para nós".

[143] 4. Essa teoria do conhecimento (epistemologia) que Ritschl substitui pela interpretação platônica ou metafísica, é da maior importância para sua teo-

logia. Seria mais inofensivo se ele quisesse dizer apenas que nunca podemos conhecer as coisas à parte da percepção, somente pelo pensamento e raciocínio especulativo. Mas a coisa fica muito mais séria se isso implica a ideia de que uma coisa coincide completamente e está exaustivamente presente em sua aparência. Qualquer pessoa que esteja familiarizada com a teologia de Ritschl sabe que ele – para ser gentil – não observa estritamente a distinção entre as duas interpretações e repetidamente dá a impressão de que a segunda era sua verdadeira opinião. Se isso for verdade – algo que não podemos e não precisamos examinar detalhadamente aqui – se, de acordo com Ritschl, nenhuma substância ou suporte existe por trás dos fenômenos, se realmente existem apenas efeitos, não coisas, se a existência das coisas não é mais do que "subsistência em relações", então todos os objetos dependem, em seu ser e em seu "ser assim", do sujeito que observa, e toda ciência encalha no recife do ilusionismo e do solipsismo. Seja como for, Ritschl, de qualquer forma, inferiu de seus princípios, como já explicamos, que, para conhecer religião, a pessoa deve assumir uma posição na religião. Portanto, é errado, primeiro, construir uma teologia natural à parte da fé cristã e fazer com que ela seja o preâmbulo da teologia. A religião possui uma classificação própria e nunca é fruto de um estudo científico da natureza. Ela é sempre positiva [concreta], tem sua própria fonte e é produto da revelação. Ela só pode ser conhecida, portanto, se a pessoa tomar posição dentro desse círculo, o círculo da revelação.

Em épocas anteriores, os teólogos, de fato, primeiro examinavam Deus, a humanidade, o pecado, a redenção, *etc.*, antes e à parte de Cristo, mas essa posição é fundamentalmente falsa. Todos os dogmas devem ser entendidos pela perspectiva da igreja. Da mesma forma, a ortodoxia às vezes tratou a "fé histórica" e a "fé intelectual" antes da "fé salvadora" (*fiducia*), mas isso era inconsistente com a doutrina original da Reforma, como a encontramos na obra de Lutero, Melanchthon e Calvino. Dessa forma, a fé novamente dependeria da ciência, de provas externas, e seria essencialmente depreciada, pois, então, consistiria essencialmente em conhecimento (*notitia*) e não em confiança (*fiducia*) e, assim, seria privada de sua liberdade, independência e certeza. Esses elementos são completamente mantidos, porém, se a pessoa toma posição não fora, mas dentro da fé da igreja. Revelação e religião caminham juntas, assim como a graça e a fé. Para a dogmática isso significa que, por um lado, ela não pode ter as confissões ou experiências religiosas como sua fonte e conteúdo, nem, por outro lado, extrair seu material da Escritura à parte da fé da igreja. Para que se entenda a importância de Jesus, deve-se estar incorporado à igreja que ele fundou, a igreja que está consciente de ter recebido o perdão de pecados por sua ação. Tentar descrever o ensino e a vida de Jesus à parte de sua igreja é deixar de fazer justiça à sua importância religiosa. Uma "vida de Jesus" é contrária à importância religiosa de sua pessoa. Portanto, a fonte cognitiva da dogmática, de acordo com Ritschl, é o Novo Testamento, ou melhor, a revelação feita na pessoa de Cristo, devendo essa revelação ser entendida como vem a nós não

somente nas próprias palavras de Jesus, mas também por meio da consciência da igreja original, *i.e.*, por meio do testemunho dos apóstolos.

5. Se a religião cristã está vinculada à pessoa de Cristo, e a fé (no sentido de confiança) tem nele seu objeto, está novamente implícito algum conhecimento anterior desse objeto, e surge a questão: como reconhecemos a revelação de Deus na pessoa de Cristo ou na Sagrada Escritura, e como vem à existência a certeza a respeito de sua realidade? Os ritschlianos tendem a responder a essa questão com respostas muito diferentes. O próprio Ritschl, de fato, não a responde. Ele submete o indivíduo à igreja, que tem a experiência do perdão de pecados e da "filiação" de Deus, mas não diz o que motivaria a pessoa a se unir à igreja. Para Ritschl, a transição entre ser uma pessoa e ser um cristão está fundamentada cientificamente no argumento moral de que a visão de mundo cristã é moral porque mantém a auto-estima do espírito. Mas essa mediação dificilmente pode ser assumida pelos seguidores de Ritschl, pelo menos se eles desejarem permanecer fiéis ao seu princípio de separação entre crer e conhecer. Via de regra, portanto, eles procuram outros caminhos, fundamentam a verdade da revelação na experiência interior e, portanto, aceitam um fundamento que certamente não foi lançado por Ritschl, o oponente de todo misticismo e pietismo.

Especialmente Hermann, de Marburg, adotou essa posição. Ele – ainda mais vigorosamente do que Ritschl – separa metafísica e religião, o mundo natural e o moral. Mesmo que o conhecimento (*notitia*) seja uma pré-condição para a fé,[107] ele nada mais é que confiança (*fiducia*) e é completamente prático. O conhecimento não consiste na aceitação de uma doutrina, mas na confiança em uma pessoa. Portanto, ele só pode ser realizado por uma experiência, pela experiência pessoal de que, em Cristo, como sua auto-revelação, Deus nos visita em nossa vida e nos incorpora em sua comunhão. Nenhuma Bíblia, nem doutrina da inspiração, nenhuma prova apologética, nem mesmo o novo nascimento (como em Frank), mas apenas a pessoa de Cristo pode ser o fundamento de nossa fé. Com relação a isso, contudo, Hermann faz uma forte distinção entre o fundamento e o conteúdo da fé. O segundo pode ser e usualmente é muito mais rico que o primeiro. O fundamento da fé é apenas aquilo que motiva uma pessoa "ainda não" crente, a pessoa não-espiritual, em direção à fé e ao amor de Deus. Seu conteúdo, por outro lado, é tudo aquilo em que o crente gradualmente aprende a crer e confessa por meio de suas experiências moral-religiosas de Deus, Cristo, igreja, meios de graça, *etc.* Por meio dessa distinção, Hermann faz uma concessão aos incrédulos desta era. Essas pessoas podem estar sujeitas a todos os tipos de dúvidas e aceitar todos os resultados verdadeiros ou supostos do criticismo histórico – isso não importa. Se eles, de sua parte, cumprirem a condição essencial para a originação da fé, se eles ainda tiverem uma consciência moral e sentirem uma necessidade moral, se eles ansiarem pelo ideal moral e procurarem obter Deus, eles não podem resistir à poderosa pressão que

[107] O próprio Hermann reconhece que o conhecimento (*notitia*) é uma pré-condição para a fé (*Vorbedingung des Glaubens*); veja seu ensaio "Verkehr des Christen mit Gott", *ZThK* 4 (1894): 273.

a imagem de Jesus nos Evangelhos exerce sobre eles. Essas pessoas até agora não têm interesse em Cristo como o Filho de Deus, o Salvador, o Redentor, o realizador de milagres, o Salvador ressurreto e glorificado. Se necessário, isso virá depois. Mas mesmo que todas essas coisas tenham de desaparecer, uma coisa permanece certa, *viz.*, o "Jesus histórico", sua "vida interior", *i.e.*, o fato de que Jesus viu, falou, fez e sofreu para o "bem", e ele mesmo é bondade.

É claro que esse "Jesus histórico" só nos é conhecido por meio da Escritura e nesse sentido ele é novamente um objeto do criticismo histórico, um criticismo que tem de ser completamente livre, mas Hermann entende que isso realmente não é uma objeção. Ele diz que esse Jesus histórico, como ele o entende, e o tem separado, no sentido prático, das noções a respeito do Cristo da fé na Escritura, é um "fato inquestionável". Ele crê que os elementos básicos da imagem de Jesus não admitem qualquer dúvida a respeito da realidade histórica de sua pessoa e não admite essa verdade objetiva, nem com base em provas, mas porque sentiu e experimentou o poder da vida de Jesus em sua própria vida. Esse Jesus histórico não pode ser produto de invenção. Também nesse sentido, portanto, ele é o fundamento sempre certo, nunca vacilante da fé. Mesmo que dispamos a imagem de Jesus de todas as coisas com as quais a igreja correta ou incorretamente o adornou, sua grandeza moral ainda permanece. Em sua pessoa e em sua vida, ele manifesta a realidade e o poder do bem; sua "vida interior" continua a criar a impressão de que Deus estava presente nele e revelou-se a nós nele. Aqueles que receberam essa impressão começaram a ser crentes e farão progresso. Esse progresso não vem pela ciência, pela especulação, pela crença na autoridade, mas por experiências pessoais por meio das quais os crentes gradualmente alcançam uma compreensão mais completa do conteúdo da fé.

A escola de Ritschl está muito longe de nos fornecer uma análise da verdade e da certeza da fé. A impressão que a pessoa de Cristo deixa em nós, o poder que flui do evangelho em nosso coração, a experiência moral de mortificação e alegria, a correspondência entre a ideia do reino de Deus e nossas necessidades e pretensões, parecem ser os fundamentos finais da verdade da revelação na pessoa e na vida de Cristo. Com relação a isso, porém, também observamos uma desarmonia dupla na escola de Ritschl: (1) sobre o que verdadeiramente pertence ou não pertence à imagem do Jesus histórico; e (2) sobre o modo pelo qual esse Jesus histórico opera a fé no coração. Hermann pensava que a "vida interior" de Jesus incluía apenas sua grandeza moral, seu conhecimento moral e sua energia moral. Outros, entretanto, são da opinião de que vários fatos da vida de Jesus também pertencem necessariamente à sua imagem histórica e, portanto, constituem uma parte do fundamento de nossa fé. A linha de demarcação entre o Jesus histórico e o Cristo da fé é traçada de formas variadas. E, no que diz respeito ao outro ponto de disputa, Hermann crê que a imagem de Jesus tem de impactar a pessoa diretamente para produzir nela a fé, enquanto outros, como Otto Ritschl, Johann Weiss, Gottschick, *etc.*, preferem pensar que a imagem de Jesus também pode vir a nós indiretamente, por meio de nossa criação, por

meio de sermões, discursos públicos e coisas semelhantes. No segundo caso, a fé pode ser chamada mais adequadamente de obra do Espírito Santo na igreja do que de efeito proveniente do próprio Jesus histórico.

6. O que se segue, finalmente, de tudo o que foi dito acima, é que, na escola de Ritschl, o conteúdo da fé fica restrito à dimensão ético-religiosa. O próprio Ritschl disse: "Todas as formas de conhecimento religioso são juízos de valor diretos". A filosofia também faz seus julgamentos, mas seus juízos de valor são incidentais e concomitantes. A religião, porém, consiste em juízos de valor independentes, que têm ligação com a relação das pessoas com o mundo em sua totalidade, fornece sentimentos de prazer ou desprazer na medida em que desfrutam do domínio sobre o mundo ou precisa se arranjar sem ele, e são completamente independentes da ciência. Portanto, se a ciência se limita ao seu próprio campo e não tenta construir uma visão de mundo, não há possibilidade de conflito entre ela e a religião. Hermann, dando um passo adiante, chegou a declarar que, para a ciência, a realidade da fé era uma ilusão. Em conexão com essa distinção entre o fundamento e o conteúdo da fé, ele chegou à posição de que o conteúdo da fé pode ser diferente em cristãos diferentes. De qualquer forma, como esse conhecimento é adquirido não pelo estudo da Escritura ou pela reflexão, mas apenas pela experiência pessoal, e essa experiência é muito variada entre os cristãos, o conteúdo da fé será correspondentemente variado. Aquilo que é válido para nós precisa ser válido para ou outros ou para pessoas que viverão em um período posterior, e a tarefa da teologia é distinguir o essencial do não-essencial. Dessa forma, Hermann constrói uma ponte para a esquerda, para os proponentes do método da história das religiões, que separam completamente a religião da história e a igualam ao "ânimo".

Não obstante, seremos injustos com Ritschl e sua escola se interpretarmos sua teoria de juízos de valor nesse sentido. Pois todos eles tentam, em alguma medida, agarrar-se à revelação histórica de Deus em Cristo como o fundamento e a fonte da fé religiosa e, nessa medida, vêem a religião como consistindo não somente de juízos de valor, mas também em juízos de fatos. Também está completamente claro que o conhecimento religioso inclui uma convicção da realidade de seu objeto, tanto quanto acontece na ciência. Os juízos de valor dependem dos juízos de fato ou são ilusão. Kaftan, portanto, admite que os juízos de valor pressupõem verdade objetiva, muito embora em um sentido epistemológico ele entenda que a verdade é dependente dos juízos de valor.[108] E Häring, embora diga que o fundamento moral prático é que nos motiva à fé, acrescenta que a fé cristã não traz consigo qualquer garantia para a verdade daquilo que é crido, pois desejar uma coisa não prova o cumprimento dessa coisa, mas ele encontra essa garantia no fato histórico da revelação de Deus em Cristo.[109] Outros, por essa razão, salientam que, por mais que a Escritura sucumba ao criticismo, uma

[108] Kaftan, *Das Wesen der Christliche Religion* (Basiléia: Bahnmaier's Verlag, 1881), 35ss., 41ss., 55ss.

[109] Th. Häring, "Zur Lehre von der heilige Schrift", *Theologische Studien und Kritiken* 66 (1893): 177-212, esp. 199; *idem, The Christian Faith,* trad. John Dickie e George Ferries, 2 vols. (Londres: Hodder & Stoughton, 1913), 159ss., 191ss.

parte suficiente dela permanece certa. Certamente, toda manifestação de Cristo não pode ser não-histórica. A fé não depende do nascimento sobrenatural de Cristo, da ressurreição ou dos milagres.[110] Em seu *Essence of Christianity,* Harnack – diferentemente de Ritschl – até mesmo concebeu a religião apenas como uma relação entre Deus e a alma e afirmou que apenas o Pai, e não o Filho, tinha seu lugar próprio no evangelho como Jesus o proclamou. Mas, ao dizer isso, ele absolutamente não queria negar que a pessoa de Jesus continua sendo importante para a vida religiosa. Pelo contrário, a experiência de que Deus é nosso Pai surge em nós como resultado da influência da imagem de Jesus em nossa alma, pois somente vida gera vida. Jesus era o Filho de Deus e continua sendo o Filho de Deus para nós porque ele conhece o Pai de um modo completamente peculiar a si mesmo. Por essa razão os ritschlianos ainda têm uma – ainda que empobrecida – cristologia e virtualmente todos eles ainda insistem que, se a pesquisa histórico-crítica nos negasse a soberania de Cristo, a fé cristã se levantaria em protesto.

A busca da unidade entre crer e conhecer

[144] Na religião e na teologia, R. A. Lipsius, assim como Ritschl, retornou a Kant, confiando a ciência ao campo da experiência interna e externa.[111] Mas, ao contrário de Ritschl e Hermann, em alguma medida ele ainda reconhece a validade da metafísica. Nossa razão sente a necessidade e a compulsão de se elevar acima da experiência do mundo para um "fundamento incondicional" e, formando conceitos do absoluto, da alma, *etc.,* nossa mente se esforça em direção à unidade. Mas esse tipo de pensamento metafísico ou filosófico não é mais ciência real. Ele não produz qualquer conteúdo positivo (concreto). Ele não aumenta, como acredita Hermann, nosso estoque de verdade. Ele apenas produz "determinações formais", "conceitos básicos", "princípios regulativos". Se nós, entretanto, insistirmos em acrescentar-lhe algum conteúdo e quisermos alcançar conhecimento transcendente por meio dele, estaremos projetando nele formas sensíveis e nos enredando em uma antinomia. As interpretações lógica e simbólica do metafísico entram em conflito. Essa, portanto, não é a forma de se obter conhecimento do supra-sensível. Mas ainda há outra forma, a de "compulsões" prático-morais. Não somos apenas seres pensantes, mas tam-

[110] A. von Harnack, *Das Apostolische Glaubenskenntnis* (Berlim: A. Haack, 1892); *idem, History of Dogma,* I, 74; Gottschick, *Die Kirchlichkeit* (Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, 1890), 90.

[111] R. A. Lipsius, *Lehrbuch* (Braunschweig: C. A. Schwetschke, 1893); *idem, Philosophie und Religion* (Leipzig: Johann Ambrose Barth, 1885); *idem, Die Hauptpunkete der christliche Glaubenslehre* (Braunschweig: C. A. Schwetschke, 1889). Sobre a teologia de Lipsius, veja Friedrich Reinhard Lipsius, "Richard Adelbert Lipsius", *PRE*[3], XI, 520; Ed. von Hartmann, *Die Krisis in der moderne Theologie* (Berlim: C. Duncker, 1880), 69ss.; Biedermann, *Christliche Dogmatik,* 2ª ed. 2 vols. (Berlim: G. Reimer, 1884-85), I, 58ss., 160ss.; Flügel, *Spekulative Theologie* (Cöthen: O. Schulze, 1881), 95ss.; O. Pfleiderer, *Development of Dogmatic Theology,* trad. J. Frederick Smith, 3ª. ed. (Londres: George Allen & Unwin, L & D, 1909), 195ss.; A. Bruining, "De Moderne Richting en de Dogmatiek", *Theologische Tijdschrift* 28 (1894): 563ss.; Traub, *Theologische Studiën und Kritiken* 68 (1895): 471-529; Fleisch, *Die Erkenntnis theoretische und metaphysische Grundlagen der dogmatische Systeme von A. E. Biedermann und R. A. Lipsius* (Berlim: Schwetschke, 1901); Pfennigsdorf, *Verleich der dogmatische Systeme von R. A. Lipsius und A. Ritschl* (Gotha: F. A. Perthes, 1896).

bém seres volitivos e agentes e sentimos a compulsão de nos afirmarmos como tais contra o mundo. A religião nasce em nós a partir da contradição entre o espírito humano e a natureza. Essa é uma questão prática do espírito e não surge, antes de tudo, de necessidades teóricas, mas de necessidades práticas. Essa compulsão ético-prática de manter-se em existência empurra a pessoa para a fé em Deus, para a postulação de um mundo supra-sensorial. A fé, portanto, começa onde a ciência termina.

Essa fé traz consigo uma certeza própria, não uma certeza científica, mas uma certeza moral, a certeza da experiência, baseada na "certeza experimentada" da própria pessoa. Para outra pessoa, talvez essa certeza não seja mais do que uma ilusão, mas, para o próprio sujeito, ela é certa. Essa experiência também é o único critério para a verdade da religião cristã, a revelação em Cristo. Uma apropriação pessoal da revelação histórica é a única prova direta para a verdade da religião cristã. A experiência pessoal dos crentes confirma a revelação histórica, assim como esta desperta e fortalece a primeira. E o cristão, crendo dessa forma, confessa realidades supra-sensíveis. Nos dogmas, ele não meramente fornece uma descrição de "estados de mente" e "juízos de valor", mas "juízos factuais" a respeito da relação entre a humanidade e Deus e entre Deus, a humanidade e o mundo. Essas declarações religiosas serão verdadeiras se permanecerem em uma relação logicamente obrigatória com a realização de nosso mais elevado destino. Não juízos de valor incidentais, mas juízos de valor necessários provam a verdade objetiva de declarações religiosas. Para os crentes, essas provas são suficientes e, para os não-crentes, há uma prova apologética indireta no fato de que compulsões práticas forçam as pessoas em direção à religião. A religião não é coercitiva. Ela não é um poder natural, mas é prática e psicologicamente necessária e, nesse sentido, está fundamentada na natureza humana.

Além disso, dogmaticamente, os crentes têm a obrigação de combinar o conteúdo de sua fé em um conjunto único com todo o seu conhecimento do mundo. Herrmann mantém "crer" e "conhecer", tão rigorosamente quanto possível e até o fim, em compartimentos separados. Lipsius, por outro lado, embora extraia o conteúdo de cada um de sua própria fonte, finalmente quer organizar esses conteúdos em uma visão de mundo unificada. A dogmática, escreve Lipsius, embora não possa provar o conteúdo da fé e erguer a fé ao nível do conhecimento, pode e deve, de algum modo, ligar a visão de mundo teleológica cristã com a visão de mundo causal, o conhecimento do mundo obtido em outra parte. Ela também deve tentar demonstrar que não há conflito entre essas duas visões de mundo, que o conflito é apenas aparente, e a unidade, de fato, existe. Muito embora os dogmas [da igreja] não contenham verdade científica ou qualquer forma teórica de conhecimento, e sejam pictóricos e antropomórficos, eles não podem ser inconsistentes com os firmes resultados da ciência. A unidade de nosso espírito proíbe a aceitação de uma verdade dupla. A ideia religiosa de Deus e o conceito do absoluto, liberdade e necessidade, as visões de mundo teleológica e causal, devem ser compatíveis.

Encontramos as mesmas ideias que encontramos em Ritschl e Lipsius, mesmo que em uma forma levemente diferente e menos nitidamente definida, em Sabatier e na escola parisiense.[112] Kant, por sua limitação da capacidade cognitiva dos seres humanos, novamente assegurou um lugar para o mistério e a religião. Embora em sua busca pela regularidade universal, procuremos o conhecimento por meio do intelecto, também somos agentes volitivos, livres e morais, sujeitos à lei do imperativo categórico. Portanto, há em nós um conflito entre intelecto e vontade, razão teórica e prática, determinismo e liberdade, ciência e moralidade, conhecimento e juízo de valor. Esse conflito é necessário e bom. Ele é a condição para todo progresso e a origem da religião. "A solução do conflito é a religião". Na religião, o espírito humano afirma e declara sua superioridade sobre a natureza, salvando-se pela fé em um poder divino. "O espírito humano não pode crer em si mesmo sem crer em Deus; por outro lado, ele não pode crer em Deus sem encontrá-lo em si mesmo". A religião, portanto, é, essencialmente, não uma doutrina ou um conhecimento intelectual, mas uma nova vida, um "ato moral que carrega sua própria legitimação e tem garantia suficiente dentro de si mesmo". Ela é fruto de uma revelação anterior de Deus, que nunca é a comunicação de uma doutrina, mas o enriquecimento da vida, "uma elevação e enriquecimento da vida interior do sujeito".

Embora essa essência da religião seja a base de toda religião, ela se desenvolveu gradualmente, assim como, desse modo, os próprios seres humanos se desenvolveram gradualmente e se tornaram "espíritos". Isso é plenamente revelado na pessoa de Cristo, que foi o primeiro a experimentar uma relação perfeita entre Deus e sua alma, que reproduz essa experiência religiosa no coração de seus discípulos e, portanto, conserva um lugar de importância permanente no Cristianismo. Ele é o autor, profeta, iniciador e mestre da religião que fundou. Essa religião não é uma doutrina, mas espírito, a religião do espírito, do amor, da liberdade e da santidade. Jesus não exigiu a aceitação ou a crença em qualquer doutrina, mas apenas fé, confiança em Deus, e, subordinadamente, nele mesmo. Embora o Cristianismo seja uma religião histórica que permanece ligada à pessoa de Cristo, ele é, também, a religião perfeita, absoluta e definitiva. A história do dogma foi uma corrupção do Cristianismo original. "A história de um dogma é seu verdadeiro criticismo". Nas eras pagã e judaica do passado, nada mais era possível. Mas, agora, a religião do sacerdote e do livro está produzindo a religião do espírito. "A era autenticamente cristã está começando agora". Em tempos antigos, as pessoas não entendiam que religião não era uma doutrina. Elas simplesmente igualavam religião com ortodoxia e fé com a aceitação de uma ou outra doutrina como verdadeira, e revelação com a comunicação de ideias. Ela era intelectualismo na forma ortodoxa ou na forma racionalista. Mas, agora, depois de Kant e Schleiermacher, temos uma compreensão muito melhor

[112] Sobre o símbolo-fideísmo na França, veja Joh. Steinbeck, *Das Verhältnis von Theologie und Erkenntnistheorie... A. Ritschl und A. Sabatier* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1898); Wobbermin, *Theologie und Metaphysik* (Berlim: Alexander Duncker, 1901), 100ss.; *E. Doumergue, *Les étapes du fidéisme* (Toulouse, 1906). Veja também as referências acima, p. 195, nota 40.

de todas essas coisas. Religião é vida: a religião subjetiva é primária e central e constitui o coração da religião objetiva.

No dogma, portanto, há dois componentes, um religioso e um teórico, que se relacionam entre si como a alma e o corpo, o núcleo e a casca. Portanto, a forma ou expressão de um dogma é variável, porquanto é determinada pelo nível de civilização alcançado por uma determinada comunidade religiosa, que interpreta sua vida religiosa no dogma. Ainda mais importante é a vasta diferença entre conhecimento religioso e científico. Na ciência pode-se obter conhecimento objetivo, satisfatório, mas, na religião, nas ciências morais em geral, o conhecimento é e sempre será *subjetivo* e *simbólico.* A tarefa da teologia, portanto, é estudar a vida religiosa. Esse é seu verdadeiro objeto e a base de sua independência como ciência. Isso deve ser feito cientificamente, *i.e.,* pelo método psicológico e histórico. A teologia deve buscar novas formas nas quais a vida religiosa possa se expressar tão autenticamente quanto for possível, e, assim, concentrar os esforços para a realização de uma visão de mundo religiosa afinada com a contemporaneidade. Se a teologia entender esse chamado exclusivo, ela trará paz entre os dois tipos de ciências, que, em nossos dias, tão frequentemente se agarram pelo pescoço. As ciências natural e humana (moral) não são idênticas. Uma não está ligada à outra. A moralidade não pode ser reduzida à física, nem a física à moralidade. Não obstante, embora ambos os grupos tenham de ser mantidos lado a lado, eles não são incompatíveis, não mais incompatíveis do que o mecanicismo e a teleologia. Eles caminham juntos, desenvolvem-se em resposta à influência que um exerce sobre o outro, precisam um do outro e correspondem um ao outro. Embora a razão teórica e prática, a receptividade e a atividade humana, sejam distintas, os seres humanos são todos feitos da mesma massa e continuam a procurar uma síntese. Em Deus há unidade, pois tanto a humanidade quanto o mundo devem sua existência a Ele. Portanto, há esperança para uma solução definitiva no futuro.

Crítica

[145] Esse método ético-prático de defesa da religião e do Cristianismo, que demonstra estar estreitamente relacionado com o método empírico-religioso, certamente merece preferência sobre os métodos histórico e especulativo. Ele não interpreta a religião apenas como doutrina, que tem de ser justificada ao intelecto humano, nem como um estado do sujeito, que tem de ser analisado intelectualmente. Em vez disso, ele interpreta a religião como um poder histórico objetivo que corresponde às necessidades morais dos seres humanos e encontra sua prova e justificação nessas necessidades.

Apesar disso, esse método também está sujeito a objeções sérias. Em primeiro lugar, temos de admitir que a correspondência entre uma religião e as necessidades morais dos seres humanos é de grande importância. A satisfação do coração e da consciência humana é o selo e a coroa da religião. Uma religião que não tem consolo a oferecer em tempos de pranto e pesar, na vida e

na morte, não pode ser a religião verdadeira. De outras ciências, da lógica, da matemática, da física, *etc.*, não esperamos conforto para a consciência culpada e o coração entristecido. Mas uma religião que não tem nada a dizer junto a leitos de enfermidade e leitos de morte, que não pode fortalecer os que vacilam nem levantar aqueles que estão prostrados não é digna desse nome.[113] O contraste que geralmente se faz entre verdade e consolo não pertence à religião. Uma verdade que não contém conforto, que não se conecta com a vida ético-religiosa dos seres humanos, justamente por isso deixa de ser uma verdade religiosa. Assim como uma ciência médica, em todas as suas potencialidades, é orientada para a cura do enfermo, assim também, em religião, as pessoas têm o direito de esperar por paz e salvação.

Apesar disso, por mais que possamos ter em alta estima esse elemento de conforto na religião e por mais que ele possa ser considerado, juntamente com outras provas, como uma poderosa motivação para a fé, como prova apenas em si e por si mesmo ele é insuficiente. Afinal, algum conforto e satisfação podem ser encontrados em todas as religiões. As experiências de miséria e culpa, de dúvida e confiança, de resignação e esperança estão presentes não somente entre os cristãos, mas também, em graus variados entre muçulmanos e budistas. Uma religião que não oferece conforto e satisfação das necessidades morais das pessoas certamente é falsa. Inversamente, nem toda religião na qual as pessoas procuram conforto ou satisfação é verdadeira. Além disso, as necessidades do coração e da consciência que uma religião alivia ou satisfaz ou são despertadas pela influência dessa religião em si – nesse caso, sua satisfação é natural, e não uma prova forte – ou podem ser originadas à parte dessa religião, sob outras influências e sob o impacto de outra religião, e, nesse caso, a necessidade peculiar que essa religião pressupõe não está presente e a satisfação está totalmente ausente.

No mundo real, quase não se encontram sinais de uma aspiração inconsciente da alma em direção ao Cristianismo. A história das missões quase nada nos ensina sobre a maturação das pessoas para o evangelho. O evangelho não é a preferência da natureza humana, nem um parceiro adequado para as necessidades das pessoas como elas mesmas retratam essas necessidades. Fora da revelação, os seres humanos não conhecem sequer a si mesmos. A alegação frequentemente repetida de que o Cristianismo corresponde às necessidades humanas traz consigo o perigo muito real de que a verdade seja adaptada à natureza humana. A tese de que a verdade é autenticamente humana porque é intensamente divina muito facilmente se transforma em seu oposto, *viz.*, que ela só é divina porque é humana. A pregação que, em vez de falar ao coração de Jerusalém o acaricia não é incomum nem mesmo em púlpitos cristãos. Nesse cenário, não precisamos mais falar em experiência religiosa. Por mais importante que seja, ela não pode mais servir de prova para a verdade do Cristianismo. Aqueles que a elevam ao *status* de fonte ou padrão da verdade da fé cristã gradualmente privam a fé cristã de seu caráter histórico e permitem que ela seja

[113] Gottschick, *Die Kirchlichkeit der sogenannte kirchliche Theologie* (Freiburg i. B.: J. C.B. Mohr, 1890), 4.

reduzida a várias proposições ético-religiosas. Isso, porém, nada mais é que uma nova forma da freqüente, porém fútil, tentativa de separar "ideia' e "fato" no Cristianismo. Corte a árvore e seu fruto não pode mais ser colhido. Tape a fonte e a água limpa e fresca não mais fluirá dela.

Outros têm procurado o conteúdo e a fonte da religião cristã nos assim chamados "juízos de valor", e não na satisfação do coração e da consciência humana. Se tudo o que isso significa é que um dogma deve sempre conter um valor ético-religioso, ninguém pode levantar qualquer objeção a esses "juízos de valor". De fato, no dogma, a pessoa deve ser capaz de ouvir o batimento cardíaco da religião. Também poderíamos aceitar "juízos de valor" se Ritschl quisesse representar, por eles, apenas que, com respeito às verdades de fé, não se pode chegar à completa certeza por meio do raciocínio filosófico ou das provas intelectuais, mas apenas "pela experiência dos valores expressos nas ideias da fé".[114] Pois, nesse caso, a apreciação subjetiva pressupõe a realidade objetiva da verdade cristã e serve apenas como um meio para nos dar segurança objetiva dessa realidade. O valor de uma coisa, nesse caso, não seria o fundamento de sua existência, mas apenas nos conduziria ao reconhecimento subjetivo de sua existência. Mas até mesmo os seguidores de Ritschl admitem que ele não se expressa claramente sobre esse ponto, dando-nos, assim, ocasião para más interpretações, e essa expressão, "juízos de valor", pode ser facilmente mal interpretada.

De qualquer forma, é certo que, quando os juízos de valor estão separados de toda metafísica, eles não podem ser o fundamento e o conteúdo da dogmática. A religião implica a convicção da realidade de seu objeto. A avaliação religiosa e ética pressupõe a verdade da pessoa ou do assunto ao qual se refere. Os juízos de valor, portanto, dependem do juízo dos fatos: eles ficam de pé ou caem juntos. Se a avaliação de um objeto não está fundamentada em sua realidade, ela nada é além de uma ilusão, uma criação da imaginação, ou a formação de um ideal no sentido de Lange e Pierson. Portanto, não se pode dizer[115] "Deixe que os fatos sejam o que podem ser, a avaliação decidirá", pois a avaliação muda junto com os fatos. Se o povo e a religião de Israel se desenvolvessem como o moderno criticismo retrata esse desenvolvimento, a importância do Velho Testamento teria de ser fundamentalmente reescrita. Uma interpretação moderna da história e uma avaliação ortodoxa desse conteúdo não se encaixam. Se Cristo não é verdadeiramente Deus, ele não pode ter, para o cristão, valor de Deus. E isso é verdadeiro para todos os dogmas. A avaliação religiosa está integralmente vinculada à verdade objetiva. Grande parte do caráter nebuloso da teologia moderna desapareceria se o desejo de Biedermann se concretizasse e o termo moderno "juízos de valor" fosse banido.[116] Há uma convicção cada vez mais

[114] Essa é a interpretação Ritschl feita por Traub, "Ritschl's Erkenntnistheorie", *ZTHK* 4 (1894): 91-114; cf. autor, "Die Beurteilung der Ritschlschen Theologie", *ZThK* 12 (1902): 497-548.

[115] Como, por exemplo, O. Ritschl faz em seu "Theologische Wissenschaft und religiöse Spekulation", *ZThK* 12 (1902): 202-48, 255-315.

[116] Biedermann, *Christliche Dogmatik*, I, 54. Em adição à literatura citada acima, nas pp. 541 nota 16 e 541 nota 106 veja Scheibe, *Die Bedeutung der Weturteile für das religiöse Erkenntnis* (Haia a. S.: Buchdruckerei

forte de que a experiência e a avaliação ético-religiosas, embora sejam importantes, não podem garantir a verdade de seu objeto nem podem ser o critério para o conteúdo da dogmática. Psicologicamente, essa noção também não pode ser justificada, pois a decisão sobre a realidade das coisas não pode ser feita no campo da vontade ou do sentimento, no coração ou no senso moral, mas apenas no campo da consciência. Somente se a realidade de uma coisa for estabelecida para a mente, as outras faculdades da alma podem trabalhar com ela. Desejo, sentimento, experiência e imaginação, de nenhuma forma, podem implicar a realidade de seus objetos. O caminho para o coração passa pela cabeça.

Contudo, embora vendo a fraqueza da prova baseada em experiência e avaliação, muitos pensadores ainda tentam resgatar alguma coisa dela por meio da teoria da postulação de Kant. Eles, de fato, admitem que a natureza moral dos seres humanos não pode ser o fundamento a partir do qual todos os tipos de ideias religiosas ou até mesmo a verdade da religião cristã é inferida. Contudo, extraem dela o direito de postular a existência real de tudo o que está necessariamente vinculado com a natureza moral, sem o que ela é corroída e destruída. Mas ninguém pode dizer exatamente em que consiste esse "tudo". As opiniões variam radicalmente. Afinal, quem pode determinar, de forma abstrata, quais coisas estão direta e imediatamente ligadas à natureza moral dos seres humanos? Em cada pessoa, a natureza moral difere, dependendo do ambiente no qual foi formada. As pessoas tendem a postular precisamente tudo o que é necessário para satisfazer sua própria religião. Kant extraiu da razão prática aquilo que formou o conteúdo de sua religião ou razão moral: a existência de liberdade, Deus e imortalidade. Para Fichte, a ordem moral mundial era suficiente. E Rauwenhoff alega que a fé em nós mesmos necessariamente postula a fé em um estado do mundo de tal forma que a lógica de um sentimento de dever possa prevalecer.[117] Ele não diz exatamente em que consiste esse estado. A ordem moral mundial que ele postula nada mais é que o "bem" dentro de nós.[118] Mas isso não nos ajuda nem um pouquinho, pois esse poder do bem já está presente em nós agora e coincide totalmente com a natureza moral sobre a qual o postulado foi construído. Se esse postulado inclui tudo o mais – *e.g.*, que o bem triunfará, que algum dia todas as pessoas serão capazes de desejá-lo e realizá-lo – sobre essa questão Rauwenhoff mantém silêncio. Ele espera esse triunfo do bem, mas não diz sobre qual fundamento. Se, porém, o presente estado do mundo for consistente com o governo da lei moral em nós, por que não seria assim também no futuro? Que direito nos dá a natureza moral do ser humano de

des Waisenhauses, 1893); O. Ritschl, über *Werturteile* (Freiburg: Mohr, 1895), como citado por Kaftan, *Theologische Literaturzeitung* (1894): col. 194;Traub, *Theologische Studien und Kritiken* (1895): 489ss.; Max Reischle, *Werturteile und Glaubensurteile* (Haia a. S.: Max Niemeyer, 1900); Wobbermin, *Theologie und Metaphysik,* 95ss.; Girgensohn, *Die Religion* (Leipzig: A. Deichert, 1903), 105ss.; M. Kähler, *Beweis, des Glaubens* (1903): 309-26.

[117] Rauwenhoff, *Wijsbegeerte van de Godsdienst,* 343. Literatura sobre a *Wijsbegeerte* de Rauwenhoff é citada por A. Kuenen em seu artigo biográfico sobre Rauwenhoff, *Maastschappij voor Nederlands Letterkunde* (1889): 126; cf. de Bussy in *De Gids* (outubro de 1889); T. Cannegieter, *De Godsdienst uit Plichtbesef* (Leiden, 1890).

[118] Rauwenhoff, *Wijsbegeerte,* 536ss.

exigir o triunfo completo e final do bem, a harmonia entre virtude e felicidade, a correspondência entre a ordem mundial natural e moral? Em Rauwenhoff, a teoria da postulação acaba voltando ao seu ponto de partida. Finalmente, ele não produziu nada que não estivesse contido nele desde o começo.

Mas, à parte de seus resultados magros, surge a questão de podermos ou não confiar na base sobre a qual o postulado é construído. Para o moderno filósofo da religião, essa base não está além de toda possibilidade de objeção. Em religião, esse filósofo não quer lidar com uma natureza humana que seja religiosa em sua origem. Isso estaria em desacordo com a explicação científica. A religião tem de ser deduzida de fatores, cada um dos quais ainda é não-religioso. Mas, quando ele chega à natureza moral da humanidade, parece se esquecer completamente dessa exigência de sua interpretação científica. Sem se interessar, de qualquer modo, pelas objeções levantadas do lado da ciência materialista, ele parte da natureza moral da humanidade como um atributo permanente, invariável, original, e constrói sobre ele a realidade de uma ordem moral mundial ou até mesmo de um mundo totalmente metafísico. O direito de fazer isso deveria, pelo menos, ter sido demonstrado. Se essa investigação tivesse sido feita de antemão, talvez tivesse ficado claro que a própria natureza moral da humanidade já pressupõe religião. Em um sentido epistemológico pode-se, como acontece com a prova moral da existência de Deus, mover-se para cima, do moral para o religioso; lógica e realisticamente, contudo, a religião é anterior à ética. Não há moralidade sem metafísica. A ideia de dever envolve a de um poder absoluto que obriga a consciência.[119]

[146] Uma objeção mais séria à escola de pensamento mencionada acima é que ela sempre procede de um certo dualismo entre fé e conhecimento, e, portanto, sempre tem de terminar com ele. Alguns expressaram isso em termos muito claros. O escolasticismo dos tempos medievais terminou, no caso de alguns teólogos, com a proposição de que uma dada tese pode ser verdadeira em teologia e falsa em filosofia. Jacobi confessou que era um pagão em seu intelecto, mas um cristão em seu coração. Herrmann chamou a realidade de fé de ilusão para a ciência. Os modernos éticos exigiram uma separação completa entre filosofia e vida religiosa. A maioria, porém, não se atreveu a ir tão longe e entendeu a impossibilidade de dizer não como filósofos e sim como pessoas religiosas. Eles reconheceram que, por fim, tem de haver harmonia entre os pronunciamentos da fé e os resultados da ciência.

Ao mesmo tempo em que a filosofia não é capaz de legitimar formas religiosas de apresentar as coisas, ela também não pode demonstrar sua falsidade. Os resultados da pesquisa científica e as afirmações da crença religiosa devem ser suscetíveis de serem unidos em um todo ou pelo menos de existirem lado a lado sem conflito e hostilidade. Os estudiosos, então, tentam alcançar essa harmonia no fim, nos resultados, por um lado, fazendo com que a ciência seja

[119] Sobre a filosofia da religião de Rauwenhoff, veja a literatura citada por Kuenen em seu esboço biográfico, *Maatschappij voor Nederlands Letterkunde*, 126.

agnóstica em relação ao supra-sensível e ao sobrenatural, e, por outro, limitando as afirmações da crença religiosa à dimensão ético-religiosa. Muito embora, dessa forma, tentem evitar dualismo no resultado, eles, de fato, continuam a perpetuá-lo na faculdade e no método pelo qual chegam ao conhecimento da verdade. Em seus domínios, o coração é um órgão tão bom para a percepção da verdade quanto a cabeça. A experiência moral-religiosa garante a realidade das coisas invisíveis tão certamente quanto a percepção garante a realidade do mundo visível. A fé, com seus fundamentos, tem tanta validade quanto a ciência com suas provas. Mas é difícil perceber como, no fim e no resultado, pode-se escapar do dualismo que em princípio foi aceito no começo. Se tanto a cabeça quanto o coração têm uma vida própria no sentido de que cada um é um órgão independente para a aquisição do conhecimento da verdade, então a unidade da verdade, do mundo, aliás, do próprio Deus, não pode mais ser mantida. Assim como, falando subjetivamente, um ser humano é dividido em duas peças e é, por um lado, um ser a-religioso incluído em um mundo da natureza e, por outro, um ser ético-religioso, cidadão de uma ordem moral mundial, assim também, falando objetivamente, a ciência e a religião, a realidade que pode ser explicada e a realidade que pode ser experimentada, o mundo da existência e o mundo da avaliação, as coisas visíveis e as coisas invisíveis, o poder absoluto da natureza e o conceito religioso de Deus existem lado a lado e um diante da face do outro, em campos opostos e hostis.

Ora, enrolada nesse dualismo há, também, indubitavelmente, uma verdade que não pode ser negada. Além de uma certeza lógica, há também uma certeza de fé. Mas essa distinção – como ficará evidente mais adiante – é muito diferente da separação apresentada no dualismo descrito acima. Pois essa certeza dupla não divide nem o ser humano nem o mundo em duas metades. O que ela faz é estabelecer uma distinção dentro da esfera da própria ciência entre aquilo que é acrescentado ao nosso conhecimento imediatamente e aquilo que é acrescentado por meio de provas. Mas o dualismo predominante na filosofia moderna permite que todo o mundo criado se divida em duas sessões totalmente separadas e, consequentemente, está em conflito com a unidade do espírito humano, a unidade da ciência e da verdade, a unidade do mundo, a unidade do próprio Ser divino. Por essa razão, ele também é incapaz de conciliar crer e conhecer; de fato, em vez disso, ele intensifica o conflito. A história de décadas recentes mostrou claramente esse processo. Do lado da ciência, as pessoas cada vez mais começaram a reconhecer que o empirismo não é suficiente. Na medida em que, com o progresso da pesquisa nas áreas de química, biologia, *etc.*, os mistérios aumentaram e as assim chamadas ciências exatas falharam em produzir soluções, surgiu mais urgentemente que nunca a necessidade de preencher completamente com reflexão as brechas deixadas pela experiência. A própria ciência natural se esforça para se tornar filosofia da natureza. Homens como Von Hartmann, Paulsen, Wundt, Haeckel, *etc.*, absolutamente não respeitam os limites que os neokantianos traçaram ao redor da ciência, mas tentam, sobre uma base

empírica, edificar um sistema universal. No pensamento de Ziegler, Schmidt e Drews, a teologia dualista de Ritschl tem muita dificuldade para se justificar. Semelhantemente, do lado da religião e da teologia, há um número cada vez maior de pessoas que consideram impossível o divórcio proposto. Wobbermin, ele mesmo produto da escola de Ritschl, defendeu a restauração da metafísica na teologia. Os proponentes do método da história das religiões também se consideram insatisfeitos por causa do isolamento no qual Ritschl espremeu o Cristianismo e a teologia. A teologia da separação já teve dias melhores.

Os teólogos neokantianos, por essa razão, não seguem coerentemente as linhas de separação e divergem muito entre si quando apontam a direção em que devem ser traçados os limites entre religião e ciência. Eles devem ser traçados entre juízos factuais e juízos de valor (Ristschl), entre empirismo e especulação (Lipsius) ou entre ciência natural e ciência humana (ciências físicas e ciências morais – Sabatier)? Eles devem ser traçados na própria teologia, entre ciência teológica e especulação religiosa (O. Ritschl), entre teologia científica e teologia eclesiástica (Lagarde), entre teologia histórica exegética e teologia dogmática prática (Bernoulli) ou entre fé e crenças (Sabatier)? Todos entendem que o limite é completamente arbitrário aqui ou que cada teólogo traça esse limite exatamente do outro lado daquilo que considera ser a essência da religião, de forma a protegê-la da ciência. Uma divisão é tão insustentável quanto outra. Sabatier, por exemplo, influenciado pela importância da ciência francesa, crê que o limite entre as ciências naturais e morais é contínuo e acredita que as ciências morais, especificamente a ciência da religião, é subjetiva, visto que, no caso das ciências naturais, o objeto do conhecimento está fora da humanidade e, no caso das ciências morais, está na humanidade. Mas isso está definitivamente errado. Com exceção da questão de os objetos das ciências morais poderem ou não ser conhecidos pelos sujeitos apenas internamente, de dentro de si mesmos, de qualquer forma, Deus, a alma, a imortalidade, a lei moral *etc.*, definitivamente pertencem ao mundo de existência objetiva e certamente não existem como ideias em sua própria mente. De fato, se esse fosse o caso, todas as ciências morais seriam baseadas não na certeza, mas na ilusão.

A arbitrariedade da separação se torna ainda mais óbvia quando voltamos nossa atenção para um ponto específico. Todos os estudiosos que pertencem a essa escola de pensamento neokantiana, ao mesmo tempo em que planejam atribuir à pessoa de Cristo importância permanente para a vida religiosa, oferecem respostas muito diferentes à questão de o que, na pessoa de Cristo, é passageiro e o que é de importância permanente. Herrmann, que faz uma distinção entre o fundamento e o conteúdo da fé, crê que somente a "vida interior" de Jesus é absolutamente certa tanto para o incrédulo quanto para o crente e só ela pode, portanto, ser o fundamento da fé. Outros, rejeitando essa distinção, julgam que aquilo que pertence ao conteúdo da fé também é seu fundamento, mas então novamente descrevem esse conteúdo de formas muito diferentes. Häring, por exemplo, defende, contra Reischle, que também a ressurreição de Cristo per-

tence ao conteúdo da fé. Kirn distingue os elementos na vida de Jesus que são certos para a história daqueles que são certos para a fé. A história pode ensinar e ensina que Jesus realmente existiu e foi um benfeitor para a humanidade, e a fé acrescenta a convicção de que, nele, foi dada a revelação de Deus. Traub se consola com a ideia de que a ciência histórica, de qualquer forma, nunca pôde provar que Jesus não existiu. Isso é suficiente para a fé, pois nos diz que aquilo que é possível para a ciência é necessário para mim.[120] Outros novamente traçam os limites entre juízos de conhecimento e juízos de fé.[121] Mas, contanto que queiram afirmar que o Cristianismo é a perfeita, absoluta, definitiva e, simultaneamente, uma religião histórica que permanece ligada à pessoa de Cristo, eles não são capazes de fazer com que a fé seja absolutamente independente de "crenças", nem a privam de todo conhecimento e aprovação intelectual. Também não podem reduzi-lo a confiança (*fiducia*), ou, melhor ainda, a uma disposição vaga e indefinida, e, dessa forma, sofrem, em princípio, do mesmo efeito ao qual vigorosamente se opõem na ortodoxia. Eles têm de escolher: ou a fé está atrelada à revelação histórica em Cristo, inclui algum conhecimento, embora pouco, dessa revelação e, portanto, obriga a livre investigação, ou está inteiramente separada da pessoa de Cristo, mas, nesse caso, não é mais fé cristã. O Jesus histórico, então, tem de ceder seu lugar, como na filosofia de Hegel, ao Cristo ideal. Um nada conserva do anterior, o outro é produto da imaginação.

Dada a separação proposta, portanto, a ciência, mas também a religião cristã, não atinge o objetivo. No caso da religião cristã, isso fica evidente pelo fato de que o conteúdo da fé cristã fica cada vez mais restrito, *e.g.*, à experiência cristã – que Jesus experimentou primeiro perfeitamente – de que Deus era seu Pai e ele era seu Filho. Além disso, pelo padrão desse princípio, toda a história do dogma foi uma enorme aberração. E, finalmente, a essência de todas as religiões é, então, idêntica, consistindo na imanência de Deus, ou seja, dependendo do estado de cultura, essa imanência é interpretada e representada mais ou menos corretamente. O núcleo de todas as religiões, então, é a fé (*foi*), independente das crenças (*croyances*). Falando mais claramente, esse núcleo é a auto-afirmação do espírito humano com a ajuda da ideia de Deus sobre a natureza como uma força que o oprime, uma das muitas expressões do instinto de autopreservação. Demonstramos, anteriormente, que a religião não pode ter se originado desse modo e que sua essência não pode ser localizada aqui. De qualquer forma, a religião cristã é mal interpretada nesse ponto, pois ela está baseada não no contraste entre natureza e espírito, entre a razão teórica e a razão prática, mas na oposição entre pecado e graça. O Cristianismo não consiste na revolução do conflito entre sujeito e objeto, mas na reconciliação entre Deus e

[120] Th. Häring, "Gehört die Auferstehung Jesu zum Glaubensgrund?" *ZThK* 7 (1897): 330-51; Kirn, *Glaube und Geschichte* (1901); Traub, "Die religionsgeschichtliche Methode und die systematische Theologie", *ZThK* 11 (1901): 323ss.

[121] *E.g.*, Th. Kaftan, *Modern Theologie des alten Glaubens* (Schleswig: J. Bergas, 1905).

a humanidade. Ele é definido não por três, mas por dois pontos, como Harnack e Kaftan reconheceram, em oposição a Ritschl.

Se é assim, se o Cristianismo é, de fato, uma religião de redenção, então a revelação da qual ele fluiu também inclui a comunicação da verdade, a descoberta e a libertação da falsidade. Então palavra e fato, profecia e milagre, iluminação e regeneração também se combinam para apoiar essa verdade. Também, subjetivamente, cognição e confiança (*fiducia*) estão sempre unidas nessa fé. A religião objetiva, então, não é o produto da religião subjetiva, mas é dada na revelação divina para que andemos nela. E o dogma não é meramente uma interpretação simbólica da vida espiritual, mas uma expressão, mesmo que seja humana, da verdade que Deus deu em sua Palavra. Todo o nosso conhecimento religioso, certamente, é não-exaustivo, antropomórfico, analógico. Ao confundir essa realidade com a "simbólica", Sabatier, portanto, está fazendo uma injustiça à história do dogma. No que diz respeito a isso, quando ele mesmo chama certas representações simbólicas – tais como a da unidade de Deus, do reino de Deus – de símbolos permanentes, fica claro que ele considera como simbólicos apenas os dogmas com os quais ele não concorda mais. E assim, de fato, é como a questão se apresenta: ou o dogma é uma pura expressão de nossa fé ou não é mais assim. No segundo caso, devemos abandoná-lo ou revisá-lo, mas ele não pode mais ser resgatado por meio do termo "simbólico".

16
A FÉ E SEU FUNDAMENTO

No capítulo anterior, examinamos a possibilidade de que a vontade humana ou o intelecto da pessoa "natural" possa ser o meio de apropriação da revelação divina. Embora rejeitemos essa possibilidade, é verdade que a teologia cristã, como uma área da pesquisa científica, deve começar com o sujeito humano. É aqui que se encontra o princípio interno correspondente à revelação divina. A teologia cristã sempre tomou sua posição no sujeito crente, na fé, na comunidade de fé. O slogan que guia e orienta a teologia cristã é per fidem ad intelectum *("por meio da fé para o entendimento").*

A própria Escritura nos direciona a isso, à iluminação interior do Espírito Santo. A verdade de Deus pode ser conhecida somente pela fé. Embora termos como "novo nascimento", "pureza de coração", "o Espírito de Deus" e outros sejam usados na Escritura para representar o princípio interno, o meio de apropriação da revelação, o termo preferido é "fé". Como todo conhecimento é mediado pela consciência humana, a revelação também é conhecida como um ato da consciência humana, isto é, a fé. Tanto objetiva quanto subjetivamente, a revelação se relaciona com a natureza, a recriação com a criação. Em todas as áreas da vida, começamos pela crença. A universalidade da fé aponta para a importância de conhecimento imediato, intuitivo da verdade; nosso conhecimento seguro da realidade não é limitado àquilo que obtemos por meio de nossos sentidos. É a certeza imediata, não a certeza demonstrável, que faz com que a vida em comunidade, em sociedade, seja possível.

No entanto, a certeza geral imediata não é idêntica à fé religiosa. A fé salvadora tem como seu objeto não simplesmente as palavras e atos de Deus como tais, mas a graça de Deus em Jesus Cristo. A fé também é uma questão de conhecimento e verdade, mas, acima de tudo, é confiança e entrega a Deus. O conhecimento da fé salvadora vem a nós por meio do testemunho de outros (e.g., os apóstolos). O caminho para o coração humano tomado pelo Espírito de Deus passa pela mente e pela consciência humana. Esse conhecimento da fé salvadora está ligado à Escritura, ao testemunho apostólico.

Quando a fé é entendida primariamente como uma aceitação intelectual, como no Catolicismo romano, ela se torna objetivada como "fé

histórica". Compreensivelmente, essa fé foi considerada insuficiente para a salvação e tinha de ser aumentada. Não obstante, o sola fide *da Reforma foi negado em favor do merecimento da aceitação intelectual como preparação para a graça infusa de justificação. Enquanto essa ideia de fé como aceitação intelectual desempenhou apenas um papel preparatório no pensamento católico romano, na Reforma, a fé era um ato da pessoa regenerada que havia sido renovada pela graça especial do Espírito Santo. A fé era completamente religiosa e tinha seu próprio tipo de certeza.*

A certeza da fé se apóia sobre o testemunho e sobre as promessas do próprio Deus e tem o poder de vitoriosamente "vencer o mundo" (1Jo 5.4). É aqui, na questão da certeza, que vemos a verdadeira diferença entre Roma e a Reforma. A certeza moral que Kant defendeu como fundamento da razão prática separa a razão prática e a razão teórica e, dessa forma, não pode sustentar a verdade da revelação cristã. Enquanto, nos termos de Kant, crer é uma forma mais fraca de conhecer, na religião cristã, crer é ter certeza. A certeza da fé é tão firme quanto a do conhecimento, embora seja mais intensa, inabalável e inerradicável. As teorias científicas não produzem mártires, a religião produz.

Por essa razão, a prova intelectual e histórica não pode fornecer o fundamento final da fé. Embora a revelação possa se tornar digna de crédito pelas provas, ela é e continua sendo uma verdade de fé, um dom da graça. Somente o Espírito de Deus pode fazer com que uma pessoa fique intimamente certa da verdade da revelação divina. A revelação de Deus pode ser crida somente em um sentido religioso, sob a autoridade do próprio Deus. O fundamento da fé é o testemunho interior do Espírito Santo. Essa posição, porém, parece circular: cremos que a Escritura é a revelação de Deus porque a Bíblia nos diz isso. Essa circularidade só pode ser quebrada pela convicção interna de que Deus falou. Esse testemunho de Deus é o fundamento final da fé; nossa vontade de crer é, pela graça de Deus, a causa final de nossa fé.

Enquanto a igreja, como comunidade de crentes, é o contexto dentro do qual o testemunho do Espírito é confirmado, a autoridade da Escritura não é conferida por decisão da igreja. O oposto é verdadeiro: a Escritura fundou a igreja. Através da obra graciosa do Espírito Santo, a Escritura autentica a si mesma. Sob a pressão do racionalismo dos socinianos, remonstrantes e católicos romanos, até mesmo alguns teólogos reformados, como Amyraud, enfraqueceram esse testemunho interno, identificando-o com a iluminação do intelecto.

Na teologia moderna do século 19, o racionalismo de Kant e Lessing e o romantismo de Schleiermacher contribuíram para um retorno da convicção de que a verdade de fé é diferente e não pode ser validada finalmente pelas provas da razão. Embora os teólogos modernos ainda estejam muito longe da doutrina calvinista do testemunho do Espírito Santo, a virada das provas externas para o sujeito religioso como o fundamento final da fé é um desenvolvimento salutar.

Ao mesmo tempo, a singularidade do fundamento da fé e, dessa forma, da teologia como uma ciência, não deve nos levar a negligenciar o fato de que toda verdade, toda ciência, tem um ponto de partida subjetivo. Tudo o que é objetivo pode ser abordado apenas do ponto de vista do sujeito. A coisa em si só pode ser conhecida e não existe para nós. Todo conhecimento está baseado em um tipo de harmonia entre sujeito e objeto, uma harmonia que se origina na mente divina do Criador. É um e o mesmo Logos que fez todas as coisas nos seres humanos e fora deles. E é o Espírito de Deus que é a fonte e o agente de toda vida na humanidade e no mundo. Toda cognição da verdade é um testemunho do Espírito de Deus ao Verbo, por meio de quem todas as coisas são feitas.

Entretanto, a fonte externa da religião cristã não é a revelação geral de Deus na natureza, mas sua revelação especial na Escritura e em Cristo. E é o testemunho interno do Espírito Santo que deve corresponder a essa fonte externa. Esse testemunho interno não é uma nova revelação, mas o reconhecimento de uma verdade que existe independentemente de nossa consciência subjetiva. O paralelo é com a lei moral, cuja autoridade como vontade de Deus é auto-autenticadora. Os cristãos crêem na verdade da Escritura porque "Deus disse".

Isso não significa, porém, que os crentes nada têm além de sua subjetividade como resposta aos oponentes da fé. A incredulidade também, deve ser dito, está arraigada no coração humano. Além disso, o testemunho interno do Espírito não é privado, mas universal. A igreja de todas as eras dá testemunho da Escritura como Palavra de Deus. Nutrida na comunidade, a fé não vem à existência pelo discernimento de nosso intelecto ou por uma decisão de nossa vontade, mas pela iluminação graciosa e dominante do Espírito de Deus. Como nossas vontades são transformadas e renovadas, nossa crença é um ato livre de autonegação. O conhecimento de Deus é atrativo, mas nunca coercitivo.

A oposição à fé também vem de dentro. Os pecados do coração e os erros da mente se lançam juntos sobre a fé enquanto os crentes continuam a experimentar o conflito entre o "espírito" e a "carne". O próprio Deus é o fundamento final de nossa fé, e o testemunho do Espírito Santo é, em primeiro lugar, a garantia de que somos filhos de Deus. A iluminação do Espírito Santo não é a fonte cognitiva da verdade cristã, ela apenas sela, em nosso coração, a verdade da Escritura e a história da salvação. A fé está concentrada nas realidades históricas da redenção e resulta na confiança de que esses atos históricos são atos salvadores de Deus em nosso favor. É o mesmo Espírito que inspirou o testemunho apostólico que agora sela a verdade desse testemunho no coração dos crentes. Os cristãos se submetem à Escritura porque crêem que é uma palavra divina, uma palavra de Deus.

O testemunho do Espírito Santo não é anulado pelas respostas variáveis a ele entre os crentes. Não obstante, quando se trata de convicções a respeito da própria Escritura, há uma notável unidade entre diferentes grupos eclesiásticos. A Escritura foi dada a toda a igreja, e o testemunho do Espírito a respeito da Escritura é o alicerce da própria existência da

igreja. A autoridade da Escritura, aceita na fé inspirada pelo Espírito, é uma poderosa autoridade auto-afirmada. Cremos nela porque Deus a disse, e a fala de Deus é o fundamento final de nossa fé. Não há poder no mundo comparável ao da Escritura.

A APROPRIAÇÃO DA REVELAÇÃO PELA FÉ

[147] O capítulo anterior mostrou que o "princípio interno" da religião e da teologia cristã não pode estar localizado no intelecto ou na razão, no coração ou na vontade da pessoa "natural" [não-espiritual]. Nenhuma prova ou argumento, nenhuma experiência religiosa ou satisfação ética, afinal, constitui o mais profundo fundamento da fé. Tudo isso pressupõe um fundamento mais firme sobre o qual estão edificados e do qual extraem seu valor.

Todas as escolas de pensamento descritas anteriormente, em alguma medida, perceberam isso. Até mesmo aquelas que tentam provar a verdade da religião cristã intelectualmente ainda são da opinião que, aquilo que era necessário, do lado humano, era uma disposição moral para sentir o poder dessas provas. Pascal, na primeira parte de sua apologia, tentou despertar nas pessoas uma consciência de sua miséria e necessidade de redenção e paz. E por meio de Schleiermacher e depois dele, a maioria dos teólogos chegou à compreensão de que a religião é única e só pode ser conhecida de uma forma que corresponda a essa singularidade. Embora a epistemologia seja sempre a mesma, ela é adaptada ao objeto que está sendo examinado em cada ciência, e assim acontece também na religião. Ao fazer essa afirmação, a teologia cristã, de fato, assume seu ponto de partida no sujeito humano. A acusação de subjetivismo imediatamente lançada contra essa posição, porém, é injustificada e, de qualquer forma, é prematura. Pois, em primeiro lugar, em nenhuma área do conhecimento e da ciência há qualquer outro ponto de partida. A luz pressupõe o olho, e o som só é perceptível através do ouvido. Tudo o que é objetivo existe para nós somente por meio de uma consciência subjetiva. Sem essa consciência, todo o mundo está morto para nós. Sempre, nos seres humanos, um princípio interno tem de corresponder ao princípio externo [revelação] para que haja uma relação entre objeto e sujeito.

Segundo, desde o início, a teologia cristã tomou sua posição no sujeito crente. Ela nasceu da fé, esteve, em todas as épocas, intimamente ligada à igreja e é continuamente guiada e controlada pelo *slogan*: "por meio da fé para o entendimento" (*per fidem ad intellectum*). Sempre que a apologética, por algum tempo, abandonou essa posição, acabou voltando a ela. Especificamente a Reforma e, seguindo o Racionalismo e o sobrenaturalismo do século 18, a teologia moderna novamente tomaram sua posição na consciência crente. Tudo na teologia tem de se tornar ético no sentido de levar a sério a tese de que somente o regenerado "vê o reino de Deus" e que somente quem "quiser fazer a vontade dele conhecerá a respeito da doutrina se ela é de Deus ou se falo por mim mesmo" [cf. Jo 3.3; 7.17].

E, finalmente, como fica evidente a partir dessas últimas questões, esse também é o ensino da Escritura. Ela fala não somente de uma revelação de Deus em

Cristo, fora de nós, mas também de uma iluminação do Espírito dentro de nós. Depois que Deus falou a nós pelo Filho, o Espírito Santo veio para nos conduzir a toda a verdade. Deus não apenas nos deu as Escrituras, mas também fundou e sustenta a igreja, que, pela fé, aceita e confessa a Palavra de Deus.[1] A acusação de subjetivismo não tem força, portanto, contra a tese de que a verdade de Deus pode ser conhecida somente pela fé na iluminação do Espírito Santo. Se essa acusação fosse verdadeira, ela se aplicaria, *mutatis mutandi,* a toda a ciência, a toda a teologia, à própria Escritura Sagrada. Ela seria válida somente se a única condição subjetiva pela qual o objeto pode ser conhecido fosse o "princípio fundamental" do conhecimento. Pois, embora o olho seja o órgão indispensável para a percepção da luz, ele não é sua fonte. É precisamente o erro do racionalismo idealista que iguala o órgão do conhecimento com a fonte do conhecimento. O pensamento não é a fonte da ideia; a representação intelectual não é a causa de uma coisa; o "eu" não é o criador do "não-eu". Semelhantemente, a fé, a regeneração ou a experiência não podem ser a fonte de nosso conhecimento religioso, nem o princípio fundamental de nossa teologia. Portanto, por mais correta que a moderna teologia esteja em tomar sua posição no sujeito, ela erra quando, sob a influência da filosofia idealista, converte teologia em antropologia, eclesiologia e ciência da religião. Nesse sentido, Ritschl estava correto em chamar a teologia da consciência, que havia feito sua estréia universal depois de Schleiermacher, de volta à revelação objetiva, histórica, em Cristo.

Crendo nas promessas de Deus

Na Escritura, pelo menos no Novo Testamento, esse princípio interno é mais frequentemente denominado pelo termo *fé.* De fato, também "novo nascimento", "pureza de coração", "amor pela vontade de Deus", o "espírito que vem de Deus" são apresentados na Escritura como o princípio interno (Mt 5.8; Jo 3.3, 5; 7.17; 1 Co 2.12; *etc.*). No entanto, o termo *fé* merece preferência como designação desse princípio. Isso acontece não só porque a fé é mais proeminentemente caracterizada como tal na Escritura, mas especialmente porque o termo *fé* nos situa na área da consciência e, assim, preserva o elo com o caminho pelo qual obtemos conhecimento também em outras áreas. Anteriormente, vimos que a razão humana nunca e em nenhum lugar é a fonte do conhecimento: as ideias inatas não existem. Tanto física quanto intelectualmente, os seres humanos são completamente dependentes do mundo que está fora deles. Todo conhecimento vem de fora. Mas, do lado humano, todo esse conhecimento é mediado por sua consciência. Não o sentimento ou o coração, mas a mente, a consciência como um todo (percepção, estado de consciência, observação, intelecto, razão e senso moral) é o órgão subjetivo da verdade. Ora, quando a Escritura chama de "fé" o princípio interno, então ela tem a mesma visão e reconhece que também a revelação de Deus pode se tornar conhecimento somente através da mente cons-

[1] Veja acima, pp. 504-507.

ciente. Não que a esse respeito o novo nascimento, o amor e a pureza de coração não sejam de grande importância. Mais adiante, mostrar-se-á que o contrário é que é verdade. No entanto, o verdadeiro meio pelo qual a revelação de Deus é conhecida é um ato da consciência humana, *viz.*, a fé. A revelação de Deus é um sistema de palavras e atos de Deus que existe fora e independentemente de nós. Como ela poderia se tornar nosso conhecimento à parte de nossa consciência? A revelação de Deus é evangelho, promessa, a promessa de perdão e salvação, mas, de nossa parte, nada pode se equiparar à promessa, exceto crer nela: fé. Somente pela fé uma promessa se torna nossa possessão. A fé, consequentemente, é o princípio interno do conhecimento (*principium internum cognoscendi*) da revelação e, portanto, da religião e da teologia.[2]

Todo conhecimento fundamentado na fé

Mas há ainda uma outra razão para denominarmos o princípio interno pelo termo *fé:* esse termo preserva a conexão entre conhecimento religioso e todas as outras formas de conhecimento humano. Certamente há distinção entre elas, mas devemos, antes de tudo, observar a harmonia. Na religião e na teologia, não chegamos ao conhecimento de uma forma diferente das outras ciências. A fé não é um novo órgão implantado nos seres humanos, nem um sexto sentido ou um "dom acrescentado". Por mais que ela divirja do ser humano "natural" [não-espiritual], ela é completamente natural, normal e humana. Tanto objetiva quanto subjetivamente, a revelação está associada à natureza, a recriação à criação. A crença em geral é uma forma muito comum pela qual as pessoas adquirem conhecimento e certeza. Em todas as áreas da vida, começamos pela crença. Nossa inclinação natural é crer. Somente o conhecimento e a experiência adquiridos nos ensinam o ceticismo.[3] A fé é o fundamento da sociedade e a base da ciência. No final das contas, toda certeza está arraigada na fé.

Admito que a palavra *crer* também é usada em um sentido mais fraco, quando ainda não estamos seguros sobre alguma coisa, mas ainda a consideramos provável sobre fundamentos que para nós são suficientes. Nesse caso, "crer" forma um contraste com "conhecer" e está relacionado com "pensar". Isso ocorre na expressão: "Não conheço isso, mas creio que é assim". No entanto, o uso o uso da palavra "crer" não é exaurido por esse significado. A própria etimologia da palavra já indica que há um outro e mais profundo sentido contido na palavra *crer.* Ela provém do mesmo tronco [*leubē*] de cuidado, desejo, amor, permissão, licença, confiança. Ele está relacionado com "amar" e expressa total confiança e entrega amorosa e devoção a alguém.[4] Também em outras línguas, a palavra *fé* ou *crença* tem seu sentido de devoção, confiança, certeza:

[2] E. von Hartmann, *Religionsphilosophie,* 7 vols. (Leipzig: Friedrich, 1885), II, 65ss.

[3] S. Hoekstra, *Bronnen en Grondlagen van het Godsdienstlijke Geloof* (Amsterdã: P. N. Van Kampen, 1864), 383.

[4] F. A. Kahnis, *Die Luthersche Dogmatik,* 3 vols. (Leipzig: Dörffling & Francke, 1861-68), I, 106; S. Hoekstra, *Wijsgerige Godsdienstleer,* 2 vols. (Amsterdã: Van Kampen, 1894), I, 95; *Woordenboek der Nederlandsche Taal,* veja v. "geloof".

אמונה הֶאֱמִין, πείτω, πίστις; *fido, fides; foi;* "fé" e "crença".[5] A crença, portanto, é frequentemente usada para todas as formas de conhecimento seguro que estão baseadas não em provas, mas em compreensão imediata e direta. Platão distinguiu entre ἐπιστήμη, διάνοια, πίστις e εἰκασια e significava, com πίστις, certeza a respeito do mundo sensível sobre a base da percepção.[6] Por essa razão ele diz: "A verdade é, para a crença, aquilo que o ser é para o tornar-se". Aristóteles fez uma distinção entre conhecimento adquirido por demonstração e conhecimento de "princípios fundamentais", que era inferido da própria mente (νοῦς). Ora, ao mesmo tempo em que não chama o segundo pelo nome de *crença*, ele diz: "Sempre que ele de alguma forma crê e os princípios lhe são conhecidos, ele entende". Quando, subsequentemente, a palavra *fé* adquiriu um significado religioso profundo no Cristianismo, muitos pais da igreja apontaram com gosto o lugar importante que a fé tem na vida e na ciência. Clemente de Alexandria, em muitos lugares, usa πίστις para denotar todo conhecimento e certeza imediatos e diz que não há ciência sem fé, que os princípios fundamentais, por exemplo, a existência de Deus, são cridos, não provados.[7] Especialmente Agostinho salientou a importância da fé para a sociedade e a ciência. Aqueles que não crêem, ele diz, nunca chegam ao conhecimento: "A menos que você tenha crido, você nunca entenderá".[8] A fé é o fundamento e o elemento de ligação de toda sociedade humana. Se as pessoas aceitassem a proposição "não devo crer naquilo que não vejo", todos os vínculos de família, amizade e amor seriam rompidos. "Se, então, é o caso de que, quando não cremos naquilo que não podemos ver, a própria sociedade humana, sofrendo o colapso da concórdia, não se mantém de pé, quanto mais a fé deve ser aplicada às coisas divinas, embora não possam ser vistas".[9] Desde então, as mesmas ideias se tornaram recorrentes entre os teólogos cristãos, também em tempos modernos.[10] O termo *fé* é, então, aplicado para o conhecimento imediato dos princípios fundamentais: para a confiança no eu, em nossa percepção e em nosso pensamento; para o reconhecimento da existência objetiva do mundo externo; para a confiança mútua, sobre a qual toda sociedade

[5] Sobre o significado das palavras hebraicas e gregas, veja Schlatter, *Der Glaube im neuen Testament,* 3ª. ed. (Stuttgart: Verlag der Vereinsbuchhandlung, 1905), 555ss.

[6] Zeller, *Philosophie der Griechen,* 4ª. ed., 3 vols. (Leipzig: Fues's Verlag, 1875-81), II, 591, 593 (nota do organizador: tradução inglesa disponível: E. Zeller, *Outlines of the History of Greek Philosophy,* trad. L. R. Palmer [Nova York: Humanities Press, 1969]). Siebeck, *Geschichte der Psychologie,* 2 vols. (Gotha: F. A. Perthes, 1880-84), 209.

[7] Denzinger, *Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis,* 2 vols. (Würtzburg: Verlag der Stahel'schen Buch- und Kunsthandlung, 1856-57), II, 470; Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit,* 4 vols. (Münster: Theissing, 1863), I, 749; J. Schwane, *Dogmengeschichte,* 4 vols. (Freiburg i. B.: Herder, 1882-95), I, 110; Strauss, *Christliche Glaubenslehre,* 2 vols. (Leipzig: Hirzel, 1872), I, 301.

[8] Agostinho, *On the Trinity,* XV, 2, e *passim.*

[9] Agostinho, *Concerning Faith of Things Not Seen,* c. 3; *idem, On the Profit of Believing,* c. 10ss.; *idem, Confessions,* VI, 5; cf. Ritter, *Geschichte des christlichen Philosophie,* 4 vols. (Hamburgo: F. Perthes, 1841), II, 252ss.; Gangauf, *Metaphysische Psychologie des Augustinus* (Augsburg: K. Kollmann, 1852), 52ss.

[10] I. Dorner, *A System of Christian Doctrine,* trad. Alfred Cave e J. S. Banks, ed. rev., 4 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1888), I, 3, 33-168. J. P. Lange, *Christliche Dogmatik,* 3 vols. (Heidelberg: K. Winter, 1852), I, 342ss.; J. J. van Oosterzee, *Voor Kerk en Theologie* (Utrecht: Kemink, 1875-79), I, 94; A. Kuyper, *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid,* 3 vols. (Amsterdã: J. A. Wormser, 1894), II, 71ss.

humana está edificada; para tudo o que é conhecido e feito por intuição. Nessa fé, Schiller viu a garantia da existência do novo mundo que Colombo procurava: "Se ele ainda não existe, ele se levantará das ondas".

Com base em uma reflexão mais profunda, ninguém negaria a profunda importância de πίστις para a vida, a arte e a ciência. Contra aqueles que pensam que nada pode ser considerado verdadeiro se não puder ser percebido pelos sentidos ou provado matematicamente, está uma certeza muito grande de que, sem dúvida, a maior parte e as coisas mais importantes que conhecemos não estão baseadas em provas, mas em certeza imediata. A área coberta pela certeza imediata é muito maior do que aquela que é coberta pela certeza demonstrável. E esta é sempre baseada na primeira e fica de pé ou cai com ela. O caminho para se chegar ao conhecimento e à certeza por um método diferente do matemático e de provas lógicas, portanto, não é totalmente estranho à natureza humana. A fé, em um sentido amplo, é um elemento indispensável na sociedade e o caminho normal para a ciência. Ela não apenas se torna necessária como resultado do pecado. De fato, sem o pecado, o conhecimento intuitivo e a certeza imediata desempenhariam um papel ainda maior na vida humana. Mesmo agora, a originalidade humana é maior na medida em que os seres humanos vivem pela intuição, e não pela reflexão. Todos os exemplos acima, portanto, podem prestar um grande serviço como analogias de fé religiosa. Eles têm em comum com a fé religiosa o fato de que o conhecimento é adquirido imediatamente, não por meio de reflexão, e que, em grau de certeza, não são inferiores de nenhuma forma àquele que está baseado em provas. Além disso, conservam a relação existente entre a forma usual pela qual as pessoas chegam ao conhecimento e a forma pela qual a fé conduz à certeza no campo da religião. Eles mostram que a fé, como tal, está tão longe de ser hostil à natureza humana e às exigências da ciência que, sem ela, não pode haver pessoas normais e ciência normal.

DOIS TIPOS DE FÉ

[148] Não obstante toda a similaridade, não podemos ignorar a diferença que existe entre a fé como certeza imediata e a fé em um sentido religioso. Em religião, especificamente na religião cristã, πίστις adquire um valor próprio. Os gregos antigos também usavam essa palavra em um sentido religioso, significando a fé nos deuses,[11] mas nem mesmo aí a palavra tem um conteúdo religioso, não mais do que quando falamos de crer em Deus, na alma e sua imortalidade, *etc.* A fé, aqui, ainda é a fé ordinária que praticamos todos os dias, mas agora é aplicada a ideias religiosas. No Novo Testamento, porém, πίστις é definida de forma totalmente religiosa – em seu objeto, em sua base e em sua origem; ela denota um relacionamento religioso entre o ser humano e Deus. Em Hebreus 11.1, "as coisas que se esperam [...] fatos que não se vêem" são apresentados

[11] Cremer, *Biblio-Theological Lexicon of the New Testament Greek,* trad. D.W. Simon e William Urwick (Edimburgo: T. & T. Clark, 1872), s.v πίστις (*pistis*); cf. sobre a palavra πιστις, como usada por Polibius, pela LXX e por Filo; veja também Schlatter, *Glaube,* 565ss.

como o objeto geral da fé cristã. Só por esse fato a fé, em um sentido religioso, é distinta do conhecimento que possuímos pela certeza imediata. A fé em um mundo externo, nos sentidos, nas leis da lógica, *etc.*, está baseada na percepção interna que se tem. De todas essas coisas nós temos uma compreensão imediata. Mas o objeto da fé cristã é invisível, e não suscetível a observação. Se uma coisa pode ser imediatamente observada por nós, a fé é supérflua: a fé é oposta à vista (Rm 8.24; 2 Co 5.7). Isso não está em conflito com o fato de que a revelação certamente aconteceu no espaço e no tempo e que a pessoa de Cristo podia ser vista e tocada, pois, como objeto de fé, essa revelação como um todo não era observável. Muitos viram Jesus e ainda assim não creram nele. Apenas seus discípulos viram nele a "glória como do unigênito do Pai" (Jo 1.14). Palavra e atos são o objeto da fé somente quando considerados pela perspectiva divina. Mas, na Escritura, πίστις, como fé salvadora, adquire um significado ainda mais fecundo: seu objeto não é todos os tipos de palavras e atos de Deus como tais, mas a graça de Deus em Cristo (Mc 1.15; Jo 3.16; 17.3; Rm 3.22; Gl 2.20; 3.26; *etc.*). Para a fé [cristã], esse objeto especial é considerado ainda sob outra categoria, diferente daquela de verdade *versus* falsidade. A natureza universal da fé não é exaurida por ser caracterizada como um firme e seguro conhecimento, uma sustentação objetiva da verdade, pois ela também inclui uma confiança sincera e uma entrega total a Deus, que se revelou em Cristo, e uma apropriação pessoal das promessas oferecidas no evangelho.

A fé, no sentido religioso, além disso, é distinta da certeza imediata pelo fato de que esta está baseada no próprio discernimento da pessoa, enquanto aquela está arraigada no discernimento de outros. É digno de nota que a palavra *fé* geralmente não é usada em todos os casos nos quais o conhecimento está baseado na percepção imediata ou na observação. A crença em um mundo externo, nos sentidos, nas leis da lógica e nos princípios fundamentais é geralmente descrita como conhecimento imediato. E, de fato, esse conhecimento imediato, como conhecimento demonstrável, está baseado na observação e no discernimento da pessoa. Nesse sentido, ele também pode ser chamado de "conhecimento" em distinção de "crença".

Mas, no caso da fé salvadora (*fides salvifica*), as coisas são diferentes. Ela muito certamente tem como seu objeto a graça de Deus em Cristo. Mas, dessa graça de Deus, não teríamos o mais leve conhecimento se ele não tivesse vindo a nós por meio do testemunho de outros, se não nos tivesse sido assegurado na Sagrada Escritura. Entre a pessoa de Cristo e nossa fé, portanto, está o testemunho dos apóstolos. A Palavra de Deus é um meio de graça. A fé, sem dúvida, considera a Escritura somente pelo aspecto de ser ela a Palavra de Deus (1 Ts 2.13). A fé religiosa só pode se apoiar em um testemunho divino (Jo 3.33; Rm 10.14s.; 1 Jo 5.9-11). Não obstante, a fé está ligada à Escritura. Ela tem como seu objeto a graça de Deus como é atestada na Escritura, ou, como diz Calvino, seu objeto é Cristo "vestido com seu evangelho".[12] A fé, portanto, abrange, em um só ato, a pessoa de

[12] J. Calvino, *Institutes*, III.ii.6; cf. Lutero em J. Köstlin, *Theology of Luther*, trad. Charles E. Hay, 2 vols. (Filadélfia: Lutheran Publication Society, 1897), II, 434ss.

Cristo e a Escritura. Ela abrange Cristo como Salvador e a Escritura como Palavra de Deus. Portanto, ambas as abordagens são verdadeiras: de Cristo para a Escritura e da Escritura para Cristo. A Escritura nos conduz a Cristo e dirige o pensamento e as afeições dos seres humanos para aquele que agora habita nos céus. Nem mesmo aqueles que querem remover da fé salvadora todo conhecimento intelectual (*notitia*) e aceitação e reduzi-la completamente a confiança (*fiducia*) podem deixar de ligar essa confiança a uma impressão gravada na alma pela imagem de Cristo, e o fideísmo não se atreve a dizer que "a fé é independente das crenças", mas limita-se à afirmação (que, por esse motivo, também é insustentável) de que "somos salvos pela fé independentemente de crenças".[13] O pietismo também está preso a meios externos. Ele pode limitar esses meios e não querer se envolver com um catecismo ou com a dogmática, mas tenta levar as crianças à conversão falando para elas sobre o amado Jesus.[14] De fato, não há outro caminho para o coração humano além daquele que passa pela cabeça e pela consciência. Somente o Espírito de Deus pode agir imediatamente no coração. Nós, ao contrário, estamos limitados a meios. A Escritura é e continua sendo um "meio de graça". Inversamente, a fé em Cristo, por sua vez, afeta nossa crença na Escritura. Ela nos prende e nos firma seguramente à Escritura e faz com que confiemos nela em tempos de angústia e morte. Nossa alma, consequentemente, pode ficar inseparavelmente ligada a Cristo, o Senhor que vive nos céus, pela união mística produzida pelo Espírito Santo. No entanto, para nossa consciência, Cristo, aliás, toda a esfera de "coisas que se esperam", existe apenas por meio do testemunho de Deus em sua Palavra. E, por essa razão, a fé salvadora sempre inclui também um componente cognitivo. Admito que esse conhecimento da fé salvadora é essencialmente distinto do conhecimento da fé histórica. Mesmo que o segundo preceda o primeiro, ele é, mais tarde, novamente enxertado na fé salvadora e tem seu caráter mudado. Ele não é um mero "considerar como verdadeiro", mas um conhecimento firme e certo no sentido da Sagrada Escritura. A ideia bíblica de "conhecer" é totalmente diferente e muito mais profunda do que a ideia que está implícita no uso comum. Contudo, o conhecimento que os crentes possuem não é imediato e nem é adquirido por seu discernimento. Ele está ligado à Sagrada Escritura, apóia-se sobre o testemunho dos apóstolos e profetas como a palavra de Deus.

Finalmente, a fé cristã também é distinta da certeza imediata pelo fato de que ela não surge automaticamente na natureza humana. Todas as pessoas crêem em um mundo externo, nos princípios fundamentais, na observação, nas leis da lógica, *etc.*, automaticamente, sem qualquer ordem para que isso seja feito, com

[13] Cf. A. Ritschl, *Fides Implicita* (Bonn: Adolphus Marcus, 1890), 69; Gottschick, *Die Kirchlichkeit*, 2 vols. (Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, 1890), 11-53, 69ss.; Traub, "Glaube und Theologie", *Theologische Studïen und Kritiken* 65 (1893): 568-88; Hermann, *Die Gewissheit des Glaubens*, 2ª. ed. (Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, 1899), 83ss, 92ss.; *idem, Faith and Morals*, trad. Donald Matheson e Robert W. Stewart (Nova York: G. P. Putnam's Sons, 1904); *idem*, "Grund und Inhalt des Glaubens", *Beweis des Glaubens* 26 (1890): 89-109; Kaftan, *Brauchen wir ein neues Dogma* (Bielefeld: Velhagen & Klasing, 1890), 37; *idem*, "Glaube und Dogma", *ZThK* 1 (1891): 478ss.; *idem, ZThK* 3 (1893): 93; Kattenbusch, *Über religiöse Glauben im Sinne des Christent hum* (Giessen: C. v. Münchow, 1887); Ménégoz, *Publications diverses sur le fidéisme* (Paris: Fischbacher, 1900), 15, 17, 33, 119, 244, 250.

[14] A. Pierson, *Eene Levensbeschouwing* (Haarlem: Kruseman & Tjeenk Willink, 1875), 13.

base em seu próprio discernimento. Mas isso não acontece com a fé cristã. Nem todos têm fé (2 Ts 3.2). Apesar disso, ela é perfeitamente humana, não um "dom acrescentado", mas a restauração do ser humano, embora a pessoa "natural" [não-espiritual] seja hostil em sua atitude de crer, pois a fé, no sentido cristão, pressupõe autonegação, a crucificação das próprias ideias, a desconfiança do eu e, em seu lugar, a confiança na graça de Deus. Portanto, assim como a fé salvadora tem o próprio Deus como seu objeto e está fundamentada em seu testemunho, assim também ele tem Deus como seu autor. É ele mesmo que, pelo Espírito Santo, move os seres humanos à fé e leva todo pensamento cativo à obediência de Cristo (Mt 16.17; Jo 6.44; 1 Co 12.3; 2 Co 10.5; 1 Ts 2.13; 2 Ts 3.2; Ef 1.15, 16; Cl 1.13; Fp 1.29). Como resultado, a fé cristã é completa e religiosamente qualificada. Seu objeto, fundamento e origem estão localizados exclusivamente em Deus. Em conseqüência desse seu caráter religioso, a fé salvadora é essencialmente distinta da certeza imediata que às vezes é rotulada de "fé", e também da πίστις da qual os gregos às vezes falavam em um sentido religioso. A fé cristã é religião pura, religião subjetiva. São verdadeiramente religiosas as pessoas que crêem dessa forma: elas são a imagem, os filhos e os herdeiros de Deus.

A FÉ COMO ACEITAÇÃO INTELECTUAL

Na igreja cristã, porém, a interpretação que via a fé como a aceitação intelectual da verdade revelada logo se tornou predominante. É muito comum a definição de fé como o "assentimento voluntário da alma" ou como "a atração da alma em direção ao entendimento, para além dos métodos da lógica".[15] Agostinho oferece a mesma definição: "crer é conhecer com assentimento" "o que é crer senão aceitar aquilo que se diz que é verdadeiro" e "fé é a virtude pela qual as coisas que não se vêem são cridas?".[16] A teologia escolástica geralmente começava seu estudo da natureza com a descrição de Hebreus 11.1 e a última definição mencionada de Agostinho.[17] Tomás de Aquino diz que o objeto da fé é Deus e outras coisas "exceto na medida em que elas tiverem alguma outra ordem com respeito a Deus". O fundamento da fé consiste somente no fato de que "algo foi revelado por Deus" e seu autor é somente Deus.[18] O Concílio Vaticano [I] descreveu a fé como "uma virtude sobrenatural por meio da qual, com a inspiração e a ajuda da graça de Deus, cremos que aquilo que foi revelado é verdadeiro não porque sua verdade intrínseca é percebida, pela luz natural da razão, mas por causa da autoridade do próprio Deus que revela e que não pode enganar nem ser enganado".[19] A fé, no pensamento católico

[15] J. C. Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus,* 2 vols. (Amsterdã: J. H. Wetstein, 1682), veja v. πίστις (*pistis*); Denzinger, *Vier Bücher von der religiöse Erkenntnis,* II, 467; Kleutgen, *Theologie der Vorzeit,* IV, 246ss.

[16] Agostinho, *On the Predestination of the Saints,* c. 2; *idem, On the Spirit and the Letter,* c. 31; *idem, Enchiridion,* c. 8; *idem, On the Trinity,* 13, 1; *idem, Homily on the Gospel of John,* 40, 9.

[17] P. Lombardo, *III Sent.,* 23.

[18] Tomás de Aquino, *Summa Theol.,* II, 2, q. 1ss.

[19] *Documents of Vatican Council I, 1869-1870,* sel. e trad. John F. Broderick (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1971), sessão III, "On Faith", c. 3.

romano, é um assentimento firme e certo às verdades da revelação com base na autoridade de Deus na Escritura e na igreja.[20]

Na prática, essa interpretação da fé teve conseqüências muito nocivas. Em primeiro lugar, a fé tornou-se, realmente, uma mera aceitação intelectual de uma doutrina misteriosa que ultrapassa em muito a razão, seja explicitamente, com todos os seus dogmas diferentes, ou implicitamente, com certos dogmas necessários. Dada essa interpretação, a distinção entre essa fé e a fé histórica assumida pelos protestantes não é possível e foi, portanto, decisivamente rejeitada pela teologia católica romana. Roma não tem algo além da "fé histórica". Segue-se, então, que essa fé, se não fosse mais do que assentimento intelectual, possivelmente não seria suficiente para a salvação. Ela precisava ser aumentada por outra virtude na vontade, a saber, o amor, e, assim, tornar-se uma "fé formada" (*fides formata*). Como resultado, a fé perde seu lugar central na vida cristã. Ela é rebaixada a uma das sete "preparações" para a "graça infusa" da "justificação", e o ponto de gravidade, então, é transferido para o amor, *i.e.,* as boas obras. Finalmente, dificilmente pode-se sustentar que a fé, no sentido acima descrito, era um fruto da "graça interna", como Agostinho a entendia. A confissão de que a fé é um dom de Deus foi enfraquecida. A "assistência" e "inspiração" mencionadas pelo Concílio Vaticano [I] são geralmente restritas, na teologia católica, ao dom da graça comum ou até mesmo ao dom de capacitações naturais. Crer era ainda mais meritório na medida em que era um ato pessoal livre de um ser humano e consistia mais na aceitação dos incompreensíveis "mistérios de fé", em um "sacrifício do intelecto".

A Reforma modificou essa interpretação católica romana da fé em todos os aspectos. Ela restaurou a natureza religiosa de πίστις. Em primeiro lugar, ela fez uma distinção fundamental entre "fé histórica" e "fé salvadora". Em alguns casos, a fé histórica pode, de fato, preceder a fé salvadora e ser de grande valor como tal, mas ela era e continua sendo essencialmente diferente da fé salvadora. Todos os reformadores eram da opinião de que a fé salvadora consistia, senão exclusivamente, pelo menos certamente também em conhecimento. Nenhum deles permitiu que a fé fosse reduzida a um sentimento inconsciente ou a um estado mental. Mas o conhecimento que era um elemento da fé salvadora, certamente, era de um tipo muito diferente do conhecimento da fé histórica. Este podia, mais tarde, ser benéfico para a fé salvadora, mas mudava, por isso, seu caráter e começava a viver segundo um novo princípio. A fé, no pensamento dos reformadores, portanto, adquiriu novamente uma natureza espiritual-religiosa própria, distinta não em grau, mas em essência, de qualquer outra fé na vida e na ciência, aliás, distinta em essência até mesmo da fé histórica. Essa fé não podia, é claro, originar-se no mesmo princípio do qual surgem todas as outras crenças entre os seres humanos. A Reforma foi unânime em confessar que a fé salvadora é um dom de Deus. Ela não era produto

[20] Aquino, *Summa Theol.*, II, 2, q. 2, art. 1, q. 4, art. 2; Belarmino, "De Justific", *Controversiis*, I, 5, 6; Becanus, *Theol. Schol.*, tom. II, 2, tratado 1, c. Iss.; Perrone, *Praelect. Theol.* (1840), V, 251ss.; Jansen, *Praelect. Theol.*, I, 684; Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, IV, 205ss.; Denzinger, *Vier Bücher*, II, 426ss.

de capacidades humanas naturais, nem da graça comum, mas da graça especial do Espírito Santo, era uma atividade da pessoa regenerada e, portanto, também era suficiente para a salvação. No Catolicismo romano, a fé desempenha um papel apenas preparatório, muito corretamente, porque, basicamente, ela nada mais é do que fé histórica. Mas, na Reforma, a teologia recuperou o lugar central que ocupa no Novo Testamento: não teve de ser aumentada pelo amor e é suficiente para obter participação em todos os benefícios da salvação. Aqueles que crêem dessa forma não estão no átrio, mas no próprio santuário da verdade cristã. São incorporados em Cristo, são feitos participantes de todos os seus benefícios, herdeiros da vida eterna. Foi difícil, porém, dada essa profunda interpretação da fé salvadora, descrever corretamente sua natureza e reproduzi-la em linguagem clara. A teologia da Reforma, em todas as épocas, se debruçou sobre essa questão. Com respeito à questão sobre em que consiste a verdadeira natureza da fé, as respostas são radicalmente divergentes. Ela foi definida como "conhecimento", "harmonia", "confiança", "busca de refúgio", *etc.*, por apenas um desses termos ou por todos eles juntos. Mais adiante, quando tratarmos da doutrina da fé, examinaremos tudo isso mais detalhadamente. Uma coisa é certa: a fé, na teologia reformada, não era uma questão de conhecer várias verdades doutrinárias, mas consistia na união da alma com a pessoa de Cristo segundo as Escrituras e com a Escritura como a palavra de Cristo. A fé salvadora era completamente religiosa de novo. Seu objeto era a graça de Deus em Cristo; seu fundamento era o testemunho de Deus em sua Palavra; seu autor, o Espírito Santo. Em cada aspecto ela era determinada religiosamente.

A CERTEZA DA FÉ

[149] De acordo com a Escritura, essa fé traz consigo sua própria certeza. Ela é a certeza (ὑπόστασις) das coisas que se esperam e a convicção (ἔλεγχος) das coisas que não se vêem (Hb 11.1) não porque ela seja inerentemente tão sólida e firme, mas porque está baseada no testemunho e na promessa de Deus, como a seqüência de Hebreus 11 ensina claramente. Ela faz com que os bens invisíveis da salvação sejam totalmente certos para nós, aliás, ainda muito mais certos do que o discernimento de uma pessoa ou uma dada prova científica poderiam fazer. Por essa razão, a Escritura fala da confiança (παρρησίας, Hb 4.16) e da confiança de acesso (πεποίθησις, Ef 3.12), plena certeza (πληροφορία, Hb 6.11, 12; 10.22) de fé; a ela são atribuídas qualidades como coragem (θάρσος, Mt 9.2), júbilo (καύχησις, Rm 5.11) e alegria (χαρά, 1 Pe 1.8; *etc.*). Ela contrasta com dúvida, ansiedade, temor, desconfiança (Mt 6.31; 8.26; 10.31; 14.31; 21.21; Mc 4.40; Lc 8.25; Jo 14.1; Rm 4.20; Tg 1.6). Os crentes logo abrem mão de tudo para preservar sua fé. Nada é mais precioso para eles que a fé, nem seu dinheiro, seus bens, sua honra ou até mesmo sua vida. A fé é "a vitória que vence o mundo" (1 Jo 5.4).

Essa certeza de fé era desconhecida para a ciência. Ela entrou no mundo com a vinda do Cristianismo.[21] A filosofia grega reconhecia dois tipos de certeza, uma

[21] Janet e Séailles, *Histoire de la philosophie* (Paris: Ch. Delagrave, 1887), 668.

obtida pela percepção, outra adquirida pela reflexão. Geralmente, a primeira era classificada muito abaixo da segunda. A percepção só produzia opinião (δόξα), mas a reflexão conduzia ao conhecimento (ἐπιστήμη). Na segunda, Aristóteles fez uma distinção entre o conhecimento que é baseado em provas e o que se apóia em evidências. Por isso, na ciência, há três formas de se obter certeza: percepção, argumentação e evidência. Esses três tipos de certeza foram adotados na filosofia com base no fato de que os empiristas primariamente localizavam a certeza na percepção e os racionalistas, na reflexão. Ao lado dessa certeza filosófica, o Cristianismo posicionou a certeza da fé. Concreta e praticamente, essa certeza foi apresentada a um mundo cético na comunidade crente, especialmente em seus mártires. Teoricamente, ela foi afirmada e desenvolvida na teologia cristã.

Roma e a Reforma

Na doutrina da certeza há uma importante diferença entre Roma e a Reforma com respeito à questão de se a certeza da fé também inclui a certeza da salvação, a certeza absoluta que uma pessoa tem de sua própria salvação. De Agostinho em diante, essa certeza da salvação foi negada e combatida pela Igreja Católica romana e pela teologia católica. Roma alega que a certeza absoluta da salvação cabe apenas a alguns crentes que a receberam por meio de uma revelação especial, mas não é parte integrante da fé em si. Com respeito à sua salvação, os crentes comuns possuem apenas um tipo de certeza moral ou conjetural, não certeza de fé. No sistema católico romano, realmente não há lugar para essa certeza, já que (1) ela só é consistente com a confissão do amor eletivo de Deus e (2) ela faria com que o laicato fosse independente da igreja e do sacerdócio.[22] Os teólogos católicos romanos, porém, reconhecem a certeza de fé com respeito às verdades objetivas da revelação. "Eu duvidaria mais facilmente daquilo que vivi", escreveu Agostinho, "do que duvidaria que a verdade existiu, que é 'percebida por meio das coisas que foram criadas' (Rm 1.20)".[23] Alberto, o Grande, fez uma distinção entre "fé" na filosofia e "fé" na teologia. Na primeira, "fé" nada mais é do que "credulidade" (*credulitas*), e não uma forma e conhecimento; mas, em assuntos teológicos, "fé é uma luz que faz com que a adesão e o assentimento sejam muito certos [...] e, portanto, uma forma e meio para o conhecimento da verdade das coisas divinas".[24] E os teólogos protestantes geralmente concordam com essa opinião. Ninguém articulou essa certeza de fé mais precisa e vigorosamente que Calvino. Em seu pensamento, a fé é "certa", "firme", "plena e sólida", mais "certeza" que "apreensão", "confiança e

[22] Cf. Agostinho, *On the Gift of Perseverance*, 8, 13, 22; *idem, The City of God*, XII; *idem, Letters*, 107; G. J. Vossius, *Historia Pelagiana* (1652), 578ss.; Comentário sobre *Sentences*, I, dist. 17; Aquino, *Summa Theol.*, II, 1, q. 112, art. 5; Belarmino, "De Justific", *Controversiis*, I, 10; IV, 2ss.; Concílio de Trento, sessão 6, c. 9, cânone 13, 4 e mais adiante na doutrina da fé.

[23] Agostinho, *Confessions*, VII, 10.

[24] Em A. Stöckl, *Philosophie des Mittelalters*, 3 vols. (Mainz: Kirchheim, 1864-66), II, 365; cf. também Aquino, *Summa Theol.*, II, q. 4, art. 8; Belarmino, "De Justific", *Controversiis*, III, 2; Billuart, *Summa Sanctae Thomae*, VIII, 86ss.; P. Dens, *Theologia Moralis et Dogmatica*, 8 vols. (Dublin: Richard Coyne, 1832), II, 241; Daelman, *Theologie*, 9 vols. (Louvaine: Martinum van Overbeke, 1759), I, 12ss.

segurança sinceras".[25] No pensamento tanto dos teólogos luteranos quanto dos reformados, a fé é "assentimento firme", um "conhecimento seguro" que exclui toda dúvida e incerteza.[26]

Pouca atenção, falando de forma geral, tem sido dada a essa certeza de fé pela ciência, especialmente a filosofia. Somente depois da primeira tentativa de Kant ela foi incorporada e reconhecida em um sentido modificado. Kant, na maior parte, aceitava os três tipos de certeza. A primeira é a certeza problemática empírica, que está baseada nas percepções da própria pessoa ou de alguma outra, e consiste em opinião, uma fé teórica ou prática. Depois vem a certeza lógica, científica e apologética. Essa certeza se apresenta em duas versões, sendo intuitiva na matemática e discursiva na filosofia. Há os três tipos de certeza já admitidos também na filosofia grega. Mas, além disso, Kant dá lugar também a uma certeza moral, positivamente segura. O supra-sensível e o sobrenatural, de acordo com Kant, é incognoscível. Deus deliberadamente recusou esse conhecimento a nós para que não colocássemos o conhecimento como o propósito da humanidade, mas a ação, o cumprimento de nossa vocação moral. Ora, com uma concepção desse destino ético, os seres humanos admitem a verdade de certas teses sem as quais não podem cumprir essa tarefa ética. Assim, sobre fundamentos práticos e psicológicos, os seres humanos crêem na existência de Deus, da alma e da imortalidade. Isso é fé moral. A certeza assegurada por essa fé não é teórica por natureza, mas prática e moral. Ela incentiva as pessoas não a dizerem "eu estou certo", mas "eu estou moralmente certo". Portanto, há três tipos de certeza: uma empírica, uma lógica e uma moral, expressas e comunicadas pelos termos "pensar", "conhecer" e "crer".[27] A filosofia, depois de Kant, adotou, em parte, essa teoria da certeza, nada acrescentando de essencialmente novo a ela.[28]

Kant e a certeza moral

A teoria da certeza moral de Kant, por outro lado, *exerceu* grande influência na teologia. Depois que a autoridade da Escritura e da igreja foi minada, as pessoas procuraram o fundamento da religião e da teologia na certeza moral. O conhecido texto de João 7.17, já citado pelo próprio Kant,[29] tornou-se o ponto de partida dessa escola de pensamento. Há, de fato, verdades profundas nessa certeza moral, e podemos reconhecer agradecidamente que Kant deu lugar a ela em sua filosofia. A respeito das coisas invisíveis, temos uma certeza muito diferente da que temos a respeito das coisas que podemos perceber com nossos sentidos ou provar com nossas faculdades lógicas. A fé nas coisas que esperamos

[25] J. Calvino, *Institutas,* I.vii.5; II.ii.8; III.ii.14ss.; III.xiv.8; III.xiv.24.

[26] H. Schmid, *Doctrinal Theology of the Evangelical Churches,* trad. Charles A. Hay e Henry E. Jacobs (Filadélfia: United Lutheran Publication House, 1899), 412ss.; Hase, *Hutt. Rediv.,* §108; *Heidelberg Catechism,* perguntas e respostas 21; Heppe, *Dogmatik der evangelischen reformierte Kirche* (Eberfeld: R. L. Friderichs, 1861), 384ss.

[27] I. Kant, *Critique of Pure Reason,* trad. J. M. D. Meiklejohn (Nova York: Colonial Press, 1899), Methodology, II, 3.

[28] Cf. Franz Grung, *Das Problem der Gewissheit* (Heidelberg: Weis, 1886).

[29] I. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone,* trad. Theodore M. Greene e Hoyt H. Hudson (Nova York: Harper & Row Publishers, 1934), 104.

e não podemos ver, além disso, funciona independentemente de nossa vontade, de nossa disposição moral e de nossa experiência espiritual. Não obstante, não é aconselhável que troquemos a certeza religiosa da Escritura, da igreja e da teologia cristã pela certeza moral de Kant.

Em primeiro lugar, é preciso que se diga que a certeza sempre é um estado mental. A mente humana pode se relacionar com uma dada questão ou proposição em uma variedade de estados mentais. Ela pode se relacionar com essa questão em estado de incerteza, dúvida, desconfiança, impressão, *etc.*, mas também em estado de completa certeza. A certeza é a paz mental que uma pessoa experimenta ao encontrar e reconhecer a verdade. O intelecto busca o conhecimento, a verdade. Essa é a natureza do intelecto. A verdade é seu "bem", sua riqueza, a satisfação de sua fome. Quando ele encontra a verdade, fica satisfeito, descansa nela, sente-se salvo e seguro. A certeza é descanso, paz, alegria, felicidade. Há descanso e relaxamento na verdade (*in veritate requies*). A certeza é o estado normal da mente humana, assim como a saúde é o estado normal do corpo. A dúvida, a incerteza, ao contrário, é inquietação, preocupação, infelicidade. Estritamente falando, a certeza em si não é moral: ela é assim chamada apenas porque os fundamentos sobre os quais a "verdade moral" se apóia são de natureza moral. Além disso, os fundamentos sobre os quais as verdades científica e moral estão firmadas não se podem separar e colocar um contra o outro, como sendo "teórico" e "prático". Na realidade, esse dualismo não existe, como Kant, com seus dois tipos de certeza, admite. A cabeça e o coração, falando subjetivamente, e falando objetivamente, as coisas visíveis e as invisíveis, não podem ser divididas em duas partes dessa forma. O coração também tem sua participação em nossa exploração científica. Πίστις, em seu sentido amplo, também desempenha um papel importante aqui. Grande parte daquilo que é aceito como "estabelecido" e "certo" nas ciências está baseado em fundamentos morais ou imorais. Inversamente, é a mente, no fim das contas, que, no caso da certeza moral, pesa e avalia os fundamentos morais sobre os quais uma dada proposição é reconhecida e aceita como verdadeira. Enquanto a verdade pode induzir o intelecto a aceitar uma determinada verdade, essa aceitação é um ato do intelecto, e o intelecto só pode fazer isso porque ele mesmo, em certa medida, reconhece e entende a verdade. A certeza de fé não vem por meio de provas teóricas, muito menos por uma decisão da vontade.

Finalmente, embora, neste volume, já tenhamos desenvolvido várias objeções à teoria da postulação de Kant, elas podem ser aumentadas pelas questões a seguir. Ela concorda com a natureza da verdadeira moralidade – que, afinal, consiste também em humildade – para postular a existência de Deus e da imortalidade com base em nossa natureza e destino morais? A certeza moral conserva sua validade quando uma pessoa moral cai em pecado, é apanhada em tentação e conflito interno, e é agitada de um lado para o outro pela dúvida? Os fundamentos morais são suficientemente fortes para edificarmos sobre eles a crença na existência de Deus, a consciência de perdão e a esperança de salva-

ção, em face da oposição científica? Mesmo que a certeza moral seja suficiente para o filósofo, ela é inútil para o cristão. Pois, embora a "religião da razão" de Kant possa se apoiar sobre ela como um fundamento seguro, ela não pode sustentar a verdade da religião cristã.

Crer é certeza

Por todas essas razões, a certeza moral de Kant não pode substituir a segurança da fé cristã. Isso também é provado – se mais provas forem necessárias – pelas distinções que Kant faz entre "pensar", "crer" e "conhecer". De acordo com ele, "pensar [no sentido de cogitar opiniões] garante uma coisa como verdadeira sobre fundamentos insuficientes, "crer", sobre fundamentos subjetivamente suficientes e "conhecer" sobre fundamentos objetivamente suficientes.[30] Ora, essa distinção está correta com relação a "crer" na vida diária comum e em relação às coisas que podem ser conhecidas. Nesse caso, "crer" é, de fato, uma forma mais fraca de conhecer. Mas, em religião, crer é certeza em si mesmo. A distinção já foi mais corretamente definida por Agostinho. Ele diz: "Há também três coisas que, por assim dizer, fazendo limites umas com as outras, nas mentes dos homens são bem apropriadamente distintas: entendimento, crença e opinião. E se forem consideradas em si mesmas, a primeira é sempre sem defeito, a segunda às vezes tem defeito e a terceira nunca é sem defeito".[31] "Ora, entre crer e opinar há essa diferença que, às vezes, aquele que crê sente que não conhece aquilo em que crê (apesar de saber-se ignorante de uma coisa, não tem qualquer dúvida a respeito dela, se crer nela firmemente), enquanto aquele que opina pensa que sabe aquilo que não sabe".[32]

Tomás de Aquino define a diferença da seguinte forma: "É essencial para a opinião que concordemos com uma de duas afirmações opostas com temor da outra, de forma que nossa adesão não é firme; para a ciência, é essencial ter uma firme adesão com visão intelectual, pois a ciência possui certeza que resulta do entendimento de princípios; enquanto isso a fé assume uma posição intermediária, pois ultrapassa a opinião porque sua adesão é firme, mas não atinge o objetivo da ciência nisso por não ter observação".[33] Zanchius, raciocinando ao longo de linhas semelhantes, deu esta definição: "Opinião é o conhecimento que não é certo nem evidente; fé é o conhecimento seguro, mas não evidente; ciência é o conhecimento que é tanto seguro quanto evidente".[34] Crer e conhecer não são distintos em matéria de certeza. A certeza da fé é tão firme quanto a do conhecimento. De fato, a certeza da fé é a mais intensa das duas: ela é virtualmente inabalável e inerradicável. Por sua fé, as pessoas estão prontas a sacrificar tudo, inclusive a própria vida. Galileu três vezes se retratou sobre sua aceitação

[30] I. Kant, *Reinen Vernunft*, 632ss.
[31] Agostinho, *On the Profit of Believing*, 11.
[32] Agostinho, *On Lying*, 3.
[33] Aquino, *Summa Theol.*, II, 1, q. 67, art.3.
[34] J. Zanchius, *Op. Theol.*, II, 196.

do sistema de Copérnico.[35] Kepler, contra sua convicção, ocupou-se, em Graz, com astrologia, para manter seu sustento; a mãe necessitada (astronomia) tinha de viver às custas de sua filha insensata (astrologia). Quem daria sua vida em favor de uma tese científica, por exemplo, de que a Terra gira em torno do Sol? Mas a religião produz mártires. Em termos de poder absoluto, a segurança da fé excede em muito a certeza científica. A esse respeito, porém, Boaventura corretamente distingue entre "a certeza de aceitação" (*certitudo adhaesionis*) e a "certeza de especulação" (*certitudo speculationis*).[36] A primeira é maior em certeza de fé que em certeza científica, pois, em muitos casos, nenhum argumento, persuasão ou tortura pode fazer com que as pessoas oscilem em sua fé. Com toda a sua alma elas se agarram ao objeto de fé. Apesar disso, a certeza de especulação pode, às vezes – não sempre – ser mais forte na ciência que na fé. Essa é a mesma ideia expressa por Agostinho: o entendimento é sempre "sem defeito", mas a crença às vezes ocorre "com defeito". A própria crença não é prova da verdade daquilo que é crido. Há uma enorme diferença entre certeza subjetiva e verdade objetiva. No caso de fé ou crença, tudo depende do fundamento sobre o qual ela se apóia.

O FUNDAMENTO DA FÉ

A inadequabilidade das provas

[150] Logo que a teologia cristã começou a refletir seriamente sobre o final e mais profundo fundamento da fé, ela chegou à conclusão de que nenhuma prova intelectual ou histórica desenvolvida para defender a verdade da revelação pode, afinal, servir a esse propósito. Os apologetas do 2º século atribuíram grande valor a essas provas e, contra o naturalismo pagão, enfatizaram que a fé é um ato racional livre.[37] Não obstante, até mesmo entre eles já se encontra a percepção de que todas essas provas são impotentes para conduzir efetivamente uma pessoa à fé. Algo diferente e algo mais é necessário, *viz.*, a graça divina.[38] Irineu a compara ao orvalho e à chuva, que fazem com que os campos sejam frutíferos.[39] Mas Agostinho foi o primeiro a entender claramente e a confessar a necessidade de graça interior. Em outro lugar ele atribui grande valor à igreja como uma motivação para a fé, mas sua doutrina da graça interior prova que essa motivação não era, para ele, a final e mais profunda causa de sua fé. Essa causa era somente o próprio Deus. "Deus produz nossa fé, agindo de uma forma maravilhosa em nosso coração para que possamos

[35] O. Zöckler, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft*, 2 vols. (Gütersloh: C. Bertelsman, 1877-79), I, 534ss.

[36] Pedro Lombardo, *III Sentences*, dist. 23, art. 1, q. 4; cf. Stöckl, *Philosophie des Mittelalters*, II, 883.

[37] Justino Mártir, *Dialogue with Trypho*, 88, 102, 131; Teófilo, *To Autolychus*, II, 27; Irineu, *Against Heresies*, IV, 37, 5.

[38] Justino Mártir, *Dialogue*, 119; *idem*, *Apology*, I, 10; II, 12; Irineu, *Against Heresies*, IV, 39; Orígenes, *On First Principles*, I, 10, 14, 19.

[39] Irineu, *Against Heresies*, III, 17, 2, 3.

crer".[40] Crer, afinal, é sempre algo voluntário: "Ninguém crê se não quiser". Para esse fim, Deus, por meio de sua graça, subjuga a vontade e nos incentiva a crer com o intelecto.[41] Mais tarde, os teólogos também atribuíram grande valor ao "preâmbulo de fé" e às motivações para a crença (*motiva credibilitatis*), e, entre elas, a igreja, cada vez mais, assumiu um lugar de destaque. Mas todos esses teólogos admitem que esses motivos não fazem com que a revelação seja "evidentemente verdadeira", mas apenas "evidentemente crível". Eles impedem a dúvida racional e demonstram que não é desarrazoado crer, embora seja desarrazoado admitir o contrário.[42] Mas eles não são suficientes. De fato, ao tratar das provas filosóficas sobre a Trindade, Aquino afirma expressamente: "Quem quiser provar a Trindade de pessoas pela razão natural deprecia a fé".[43] Essas provas são de pouco valor contra os oponentes "porque a própria insuficiência das razões os confirma em seu erro, visto que acreditam que aceitamos a verdade da fé com base nessas razões fracas".[44] A revelação até pode ser feita digna de crédito por meio das provas, mas ela ainda continua sendo uma verdade de fé.[45] Na teologia católica romana isso também deve ser mantido pois, de outra forma, a natureza voluntária e o mérito da fé seriam perdidos.[46] A fé, portanto, aceita a verdade não com base na compreensão da pessoa, mas com base na autoridade divina. "A fé não aceita nada, a não ser sobre o fundamento de que aquilo que deve ser aceito foi revelado por Deus".[47] E, para que os seres humanos reconheçam essa autoridade de Deus, há que ocorrer uma mudança antecedente da vontade. Crer é, de fato, um ato do intelecto,[48] mas pressupõe uma sujeição da vontade pela graça: o intelecto deve ser dirigido à fé pela vontade.[49] A aceitação de fé, portanto, ocorre somente por um ato de Deus "movendo internamente por meio da graça".[50] Gregório XVI, em uma carta datada de 26 de setembro de 1835, condenou a opinião de Hermes de que as motivações para a crença (*motiva credibilitatis*) eram o verdadeiro fundamento da fé na revelação. E o concílio Vaticano [I] decretou que, embora esses motivos possam fazer com que a revelação mereça crédito, não obstante, "ninguém pode aceitar a pregação do evangelho nem obter a salvação sem a iluminação e a inspiração do Espírito Santo".[51]

[40] Agostinho, *On the Predestination of the Saints,* 2, 6.

[41] Agostinho, *Confessions,* XIII, 1; *idem, To Simplician – On Various Questions* (de div. quaest.), 1, q. 2, n. 21; disponível em J. H. S. Burleigh, *Augustine: Earlier Writings* (Filadélfia: Westminster Press, 1953), 404-5; *idem, On the Predestination of the Saints,* 19; *idem, On the Gift of Perseverance,* 16.

[42] Aquino, *Summa Theol.,* II, 2, q. 1, art. 5, ad. 2; *idem, Summa contra Gentiles,* I, 9.

[43] Aquino, *Summa Theol.,* I, q. 32, art. 1.

[44] Aquino, *Summa contra Gentiles,* I, 9.

[45] Belarmino, "De Conc. et Eccl.", *Controversiis,* IV, 3.

[46] Aquino, *Summa Theol.,* II, q. 2, art. 9 e 10.

[47] Aquino, *Summa Theol.,* II, 2, q. 1, art. 1; *Summa contra Gentiles,* 1, 9; Becanus, *Summa Theologiae,* II, 2, 3-17; Billuart, "De fide", *Theol. Sanctae Thom.,* II, 2, tom. 1, 1ss.; P. Dens, *Theologia,* II, 280ss.; Jansen, *Praelect. Theol.,* I, 701-11.

[48] Aquino, *Summa Theol.,* II, q. 4, art. 2.

[49] *Ibid.,* II, q. 2, art. 1 ad. 3.

[50] *Ibid.,* I, q. 62, art. 2, ad. 3; II, 1, q. 109, art. 6; q. 112, art. 2; II, 2, q. 6, art. 1.

[51] *Documents of Vatican Council I,* sessão 3, "De fide", c. 3.

A iluminação espiritual é necessária

Ao tomar essa posição, Roma, de fato, adota o mesmo ponto de vista subjetivo que as igrejas da Reforma. Os motivos, embora sejam fortes, não podem, de fato, mover uma pessoa à fé. É somente o Espírito de Deus que pode fazer com que a pessoa fique interiormente segura da verdade da revelação divina. Portanto, também em Roma, não a Escritura ou a igreja, mas a luz interior é o mais profundo fundamento para a crença, como muitos teólogos reconheceram. Por causa da clareza, analisemos, por um momento, o ato de crer na forma de um silogismo. A premissa maior, então, é: Deus é verdadeiro; se Ele se revela, sua revelação deve ser aceita pela fé. A premissa menor é: esses fatos (a igreja, por exemplo, ou a Escritura) são revelações de Deus. A conclusão é a seguinte: portanto, esses fatos devem ser cridos. Sobre a premissa maior não há disputa. Em virtude da ideia de Deus, ela é inquestionável e, portanto, aceita por todos. Ninguém nega que, se Deus se revela, Ele, que é fiel e verdadeiro, merece ser crido. Tudo, portanto, depende da premissa menor. A divergência diz respeito sobre se e onde Deus se revelou. O cristão crente diz que Ele se revelou "na Escritura" ou "na igreja". Mas como e por que essas entidades são reconhecidas como a revelação de Deus? Se for com base em provas, então esse fundamento é humano, falível, e a fé não é puramente religiosa e certa. A revelação de Deus pode ser crida somente em um sentido religioso, com base na autoridade de Deus. Mas a voz dessa autoridade divina só pode ser ouvida *fora* de mim mesmo, na Escritura e na igreja, cujo fundamento final de fé eu estou examinando agora, ou *dentro* de mim mesmo, na graça que me leva a crer, na luz interior, no testemunho do Espírito Santo. Aqueles que querem sustentar a autoridade de Deus como o fundamento final da fé e, assim, sustentar a fé em seu caráter religioso, devem adotar uma dessas duas posições. Foi Canus quem disse que esse fundamento final está na graça, que, internamente, o levou à fé. "Eu creio", disse ele, "que Deus é triúno, pois Ele revelou isso". A isso ele acrescenta: "Deus revelou isso, e eu creio imediatamente, sendo movido por Deus por meio de uma indução especial".[52] Portanto, para Canus, o fundamento final de sua fé estava objetivamente no testemunho de Deus, mas o fato de que ele reconhecia esse testemunho como divino se deve à graça, que moveu seu intelecto e sua vontade à fé. O sentimento de Canus, aliás, foi aceito por uns outros poucos teólogos católicos romanos, como Arragon, Gonet *et al.*, e o Professor Hayd falou até mesmo de um testemunho imediato de Deus dentro de nós, que nos assegura a divindade da pessoa e do ensino de Jesus.[53] Muitos teólogos, porém, objetaram que Canus realmente não dá resposta à questão sob qual fundamento ele aceita o testemunho de Deus na Escritura e na igreja como divino. Ele apenas diz que Deus, internamente, por meio de sua graça, o persuade a crer nisso, mas não dá mais detalhes de suas razões. Outra razão pela qual não se recomenda esse sentimento de Canus é que, como Suarez já salientou, ele pos-

[52] Canus, *Loc. Theol.*, I, 2, c. 8, ad. 4.

[53] **Philosophisch Jahrbuch* de C. Gutberlet (1890), 27.

sui uma forte semelhança com a doutrina de Calvino a respeito do testemunho do Espírito Santo e podia facilmente conduzir a ela. Por essa razão, os teólogos católicos romanos preferiram procurar em outro lugar, e não na "luz interior", o fundamento final da fé. Suarez sustentou a opinião de que não apenas o objeto, mas também o próprio fundamento da fé era uma questão de fé. Não apenas cremos que a Escritura é verdadeira *porque* Deus se revelou nela, mas também cremos *que* Deus se revelou nela porque o próprio Deus dá testemunho desse fato na Escritura. A revelação é simultaneamente a razão "pela qual" (*quo*) se crê e aquilo (*quod*) em que se crê. "Pois é um e o mesmo ato este crer em Deus e de crer por Deus". Assim como o olho percebe tanto as cores quanto a luz que pela qual as cores se tornam visíveis, e assim como a razão conhece as verdades derivadas tanto quanto os princípios fundamentais pelos quais as verdades secundárias se tornam cognoscíveis, assim também a fé conhece tanto as verdades reveladas quanto o testemunho sobre o qual elas se apóiam como divinas.

Quebrando o círculo: Deus fala!

Uma grande quantidade de teólogos, também em tempos recentes, expressou sua concordância de opinião com Suarez, mas nem todos ficaram satisfeitos. O raciocínio circular era evidente: crê-se na Escritura porque é revelada e isso foi revelado e crido porque a Escritura o diz. Isso também conduz a uma regressão infinita: creio em uma determinada revelação porque outra revelação diz que devo fazer isso, *etc.* Suarez responde a essa objeção dizendo que a revelação deve ser crida por causa de si mesma; que Deus, ao revelar-se, ao mesmo tempo revela que é Ele quem revela a si mesmo. Não obstante, a questão de por que cremos no testemunho pelo qual Deus declara que *Ele* é quem revela a si mesmo continua em aberto. Lugo, por isso, ensinava que a aceitação do fato de que Deus revelou-se na Escritura, embora possa ser chamada de sobrenatural, não podia ser chamada de fé no verdadeiro sentido da palavra. Crer em uma coisa, afinal, é sempre um ato de sustentar, com base em um testemunho, que essa coisa é verdadeira. Se a aceitação do fato de que Deus se revelou fosse fé no verdadeiro sentido, isso novamente pressuporia um testemunho divino e assim *ad infinitum.* Lugo, portanto, admitiu que o reconhecimento do fato da revelação não se apóia sobre um testemunho de Deus, mas sobre o fundamento de que o crente imediatamente reconheceu a própria revelação, com seus milagres, profecias, *etc.,* como revelação, assim como a razão imediatamente reconhece a verdade dos princípios fundamentais. A revelação se apresenta como divina por seu conteúdo, assim como, na ilustração de Tomás de Aquino,[54] um embaixador se autentica pelo conteúdo de sua mensagem, *e.g.,* pelos segredos que somente aquele que o comissionou podia saber. Mas essa ideia novamente tem de encarar a objeção de que esse reconhecimento da revelação é *ou* realmente imediato, em cujo caso ele se torna uma nova revelação no sujeito, uma visão

[54] Aquino, *Summa Theol.,* III, q. 43, art. 1.

do divino, que, como andamos por fé, não recebemos aqui na terra, *ou* que ele é de fato mediado, mas, nesse caso, surge dos indicadores e critérios de revelação, e novamente se apóia sobre "provas" para a revelação, os motivos para a fé. Portanto, essa solução também é insatisfatória.

Outros, portanto, novamente disseram que o testemunho de Deus é o fundamento final da fé. À questão "por que você crê?", os cristãos respondem: "Porque Deus falou" (*Deus dixit*). Eles não podem indicar outro fundamento mais profundo. Se você, então, lhes perguntar "por que você crê que Deus falou, digamos, na Escritura?", eles só podem responder que Deus de tal forma os transformou internamente que eles reconhecem a Escritura como palavra de Deus. Mas, tendo dito isso, disseram tudo. O testemunho de Deus é o fundamento, mas a graça, a vontade de Deus, é a causa da fé.[55] As provas podem ser motivos para a crença [*motiva credibilitatis*]; a vontade [ela mesma subjugada pela graça], finalmente, é o motivo da fé [*motivum credendi*]. Essa posição, também é vulnerável a críticas. Pode-se perguntar – e as pessoas *de fato* perguntam – que fundamento o *intelecto* tem para aceitar a Escritura como palavra de Deus? A resposta de que esse fundamento é a vontade ou a graça de Deus[56] que move o intelecto para esse fim é insuficiente. Certamente, a vontade não pode persuadir o intelecto a aceitar algo como verdadeiro sem razões ou fundamentos [externos], e a vontade por si mesma não pode determinar se algo é acreditável ou verdadeiro.[57] O próprio intelecto, afinal, tem de reconhecer que algo é divino e por isso merece ser crido. De outra forma, a fé é injustificada e o crente varre para debaixo do tapete a dificuldade ao dizer: "Isso é o que eu desejo; isso é o que eu ordeno; minha vontade toma o lugar de minha razão". Os teólogos católicos romanos, consequentemente, também falham em responder a pergunta a respeito do fundamento final da fé de uma forma que satisfaça a todos. Uma grande quantidade deles simplesmente evita tomar uma decisão e deixa a escolha entre os sentimentos abertos descritos acima. Isso é suficiente, porém, para mostrar que Roma, com sua igreja infalível e seu papa infalível, não tem vantagem sobre as igrejas da Reforma. O fundamento mais profundo da fé, em Roma e no Protestantismo, está localizado no sujeito.[58]

[55] Nota do organizador: para evitar confusão no argumento que segue imediatamente, é necessário observar que Bavinck não *identifica* graça e vontade, como a gramática sugere aqui e no original holandês. Anteriormente, neste capítulo, Bavinck declara que a fé envolve o intelecto (*notitia*) quando ele é inclinado pela vontade (*assensus*) a conduzir à verdade (*fiducia*). Em ordem *lógica,* a vontade deve ser subjugada pela graça divina, pelo poder do Espírito Santo (veja acima, pp. 568-78.

[56] Nota do organizador: mais uma vez, vontade e graça não devem ser consideradas como idênticas: o *ou* não é apositivo. Expandido, o sentido é "a resposta de que esse fundamento é a vontade ou a graça de Deus [que subjuga a vontade] move o intelecto para esse fim é insuficiente".

[57] Nota do organizador: na epistemologia de Bavinck, o intelecto tem prioridade final sobre a vontade. A resolução da circularidade discutida nos parágrafos precedentes é encontrada na doutrina de Bavinck sobre o Logos. A certeza sobre a verdade da revelação divina ocorre quando o Espírito Santo cria uma confluência santa entre o Logos Eterno, pelo qual todas as coisas foram feitas, e o logos humano. O verdadeiro *principium cognoscendi internum* da teologia, portanto, não é a fé como tal, mas o pensamento crente, a *ratio christiana* (veja abaixo, p. 616). Para uma discussão útil da compreensão de Bavinck sobre essa doutrina fundacional da revelação e da fé (*principium cognoscendi internum*), veja R. H. Bremer, *Herman Bavinck als Dogmaticus* (Kampen: Kok, 1961), 176-81.

[58] M. J. Scheeben, *Handbuch der katholische Dogmatik,* 4 vols. (Freiburg: i. B.: Herder, 1933 [publicado ori-

A ESCRITURA É AUTO-AUTENTICADORA

[151] A Reforma – deliberada e livremente – tomou sua posição no sujeito religioso, na fé do cristão, no testemunho do Espírito Santo. Reconhecidamente, apenas umas poucas afirmações sobre o Espírito Santo ocorrem nas obras de Lutero, Zwínglio e Melanchthon.[59] Mas Calvino desenvolveu completamente essa doutrina e relacionou o sujeito ao conteúdo e também à forma e à autoridade da Escritura. Que a Escritura é a palavra de Deus, diz Calvino, não é algo que tenha sido estabelecido pela igreja, mas, certamente, é algo anterior à decisão da igreja, pois a igreja está edificada sobre o fundamento dos apóstolos e profetas. A Escritura traz consigo sua própria autoridade. Ela é baseada e atestada por ela mesma como fiel (αὐτοπιστος). Assim como a luz é distinta das trevas, o branco do preto, o doce do amargo, assim também a Escritura é reconhecida por sua própria verdade. Mas a Escritura adquire certeza como Palavra de Deus conosco pelo testemunho do Espírito Santo. Embora as provas e o raciocínio sejam de grande valor, esse testemunho os ultrapassa muito. Ele é mais excelente que toda a razão. Assim como Deus só pode testemunhar a respeito de si mesmo em sua Palavra, assim também sua Palavra não encontra fé no coração dos seres humanos antes de ser selada pelo testemunho interno do Espírito Santo. O mesmo Espírito que falou pela boca dos profetas deve agir em nosso coração para nos persuadir de que eles proclamaram com fidelidade aquilo que foi ordenado por Deus. O Espírito Santo, consequentemente, é o "selo" e a "fiança" para a confirmação da fé dos piedosos. Se tivermos esse testemunho dentro de nós, não nos apoiaremos em um testemunho, mas perceberemos, sem qualquer dúvida, como se estivéssemos contemplando nela o próprio Deus – que a Escritura veio da boca de Deus por meio do ministério de seres humanos. Sujeitamos nosso discernimento a ela "como a uma coisa muito além de qualquer conjectura".

Mas isso não deve ser entendido como se nós nos submetêssemos cegamente a uma coisa que é nos é desconhecida. Não. Estamos conscientes de que, na Escritura, possuímos verdade incontestável e sentimos que "o poder evidente de sua majestade divina vive e respira ali", um poder pelo qual somos instigados,

---

ginalmente em 1874-98]), I, 287 (nota do organizador: tradução inglesa: *A Manual of Catholic Theology: Based on Scheeben's "Dogmatik"*, trad. Joseph Wilhelm e Thomas Bartholomew Scanell, 4ª ed., 2 vols. (Londres: Kegan Paul, Trench, Trübner and Co.; Nova York: Benzinger Brothers, 1909)]); J. B. Heinrich e C. Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, 2ª.ed., 10 vols. (Mainz: Kirchheim, 1881-1900), I, 606ss.: C. Pesch, *Praelect. Theol.*, VIII, 78ss.; Jansen, *Praelect. Theol.*, I, 711ss.; Mannens, *Theol. Dogm. Institutiones*, I, 424ss.

Nota do organizador: na edição holandesa original da *Gereformeerde Dogmatiek* (par. 21, "De Grond des Geloofs"), Bavinck cita literatura adicional. Em vez de citar a informação bibliográfica completa, apenas o autor e a data de publicação (ou palavra-chave do título) são dados abaixo para referências ainda não incluídas na nota 58. Os dados bibliográficos completos podem ser encontrados na bibliografia, no fim deste volume. Denzinger (*Vier Bücher*, II, 486-500); Kleutgen (*Vorzeit*, IV, 473-532); Von Schäzler; Al. Schmid; Klaiber; G. Martius; Aug. Benezeh; Pannier (*Le témoignage*); Lelièuvre.

[59] J. Köstlin, *Luther's Theology*, I, 369ss.; II, 536ss.; J. H. Scholten, *De Leer der Hervormde Kerk*, 2ª. ed., 2 vols. (Leiden: P. Engels, 1850-51), I, 186ss.; Locher, *De Leer van Luther over Gods Woord* (Amsterdã: Scheffer, 1903), 230, 320.

intencional e desejosamente, e também vital e efetivamente, a obedecê-lo.[60] Calvino sabia que, nessa doutrina do testemunho do Espírito Santo, não estava descrevendo uma revelação privada, mas a experiência de todos os crentes.[61] Esse testemunho do Espírito Santo também não era isolado da totalidade da obra do Espírito Santo no coração dos crentes, mas integralmente unida a ela. Somente por ela toda a igreja se origina e existe. Toda a aplicação da salvação é uma obra do Espírito Santo, e o testemunho da Escritura é apenas uma de muitas de suas atividades na comunidade de crentes. O testemunho do Espírito Santo não é uma fonte de novas revelações, mas coloca os crentes em relação com a verdade de Deus, que está completamente contida na Escritura. É ele que faz com que a fé seja um conhecimento seguro que exclui toda dúvida. Ele encontra sua analogia, finalmente, no testemunho que nossa consciência oferece à lei de Deus e na certeza que temos a respeito da existência de Deus. Essa doutrina do testemunho do Espírito Santo, incorporada nas confissões Francesa, Belga e de Westminster, foi desenvolvida no espírito de Calvino por Ursino, Zanchius, Polanus e vários outros.[62] Ela encontrou aceitação também fora da teologia reformada, entre os luteranos, não até agora na obra de Chemnitz, Heerbrand, *et al.,* mas em Hutter, Hunnius, Gerhard, Quenstedt e Hollaz.[63]

Essa doutrina recebeu resistência por parte do socianismo, remonstrantismo e romanismo.[64] E, gradualmente, a doutrina do testemunho interno começou a perder seu lugar de honra na teologia reformada. Já em Turretin, Amiraldo, Molina, *et al.,* ela foi enfraquecida e identificada com a assim chamada iluminação do Espírito Santo, pela qual o intelecto é capacitado a observar as marcas e os critérios da divindade na Escritura Sagrada.[65] A fé não se liga mais direta e imediatamente à Escritura, mas é produto do discernimento das marcas da verdade e da divindade que ela possui. Inseridas entre a Escritura e a fé, então, estão as marcas da verdade da Escritura. Isso ocorreu primeiro no sentido de que o reconhecimento desses critérios foi atribuído a uma iluminação do intelecto pelo Espírito Santo. Porém, o racionalismo logo considerou também

[60] J. Calvino, *Institutes,* I.vii; *Commentary* sobre 2Timóteo 3.16. Nota do organizador: Bavinck novamente se refere à literatura citada no parágrafo 21 de *Gereformeerde Dogmatiek,* que é dado acima, na nota 58.

[61] *Ibid.,* I.vii.5. Erasmo também afirma que é especialmente o Espírito de Cristo que, por sua ação secreta, comunica certeza inabalável à mente humana. Cf. Martin Schulze, *Calvins Jenseitschristemtum in seinem Verhältnisse zu den religiösen Schriften des Erasmus* (Görlitz: Rudolf Dulfer, 1902), 54.

[62] Z. Ursino, *Tract. Theol.,* pp. 12, 13; J. Zanchius, *Op. Theol.,* VIII, 332ss.; Polanus, *Synt. Theol.,* I, 16; Trigland, *Antapologia,* 42ss.; Maccovius, *Loci Comm.,* 28; Alsted, *Theol. Schol. Did.* (1618), 10ss., 29ss.; S. Maresius, *Syst. Theol.,* I, 33; J. Edwards, *Works of President Edwards* (Nova York: Burt Franklin, 1968), IV, 132ss. (nota do organizador: Bavinck cita como *Works* III, 132, na *Gereformeerde Dogmatiek*).

[63] Hase, *Hutterus Rediv.,* §37, §45; *Schmidt, *Dogmatik der Ev. Luth. Kirche,* 31; I. Dorner, *Geschchite der protestantischen Theologie* (Munique: J. G. Coth, 1867), 539-49 (nota do organizador: tradução inglesa disponível: *History of Protestant Theology Particularly in Germany,* trad. George Robson e Sophia Taylor [Edimburgo: T. & T. Clark, 1871]); *Klaiber, "Die Lehre der altprotestantische Dogmatik von dem Testimonium Spiritus Sancti", *Jahrbuch für Deutsche Theologie* (1857): 1-54.

[64] O. Fock, *Der Socinianismus* (Kiel: C. Schröder, 1847), 336ss.; Episcopius, *Instit. Theol.,* IV, sessão 1, capítulo 5, §2; P. van Limborch, *Theol. Christ.,* I, 4, §17; Belarmino, "De Verbo Dei", *Controversiis,* IV, 4; cf. J. Pannier, *Le témoignage du St. Esprit.* (Paris: Librairie Fischbacher, 1893), 140ss.

[65] F. Turretin, *Institutes of elenctic Theology,* II, q. 6, §11ss.; *idem, Decas disp. Miscell.,* 30-70; M. Amyraldl, *Synt. Thesium Theol. In acad. Dalmur* (1665), 117-43; Molina, *Le juge des controverses,* 16, 17.

essa iluminação como desnecessária, atribuiu à razão o estudo da verdade da revelação e baseou a autoridade da Escritura em provas históricas. Até mesmo os teólogos ortodoxos raramente se atreviam a falar do "testemunho interno".[66] Mesmo quando o testemunho do Espírito Santo é usado para confirmar a autoridade da Escritura, ele vem coxeando atrás e é transformado em uma prova da experiência.[67] Michaelis declarou que nunca percebeu esse testemunho do Espírito Santo em seu coração nem o encontrou na Escritura, e Strauss afirmou que o testemunho do Espírito Santo conduziu ao fanatismo ou ao racionalismo e foi o calcanhar de Aquiles do sistema protestante.[68]

Vários fatores contribuíram, porém, para uma reabilitação parcial dessa doutrina. A crítica de Kant ao racionalismo, "a prova do espírito e de poder" à qual Lessing recorreu, o romantismo de Jacobi e Schleiermacher, mais a esterilidade da apologética geraram a convicção de que a validação da religião cristã deve ser fundamentada na fé da igreja. A verdade religiosa deve ser provada de uma forma que difere da prova de uma proposição na matemática. Para a revelação como um princípio externo da religião deve haver um órgão correspondente nos próprios seres humanos. Reconhecidamente, isso ainda está muito longe da doutrina do testemunho do Espírito Santo como Calvino a desenvolveu. Frequentemente esse testemunho é despido de todo o seu caráter sobrenatural pelos teólogos modernistas. Via de regra, ele é associado não com a forma, apenas com o conteúdo, às vezes apenas com o conteúdo ético-religioso da Escritura. Mas, assim como os teólogos católicos romanos, os teólogos protestantes também têm de admitir que o fundamento final e mais profundo da fé não está fora de nós, em provas e argumentos, na igreja e na tradição, mas pode ser encontrado apenas nos próprios seres humanos, no sujeito religioso. E essa convicção é útil para a doutrina do testemunho do Espírito Santo. Uns poucos ainda podem defender as provas históricas e se opor ao testemunho do Espírito Santo,[69] mas a maioria dos teólogos novamente o inclui na dogmática e reserva mais ou menos espaço para ele.[70]

---

[66] W. Brakel, *The Christian's Reasonable Service,* trad. Bertel Elshout, 4 vols. (Ligonier, Pa.: Soli Deo Gloria, 1992-), II, 209ss.; Marck, *Merch Godgeleerdheid,* II, 6.

[67] F. V. Reinhard, *Grundriss der Dogmatik,* 5ª. ed. (Munique: Seidel, 1824), 69; K. G. Bretschneider, *Handbuch der Dogmatik* (Leipzig: J. A. Barth, 1838), I, 283; Hase, *Hutter. Rediv.*, §37, nº. 4; Vinke, *Theol. Christ. Dogm.* (Trajecti ad Rhenum: Kemink, 1853-54), 21, 22.

[68] Michaelis, *Dogmatik,* 2ª. ed (1784), 92; D. Strauss, *die Christliche Glaubenslehre,* 2 vols. (Tübingen: C. F. Osiander, 1840-41), I, 136.

[69] König, *Der Glaubensakt des Christen* (Erlangen und Leipzig: G. Böhme, 1891), 92-99; *idem, Die letzte Instanz des biblischen Glaubens* (1892).

[70] Weisenger, *Neue Kirchliche Zeitschrift* 12 (1898): 763-87; *Karl Müller, *Ref. Kirchenz;* Kaftan, *Zur Dogmatik,* 49-56; W. Schmidt, *Dogmatik,* 1, 393; J. J. van Osterzee, *Jaarboek van wetenschappelijke Theologie* (1845); *idem, Christian Dogmatics,* I, 172ss.; J. H. Scholten, *De Leer der Hervormde Kerk,* I, 115-233; Twesten, *Vorlesungen über die Dogmatik,* I, 433-37; J. P. Lange, *Christliche Dogmatik,* 3 vols. (Heidelberg: K. Winter, 1853), I, §84; Kahnis, *Luth. Dogm.*, I, 291; Philippi, *Kirchliche Dogmatik* (3ª. ed.), I, 135ss.; Cremer, "Inspiration", *PRE²,* VI, 746; Frank, *System der christlichen Gewissheit,* 2 vols. (Erlangen: A. Deichert, 1818-80), 1, 139; *idem, Dogmatische Studien,* 38-57; Thomasius, *Christi Person und Werk,* 3ª. ed. (Erlangen: A. Deichert, 1886-88), II, 268ss.; R. A. Lipsius, *Jahrbuch für Protestantische Theologie* 11(1885): 614; C. Hodge, *Systematic Theology,* 3 vols. (Nova York: Charles Scribner's, 1888), III, 69; Pannier, *Le témoignage du St. Esprit,* 193ss.; Kuyper, *Encyclopaedie,* II, 305-17, 336, 501-11; John de Witt, "The Testimony of the Holy Spirit to the Bible", *Presbyterian and Reformed Review* 6 (1895): 69-85.

O LOGOS DIVINO E O HUMANO

[152] Tanto a teologia católica romana quanto a protestante, ao investigar o mais profundo fundamento da fé, acabaram no sujeito religioso e tomaram sua posição na fé da igreja. Todos os outros caminhos percorridos para provar a verdade religiosa eram sem saída. Isso é aparentemente desapontador e é visto dessa forma por todo teólogo que interpreta mal a verdadeira natureza da revelação e da religião e a transforma em uma doutrina intelectualmente demonstrável. Mas, na verdade, esse resultado é proveitoso para a teologia. Ele prova que a teologia chegou à compreensão de que, embora a religião seja única, ela está na mesma posição que todas as outras ciências. Certamente, o ponto de partida subjetivo não é peculiar à teologia. Tudo o que é objetivo só pode ser abordado do ponto de vista do sujeito: a "coisa em si" é incognoscível e não existe para nós. O mundo dos sons só tem realidade para aqueles que ouvem; o mundo das ideias só é real para a mente pensante. É fútil tentar provar a existência objetiva das cores ao cego. Toda vida e todo conhecimento estão baseados em um tipo de harmonia entre sujeito e objeto. Os seres humanos são tão ricamente capacitados porque estão ligados ao mundo objetivo por conexões extremamente variadas. Eles estão relacionados com todo o mundo. Física, vegetal, sensorial, intelectual, ética e religiosamente, há correspondência entre eles e o mundo. Eles são microcosmos.

Ora, a Escritura nos leva a interpretar religiosamente essas conexões com o mundo e a explicá-las de modo teísta. Os seres humanos não se colocam nessa relação com o mundo. Eles foram adaptados ao mundo desde o princípio, e esse mundo foi reciprocamente adaptado a eles. Como são portadores da imagem de Deus, também são mestres da terra. Deus não apenas forjou essas conexões entre os seres humanos e o mundo, mas também as sustenta constantemente e faz com que funcionem. O mesmo Logos fez todas as coisas dentro e fora dos seres humanos. Ele é antes de todas as coisas, e elas continuam a existir conjuntamente por meio dele (Jo 1.3; Cl 1.15-17). Além disso, a Escritura nos apresenta o Espírito de Deus como a fonte e o agente de toda vida na humanidade e no mundo (Gn 1.2; Sl 33.6; 104.30; 139.7; Jó 26.13; 33.4), especialmente da vida intelectual, ética e religiosa (Jó 32.8; Is 11.2). Naturalmente, as operações desse Espírito diferem de acordo com as relações nas quais as pessoas se encontram diante do mundo. Fisicamente, essa operação consiste somente no impulso que faz com que elas e os animais busquem seu sustento em Deus (Sl 104.20-30). Nesse nível, ela é como um instinto, que, inconscientemente, conduz à ação. Mas essa operação do Espírito de Deus assume uma forma mais elevada na vida intelectual, ética e religiosa das pessoas. Ela, então, assume a forma de razão, consciência e noção de divindade, que não são habilidades inatas, mas capacidades que, como resultado de estímulos causados pelos fenômenos relacionados no mundo externo, levam à ação.

Ora, essa ação pode ser chamada de testemunho do espírito humano dos fenômenos correspondentes externos a si mesmo. Nosso espírito nada faz além

de testemunhar continuamente a verdade que vem a nós de fora. Esse espírito, por meio do pensamento e do raciocínio, não produz essa verdade a partir de dentro de si mesmo, ele não a cria ou produz, ele apenas a *reproduz* e a *reflete* sobre si mesmo. A verdade é antecedente e independente do espírito humano, ela se baseia em si mesma, no Logos, no qual todas as coisas têm sua existência. Do lado humano, só se exige que compreendamos a verdade e a absorvamos, que demos testemunho pessoal dela, e, por meio da atividade cognitiva, a confirmemos. Dessa forma, Jesus testemunhou o que tinha visto e ouvido (Jo 3.32). Ele deu testemunho da verdade (Jo 18.37). Semelhantemente, os apóstolos foram testemunhas da palavra de vida que tinham visto e tocado em Cristo (Jo 15.27; 1 Jo 1.3). Para o espírito humano, testemunhar a verdade é descanso, alegria, bem-aventurança. Nessas situações, a distância entre nós e a verdade desaparece. A verdade nos encontrou, e nós a encontramos. Há contato imediato. A verdade, por si mesma, faz com que a testemunhemos. Toda verdade transforma aqueles que a conhecem em testemunhas, proclamadores, profetas. Entrando em nosso espírito, ela traz consigo seu próprio testemunho, engendra esse testemunho em nós por si mesma. Explicando religiosamente, é o próprio Logos que, por meio de nosso espírito, dá testemunho do Logos no mundo. É o mesmo Espírito que, objetivamente, revela a verdade a nós e, subjetivamente, eleva-a ao nível de certeza em nosso espírito. É seu testemunho dado em nossa consciência dos pensamentos de Deus incorporados nas criaturas ao nosso redor. Esse testemunho que o Espírito Santo dá da verdade é especialmente claro na religião. Deus não nos deixou sem um testemunho. Ele revela seu poder e sua divindade na criação e, através de seu Espírito, dá testemunho de seu poder e de sua divindade em nossa mente (νοῦς). Toda percepção da verdade é, essencialmente, um testemunho que o espírito humano dá dessa verdade e é, no fundo, um testemunho que o Espírito de Deus dá do Verbo, pelo qual todas as coisas foram feitas.

Esse testemunho que o espírito humano dá da verdade é a pressuposição e o fundamento, assim como uma analogia do testemunho do Espírito Santo. Calvino e outros já apontaram essa similaridade.[71] Mas analogia não é identidade. O fundamento externo (*principium externum*) da religião cristã não é a revelação geral de Deus na natureza, mas a revelação especial de Deus em Cristo. O princípio interno (*principium internum*) deve corresponder a esse princípio externo. A mente (νοῦς) da pessoa "natural" [não-espiritual] não está preparada para discernir as coisas do Espírito de Deus. Deus pode ser conhecido somente através de Deus. Aqueles que são de Deus ouvem as palavras de Deus (Jo 8.47; 3.21; 7.17; 10.3s.; 18.37). Ninguém pode falar sobre Deus, exceto aqueles que falam de Deus e por meio de Deus. Por essa razão, o mesmo Espírito que falou por meio dos profetas e dos apóstolos pode dar testemunho da verdade em nosso coração e, por meio disso, colocá-la acima de toda dúvida, elevando-a ao nível de certeza absoluta. Esse testemunho do Espírito Santo no coração dos crentes

[71] Calvino, *Institutas*, II.viii.1; Maresius, *Syst. Theol.*, I, 33; Alsted, *Theol. Schol. Did.*, 31; cf. Rabus, "Vom Wirken und Wohnen des göttlichen Geistes in der Menschenseele", *Neue Kirchliche Zeitschrift* 10 (1904): 768ss., 825ss.

é ensinado muito claramente na Escritura. Incluído na revelação objetiva, *i.e.*, na pessoa de Cristo e na Escritura como sua Palavra, está tudo o que os seres humanos precisam para conhecer a Deus e servir a Ele. A revelação de Deus foi completada em Cristo e registrada com total exatidão na Escritura. Mas essa revelação em Cristo e em sua Palavra são um meio, não um fim. O fim é a criação de uma nova humanidade, que exibirá plenamente a imagem de Deus. Portanto, toda a revelação deve ser transmitida de Cristo para a igreja, da Escritura para a consciência [dos crentes]. Deus procura uma morada na humanidade.

Essa enorme obra divina da aplicação da salvação, de condução [da igreja] a toda a verdade, foi outorgada ao Espírito Santo. Ainda nos dias da velha aliança, ele foi o autor de todo o conhecimento e de toda a vida ético-religiosa (Sl 51.13; 143.10; Is 63.10). Mas Israel ainda não era maduro e estava sob a tutela da lei (Gl 4.1s.). O Espírito Santo ainda não havia sido dado porque Jesus ainda não havia sido glorificado (Jo 7.39). Por essa razão, os profetas olhavam ansiosamente para a frente, aguardando os dias da nova aliança, na qual todos conheceriam o Senhor e seriam guiados pelo Espírito Santo (Jr 31.34; Ez 36.25s.; Jl 2.28s.). No cumprimento dessa promessa, o Espírito Santo foi derramado no dia de Pentecostes. Jesus descreve toda a atividade do Espírito como testemunho e glorificação do Filho (Jo 15.26; 16.14). O Espírito Santo é a verdadeira e todopoderosa testemunha de Cristo. Todo o mundo é hostil a Cristo, ninguém está ao lado dele. Mas, diante desse mundo, o Espírito Santo age como *parácleto,* como defensor público de Cristo. Ele faz isso, em primeiro lugar, na Escritura: a Escritura é a testemunha, o discurso do defensor público em favor de Cristo, que ele pronuncia e sustenta ao longo de todas as eras. Esse testemunho do Espírito Santo na Sagrada Escritura precede e é fundamental para o testemunho que o Espírito dá no coração dos crentes. Assim como os pensamentos de Deus são objetivamente incorporados ao mundo e daí extraídos pelo espírito humano, assim também a palavra da revelação foi, primeiro, plenamente descrita na Sagrada Escritura para, depois, ser selada em nosso coração pelo testemunho do Espírito Santo. Aqui também a atividade do espírito humano consiste em nada mais que dar testemunho da verdade, em pensar os pensamentos de Deus de acordo com ele mesmo. O testemunho do Espírito Santo no coração dos crentes é dado não para ser uma nova revelação ou uma comunicação de verdades desconhecidas. Ele é essencialmente distinto da profecia e da inspiração. Ele faz apenas que nós entendamos a verdade que existe fora e independentemente de nós como verdade e, portanto, a confirma e sela na consciência humana. A relação do testemunho do Espírito Santo no coração dos crentes com a verdade da revelação na Sagrada Escritura é, *mutatis mutandis,* nenhuma outra que a do espírito humano com o objeto de seu conhecimento. O sujeito não cria a verdade, apenas a reconhece e afirma.

Mas a analogia vai mais além. Os objetos do conhecimento humano são todos auto-atestados (αὐτοπιστια): eles se apóiam em si mesmos. Sua existência pode ser reconhecida, não provada. As provas, no sentido estrito, são possíveis

somente com respeito a proposições derivadas e consistem em reduzi-las a proposições gerais. Provar uma coisa é ir do desconhecido para o conhecido, do incerto para o certo. Talvez seja mais correto dizer que provar uma coisa consiste em decompor proposições incertas e problemáticas em proposições como as que são geralmente aceitas como certas. Pois os princípios fundamentais, sobre os quais se apóiam, no fim das contas, todas as provas, não são eles mesmos suscetíveis de serem provados: eles são certos somente pela e para a fé. As provas, portanto, são atrativas somente para aqueles que concordam conosco em aceitar esses princípios. "Não há proveito em argumentar contra uma pessoa que não aceita esses princípios" (*Contra principia negantem non est disputandum*). Portanto, na moralidade, o roubo só pode ser provado como sendo errado para aqueles que reconhecem a autoridade da lei moral, mas nenhuma prova é suficientemente forte para aqueles que rejeitam essa autoridade. A lei moral é digna de confiança por si mesma (αὐτοπιστις): ela se apóia em si mesma. Ela é como o sol, que só pode ser visto por meio de seus próprios raios. Ela não depende de qualquer prova ou argumento. Ela é poderosa porque existe, se posiciona e se mantém. Seu poder consiste em sua autoridade, na majestade divina com a qual ela traz seu "farás" para nossa consciência. A lei moral se enfraqueceria se ela debatesse conosco e se sujeitasse ao nosso julgamento. Ela fala e age categoricamente e não quer dar ouvidos a exceções e desculpas. À questão "por que você crê que essa lei moral é uma expressão da vontade de Deus?" não se pode dar uma resposta decisiva e definitiva. Aqueles, porém, que querem responder, tomarão um caminho marginal e recorrerão a várias marcas e critérios que os convencem da divindade da lei moral. No entanto, essas "provas" não são decisivas. Isso é o que acontece com todos os "princípios fundamentais". Eles são baseados neles mesmos e certos apenas para aqueles que neles crêem.

A mesma situação prevalece na teologia. As provas, aqui, só são possíveis com respeito a proposições inferidas. A divindade de Cristo pode ser provada para a pessoa que reconhece a autoridade da Escritura. No entanto, a autoridade da Escritura se apóia em si mesma e não pode ser provada. A Sagrada Escritura é auto-atestada (αὐτοπιστος) e, portanto, é o fundamento final da fé. Nenhum fundamento mais profundo pode ser oferecido. À questão "por que você crê na Escritura?", a *única resposta* é: "Porque ela é a palavra de Deus". Mas se a próxima questão for "por que você crê que a Sagrada Escritura é a palavra de Deus?", o cristão não pode responder. Esse cristão reconhecidamente recorrerá às marcas e critérios da Escritura, à majestade de seu estilo, à sublimidade de seu conteúdo, à profundidade de suas ideias, aos frutos abundantes que produz, *etc.* Entretanto, esses não são os fundamentos de sua fé, são apenas atributos e características que a mente crente posteriormente descobre na Escritura, assim como as provas para a existência de Deus não precedem ou alicerçam a fé, mas fluem dela e são construídas por meio dela. Todas as provas para a crença na Escritura extraídas de suas marcas e critérios mostram com total clareza que nenhum fundamento mais profundo pode ser indicado. "Deus disse" (*Deus di-*

xit) é o princípio fundamental (*principium primum*) ao qual todos os dogmas, inclusive o dogma da Escritura, podem ser remetidos. O vínculo da alma com a Escritura como palavra de Deus está por trás da consciência [do crente] e debaixo das provas. Ela é mística por natureza – assim como a crença nos princípios fundamentais das várias ciências.

DEMONSTRANDO A VERDADE DA FÉ

[153] De vários lados são levantadas objeções contra essa interpretação com o propósito de mostrar que a fé, dessa forma, se torna totalmente arbitrária. Em vez de apresentar razões pelas quais as pessoas crêem que a Escritura é a palavra de Deus, eles respondem que Deus a deu a nós para que creiamos. Mas com essa resposta um muçulmano pode "provar" sua fé no corão e toda pessoa supersticiosa pode provar sua superstição particular. A afirmação: "isso é o que eu quero, portanto, isso é o que eu ordeno" toma o lugar do raciocínio e da prova.[72] Admito, em primeiro lugar, que o crente não pode citar um fundamento mais profundo para a revelação que sua autoridade divina, que ele reconhece pela fé. Mas isso não significa dizer que os crentes nada têm a dizer aos oponentes dessa revelação. É verdade: eles não têm provas incontestáveis, não podem mover o oponente em direção à fé, mas têm, pelo menos, muito a dizer em sua defesa quando o oponente ataca a autoridade escriturística.[73] A incredulidade, também, está arraigada não em provas e argumentos, mas no coração. A esse respeito, os crentes e os incrédulos estão exatamente na mesma posição. Suas convicções estão integralmente ligadas a toda a sua personalidade e apenas *a posteriori* são apoiadas por provas e argumentos. E, agora, quando os dois partidos se opõem um ao outro com essas provas e argumentos *a posteriori,* a posição dos crentes não é menos favorável que a dos incrédulos. Deus é suficientemente cognoscível para aqueles que o buscam e também está suficientemente escondido para aqueles que fogem dele. "Há luz suficiente para aqueles que desejam ver e escuridão suficiente para aqueles que têm uma disposição contrária. Há clareza suficiente para iluminar o eleito e escuridão suficiente para humilhá-lo. Há escuridão suficiente para fazer com que o réprobo seja cego e clareza suficiente para condená-lo e fazê-lo inexcusável".[74] O estado da religião, do teísmo, da revelação e da Escritura não é tão desesperado quanto a ciência, durante anos, quis fazer-nos pensar. Theodor von Lerber não estava totalmente errado quando escreveu sobre a ciência: "Como diletante, muito frequentemente tenho me sentado ao lado dela e visto suas cartas e suas mãos para ainda ficar demasiadamente encantado com a velha senhora. 'Fez pouco caso de mim e morreu', ela

[72] Cf. J. H. Scholten, vs. Sausaye, *De Leer der Hervormde Kerk,* prefácio.

[73] Nota do organizador: Bavinck, aqui, antecipa desenvolvimentos da filosofia cristã do século 21, a saber, a noção de "crenças básicas" na epistemologia reformada de Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff e outros. Para uma introdução a essa filosofia, veja Alvin Plantinga e Nicholas Wolterstorff, orgs., *Faith and Rationality: Reason and Belief in God* (Notre Dame e Londres: University of Notre Dame Press, 1983).

[74] B. Pascal, *Oeuvres,* 3 vols.(Paris: Hachette, 1869), I, 345.

escreverá em minha lápide".[75] As provas históricas e racionais não converterão ninguém. Não obstante, para a defesa da fé, elas são tão fortes quanto os argumentos elaborados pelos oponentes para a justificação de sua incredulidade.

Além disso, o testemunho dado pelos crentes sobre a revelação divina é que a Escritura, embora não seja universalmente humana, *é* universalmente cristã. Ao fazer essa confissão, todo o Cristianismo fala a uma só voz. O testemunho do Espírito Santo não é o testemunho de um espírito particular, mas do mesmo Espírito que habita em todos os crentes. Calvino, ao discutir esse testemunho, afirmou que estava descrevendo nada menos que a experiência de todos os crentes. Esse é um testemunho poderoso que a igreja de todas as épocas tem dado da Escritura como palavra de Deus. Sobre nenhum outro dogma há tanta unanimidade. Esse é um fato que pode ser colocado no mesmo nível da alucinação ou da arbitrariedade e precisa ser explicado. Embora os crentes, muito certamente, não possam apontar um fundamento mais profundo para sua fé que a autoridade divina da Escritura, eles *podem* explicar em maiores detalhes como chegaram a essa fé. Via de regra, as pessoas nascem e crescem na fé. Mais tarde, elas descobrem que estão ligadas à Escritura com todas as fibras de sua alma, e, então, ao refletir sobre isso, tentam explicar esse vínculo místico. Mas frequentemente acontece que alguém é convertido e chega à fé na Escritura em uma idade tardia. E também há aqueles que, desde sua juventude, viveram por essa fé e foram golpeados e influenciados pelo criticismo. Apenas gradualmente eles chegaram à firme segurança da fé. Agora qual é a experiência pela qual a fé na revelação é inicialmente despertada e fortalecida? Ela, naturalmente, difere em crentes diferentes, mas sempre tem uma natureza ético-religiosa, espiritual. O que realmente nos faz crer não é a compreensão de nosso intelecto, nem uma decisão de nossa vontade, mas um poder que é superior a nós, subjuga nossa vontade, ilumina nossa mente e, sem compulsão, efetivamente leva nossos pensamentos e reflexões cativos à obediência de Cristo [2 Co 10.5]. Foi isso o que Agostinho confessou quando atribuiu a fé à "graça interna"; o que Tomás de Aquino reconheceu quando disse que a "aceitação de fé" veio de Deus, "movendo-nos internamente por meio da graça"; o que o Concílio Vaticano [I] afirmou quando testificou que a fé não surge "à parte da iluminação e da inspiração do Espírito Santo". Essa foi a convicção de todo o movimento reformado: a fé é um dom de Deus, um efeito da obra do Espírito Santo. Crer é um ato do intelecto, uma articulação imediata (= não mediada por provas) da consciência humana com a revelação divina.

Mas essa fé pressupõe uma mudança na relação de toda a pessoa com Deus: pressupõe o novo nascimento, a transformação da vontade. "Ninguém crê, a não ser que deseje" (*Nemo credit nisi volens*). O conhecimento é constrangedor; ninguém pode negar uma proposição matemática. No entanto, a fé é livre; ela é um ato de suprema liberdade, visto que é um ato da mais profunda autonegação. Quando Deus atrela a salvação não ao conhecimento, mas à fé, isso é prova de

[75] A. Zahn, *Socialdemokratie und Theologie* (Gütersloh, 1895), 34 (nota do organizador: essa pode ser uma referência a Th. Von Lerber, *Professoren, Studenten, und Studentenleben vor 1500 Jahren* [Berna: Mann, 1867]).

que ele não força nem quer forçar ninguém. A Carta a Diogneto afirma graciosamente: "Não é típico de Deus usar a compulsão".[76] Precisamente porque a fé não é fruto de provas científicas, ela não surge fora do coração e da vontade humana. Essa é a verdade implícita na doutrina de Kant e dos neokantianos a respeito da fé moral. A fé não é a conclusão de um silogismo, nem, por outro, uma decisão da vontade, um postulado. O filho pródigo, em seu retorno para a casa de seu pai, não postulou. A fé também não é um imperativo da vontade. As pessoas não podem crer quando melhor lhes parece. Elas não podem ordenar à consciência que aceitem algo como verdadeiro quando essa consciência, de nenhuma forma, compreende essa verdade. A fé não é arbitrária, mas tampouco é cega. Ela pressupõe uma mudança da vontade: a função segue o ser. Ela é um reconhecimento livre, espontâneo e intelectual da Palavra de Deus. Assim como o olho humano, vendo o sol, é imediatamente convencido de sua realidade, assim também a pessoa regenerada "vê" a verdade da revelação de Deus. Para a pessoa regenerada, a fé na revelação é tão natural quanto o reconhecimento da lei moral é natural para a pessoa moral. Ela é inerente à natureza da vida espiritual, está arraigada nos profundos mistérios do coração regenerado. Os crentes não podem abandonar essa fé mais do que podem abandonar a si mesmos. De fato, eles *podem* negar a si mesmos, sacrificar sua vida, mas *não podem* abandonar sua fé. Na vida dos cristãos, a fé na revelação é inseparável da fé em si mesmos.[77] Os cristãos teriam que abandonar a fé em si mesmos, em sua adoção como filhos de Deus, no perdão de seus pecados, na integridade e na fidelidade de Deus se deixassem de entender a revelação como Palavra de Deus. A fé na revelação é inseparável do melhor que há neles. Em seus melhores momentos, eles são muito firmemente estabelecidos nessa fé. Seja o que for que possa surgir para desafiá-la, eles não podem e não devem agir de outra forma.

Finalmente, a oposição e a resistência a essa fé é comum não apenas a partir de fora, mas também a partir de dentro. Por mais que sua vontade seja subjugada e seu intelecto seja iluminado, ainda permanece nos crentes muita coisa que resiste à obediência de fé. A fé, sendo a convicção de coisas que não se vêem, é uma luta contínua. Os pecados do coração e os erros da mente se lançam em grupo contra a fé e geralmente parecem estar agindo a seu favor. Enquanto os crentes estiverem sobre a terra, permanece neles um dualismo não entre a cabeça e o coração, mas entre a carne (σάρξ) e o espírito (πνεῦμα), do velho (παλαις) e do novo (καινός) homem (ἄνθρωπος). A fé mais ou menos retém um caráter sobrenatural na medida em que transcende a natureza das pessoas não-espirituais. Ela ainda não é plenamente natural. No momento em que se torna natural, ela deixa de ser fé e se torna visão. Acima de tudo, a fé é fé porque vê algo que a pessoa não-espiritual não percebe. Por outro lado, esse dualismo, embora seja

[76] *Epistle to Diognetus*, c. 7.

[77] S. Hoekstra, *Wijsgerige godsdienstwetenschap*, I, 222; A. Kuyper, *Encyclopaedie*, II, 77. Esse elemento de verdade também está presente na explanação anterior sobre o surgimento da religião a partir do conflito que experimentamos entre o sentimento de angústia e auto-estima. Em Deus, sustentamos e afirmamos nossa própria identidade espiritual.

doloroso, serve para confirmar a fé. Pois se a fé não surge dos hábitos naturais dos seres humanos e não é a conclusão de um silogismo nem uma decisão da vontade, sua presença é, ao mesmo tempo, uma prova de sua verdade. Não é por natureza que nosso próprio espírito nos leva a chamar Deus de nosso Pai e a nos contarmos entre seus filhos. Há uma diferença essencial e facilmente reconhecível entre o testemunho do Espírito Santo, quando ele diz à nossa alma "sou sua salvação", e a tentação de Satanás, quando sussurra "paz, paz, e não perigo". "Pode uma pessoa, impelida pelo diabo, clamar a Deus 'Abba, Pai', pela fé?".[78] A fé cristã aponta para o testemunho do Espírito Santo. "Embora a teologia ridicularize e a filosofia despreze, o próprio Deus é o fundamento final de minha fé em Deus" (Beets).

O TESTEMUNHO DO ESPÍRITO

[154] Esse testemunho do Espírito Santo também foi aplicado unilateralmente, por Calvino e pelos teólogos reformados posteriores, à autoridade da Sagrada Escritura. Parece que isso não teve outro resultado que a segurança subjetiva de que a Escritura é a palavra de Deus. Como resultado, esse testemunho se manteve por si mesmo. Ele foi separado da vida de fé e parecia se referir a uma revelação extraordinária que Michaelis foi suficientemente honesto para admitir que nunca experimentara. A Escritura, porém, ensina algo muito diferente.

Falando de forma geral, o Espírito Santo foi prometido por Jesus como o Consolador, o Espírito da verdade, que conduz inicialmente os apóstolos, e depois, por sua palavra, também todos os outros crentes, à verdade. Ele dá testemunho de Cristo a eles e o glorifica (Jo 14.17; 15.26; 16.14). Para esse fim ele convence as pessoas do pecado (Jo 16.8-11), as regenera (Jo 3.3) e as incentiva a confessar Cristo como Senhor (1Co 12.3). Ele também as assegura de sua adoção como filhos de Deus e de sua herança celestial (Rm 8.14s.; 2 Co 1.22; 5.5; Ef 1.13; 4.30), torna conhecidas aos crentes todas as coisas celestiais que receberam de Deus (1 Co 2.12; 1 Jo 2.20; 3.24; 4.6-13) e, na igreja, é o autor de todas as virtudes cristãs e de todos os dons espirituais (Gl 5.22; 1 Co 12.8-11). Fica evidente, a partir de todas essas passagens, que o testemunho do Espírito Santo é de um tipo ético-religioso e está intimamente relacionado à vida de fé da própria pessoa. Ele não ignora a fé da pessoa, não é uma voz do céu, um sonho ou uma visão. Ele é um testemunho que o Espírito Santo comunica *em, com* e *por meio* de nosso próprio espírito pela fé. Ele não é dado aos incrédulos, mas é o quinhão apenas dos filhos de Deus. Episcopius, portanto, levantou a objeção[79] de que o testemunho do Espírito Santo não pode ser o fundamento da fé porque ele é algo que só aparece mais tarde (Jo 7.38; 14.17; At 5.32; Gl 3.2; 4.6). Mas, desde o início, a própria fé é obra do Espírito Santo (1 Co 12.3) e merece seu selo e confirmação no Espírito de adoção. A própria fé é um testemunho do Espírito Santo em nosso coração e por meio de nosso espírito.

[78] Heidegger, *Corpus Theol.*, XXIV, 78.

[79] Episcopius, *Inst. Theol.*, IV, sessão 1, c. 5, §2.

Segurança

Existe uma distinção entre o Espírito de Deus e o nosso espírito nesse testemunho apenas na medida em que nosso espírito ainda continuamente luta e deve ser constantemente guiado à obediência. O testemunho do Espírito Santo, portanto, não dá segurança das verdades objetivas da salvação à parte do estado do sujeito religioso. O Espírito garante essas verdades porque elas são inseparáveis da regeneração e da conversão, do perdão de pecados e da adoção do crente como filho de Deus. O testemunho do Espírito Santo é, antes de tudo, a garantia de que somos filhos de Deus. Essa é a verdade central, o núcleo e foco desse testemunho. E, com respeito a isso, esse testemunho também sela as verdades objetivas da salvação, as verdades transcendentes e insuperáveis, como Frank as chamou. Afirma-se com ressalva, porém, que o testemunho do Espírito Santo não nos revela quaisquer dessas verdades, nem nos capacita, pela reflexão, a inferi-las a partir da natureza de nossa vida espiritual. A iluminação do Espírito Santo *não* é a *fonte* cognitiva da verdade cristã. Ela não nos revela quaisquer verdades materiais que estejam escondidas da pessoa "natural" [não-espiritual]. Ela apenas nos dá um entendimento espiritual dessas mesmas verdades, um conhecimento que é diferente e mais profundo. Paulo afirma expressamente que o Espírito faz conhecidas a nós as coisas que nos foram objetivamente concedidas por Deus em Cristo (1 Co 2).[80] O Espírito que os crentes recebem é o Espírito de Cristo, que recebe tudo de Cristo e é recebido pela pregação do evangelho (Jo 14.17; At 5.32; Gl 3.2; 4.6; 1 Jo 2.20, 24, 27). Mas as verdades em si nos são conhecidas a partir da Escritura. Elas são apenas subjetivamente seladas pelo testemunho do Espírito Santo.

Daí, segue-se que o verdadeiro objeto do qual o Espírito Santo dá testemunho no coração dos crentes nada mais é que a *divindade* da verdade que nos é concedida em Cristo. Dados históricos, cronológicos ou geográficos como tais não são objeto do testemunho do Espírito Santo. Nem mesmo os fatos da salvação, como fatos brutos (*nuda facta*), são o conteúdo desse testemunho. Nem um só crente é assegurado, em um sentido científico, da concepção sobrenatural e da ressurreição de Cristo pelo testemunho do Espírito Santo. A única coisa à qual se refere o testemunho do Espírito Santo é a *divindade* dessas verdades, isto é, a divindade de todas essas verdades que são reveladas na Escritura e nos foram concedidas por Deus em Cristo. É errado aplicar o testemunho do Espírito Santo apenas àquilo que é ético-religioso em um sentido estrito. Essa divindade, de fato, é o único objeto direto desse testemunho, mas ela não é apenas um atributo de uns poucos pronunciamentos religiosos e morais, mas também de fatos e atos. O próprio Cristo é uma pessoa histórica, a redenção foi realizada por atos históricos e o testemunho do Espírito Santo também põe o selo de divindade nessa história. No Cristianismo, ideias e fatos não podem absolutamente ser separados. Por mais que isso tenha sido tentado pelo racio-

[80] S. Hoekstra, *Grondslag, Wezen, em Openbaring van het Godsdienstliche Geloof* (Roterdã: Altman & Roosenburg, 1861), 165, 184.

nalismo, por vários sistemas filosóficos e, em anos recentes, em certa medida, pela escola de Ritschl e Sabatier, o resultado invariavelmente nos mostra que, ao fazer essa tentativa, as pessoas perderam o próprio Cristianismo. Temos de escolher entre transformar o Cristianismo em uma religião da razão e mantê-lo, como de fato é, uma religião de redenção, mas também temos de ter a coragem de expressar "a superioridade e validade geral da perspectiva da fé em casos de conflito com a ciência".[81]

A história não é um assunto de indiferença em nenhuma religião,[82] mas o Cristianismo *é* e *cria* uma história. Precisamente por ser uma religião perfeita, absoluta e definitiva, ele é e tem de ser uma religião histórica. A razão é que o Cristianismo considera o pecado não como uma ignorância, que pode ser facilmente superada por uma iluminação, mas como um poder aterrorizante, que produz seus efeitos por todo o cosmos, e, contra esse poder, o Cristianismo traz reconciliação e redenção no sentido mais profundo e mais amplo desses termos. Ele traz redenção da culpa e da mácula, de todas as conseqüências do pecado, dos erros do intelecto e da impureza do coração, e da morte da alma e do corpo. Ele traz essa redenção não somente ao indivíduo, mas também, organicamente, à família e às gerações de famílias, ao povo e à sociedade, à humanidade e ao mundo. Por essa razão o Cristianismo tem de ser uma história, arraigada em fatos, produzindo fatos. Os fatos são o sistema básico do Cristianismo. Especificamente, a cruz e a ressurreição de Cristo são os dois suportes principais sobre os quais repousa a fé cristã. Quando esse evangelho é pregado de forma pura, ele sempre inclui esses fatos e, quando a pregação desse evangelho é abençoada e produz fé e conversão, a divindade dessa história é selada na experiência religiosa de pecado e graça. Pois, se Cristo não morreu, e não ressuscitou dos mortos, é vã a nossa fé. Esses fatos, consequentemente, não são eventos que aconteceram em algum momento do passado e perderam sua importância. Eles não estão entre nós e Deus, mantendo-nos afastados dele. "Para os escritores do Novo Testamento, essa concentração de fé sobre as realidades históricas da redenção não interfere nem um pouco em seu caráter pessoal como um ato direto de confiança em Deus e em Cristo. A Pessoa é imanente nos fatos, e os fatos são a revelação da Pessoa".[83] E, porque esses fatos, juntamente com as palavras, são a revelação de Deus, eles estão integralmente conectados com a fé cristã e podem, nessa conexão, também ser confirmados e selados em nosso coração pelo Espírito Santo.

A Escritura como Palavra de Deus

Por essa razão, Calvino também corretamente associou o testemunho do Espírito Santo à Escritura como Palavra de Deus. Esse testemunho tem um "objeto

[81] *Peters, *Neue Kirchliche Zeitschrift* 9 (1903): 349.

[82] Karl Bauer, "Die Bedeutung geschichtlicher Tatsacher für den religiöse Glauben", *Theologische Studien and Kritiken* 77 (1904): 221-73.

[83] Geerhardus Vos, "Christian Faith and the Truthfulness of the Bible History", *Princeton Theological Review* 4 (julho de 1906): 289-305.

material" no conteúdo, mas também tem um "objeto formal" no testemunho da Escritura, e os dois são inseparáveis. Quando o Espírito Santo nos garante o caráter divino do evangelho, ele também, indiretamente, garante a fidelidade do testemunho dos apóstolos, que, inicialmente, em nome de Jesus, proclamaram esse evangelho e, ligaram toda a humanidade ao seu testemunho.[84] Mas ele também oferece segurança direta disso. O Espírito não revela ao crente uma verdade anteriormente desconhecida, nem com respeito a Cristo nem com respeito à Escritura. Ele recebe tudo de Cristo, e, dessa forma, o crente pode confessar que Cristo lhe foi dado. A Escritura, porém, contém uma doutrina sobre si mesma, assim como tem uma doutrina sobre Cristo. E o testemunho do Espírito Santo com respeito à Escritura como Escritura consiste no fato – não de que os crentes recebam uma visão imediatamente celestial da divindade da Escritura, nem de que infiram imediatamente sua divindade das marcas e critérios da Escritura, ou, muito menos, de que, com base na experiência do poder que é liberado por ela eles concluam que ela é divina, mas – de que eles livre e espontaneamente reconhecem a autoridade com a qual a Escritura em toda parte se afirma e que ela afirma repetida e expressamente sobre si mesma.

Com relação a isso, não é a autenticidade, nem a canonicidade, nem mesmo a inspiração, mas a *divindade* da Escritura, sua autoridade divina, que é o verdadeiro objeto do testemunho do Espírito Santo. Ele faz com que os crentes se submetam à Escritura e os liga a ela na mesma medida e com a mesma intensidade com que os liga à própria pessoa de Cristo. Ele lhes assegura de que, na vida e na morte e em todas as crises da vida, podem confiar na Palavra de Deus e até mesmo comparecer ousadamente com ela na presença do Juiz do céu e da terra. O criticismo histórico, portanto, encontra resistência por parte da comunidade crente somente na medida em que ele diminui essa divindade da Sagrada Escritura e compromete seu testemunho a respeito da adoção de filhos, da esperança da glória e da certeza da salvação. Portanto, a doutrina da Escritura requer um profundo interesse religioso. Seu caráter e sua autoridade soprada por Deus e Deus soprando não são uma questão de indiferença que a comunidade cristã pegou dos escribas judeus ou dos adivinhadores pagãos, mas é confessada pela comunidade com base na Palavra de Deus e está integralmente conectada com sua própria existência. Por essa razão, a fé na Escritura não pode e não se apóia em argumentos intelectuais, mas tem seu mais profundo fundamento no testemunho do Espírito Santo. Provas e argumentos podem torná-la atraente e, portanto, como meios subordinados, inegavelmente têm valor. Mas só somos plenamente persuadidos da verdade do Cristianismo e da autoridade da Escritura pelo testemunho do Espírito Santo, que ilumina nosso intelecto, abre nosso coração e nos assegura de que o "Espírito é a verdade" (1 Jo 5.6).

Finalmente, se examinarmos o testemunho do Espírito Santo em sua totalidade e o resumirmos brevemente, veremos que ele é triplo. Incluído nele, em

[84] Cf. Ihmels, *Die christliche Wahrheitsgewissheit* (Leipzig: A. Deichert [Georg Böhme], 1908), 191ss., 225ss.

primeiro lugar, está o testemunho que o Espírito Santo oferece na Escritura a respeito da própria Escritura. Esse testemunho vem a nós indiretamente em todas as características divinas (critérios e marcas) que estão impressas no conteúdo e na forma da Escritura. Ele também vem a nós diretamente em todos aqueles pronunciamentos diretos que a Escritura contém a respeito de sua origem divina. Em segundo lugar, incluído nessa classificação do testemunho do Espírito Santo está o testemunho que o Espírito dá da Escritura na igreja ao longo dos séculos, e esse testemunho está indiretamente incorporado em todas as bênçãos concedidas à igreja como igreja a partir da Escritura (na formação e existência contínua da igreja como igreja) e diretamente na confissão unida da comunidade crente ao longo dos séculos de que a Escritura é a palavra de Deus. Finalmente, o testemunho do Espírito Santo também inclui o testemunho que ele dá no coração de cada crente a respeito da autoridade divina da Escritura. Esse testemunho está implícito no elo pelo qual os crentes são unidos, em sua vida espiritual, à Escritura com seu autotestemunho e à comunidade crente com sua confissão e é expresso na convicção pessoal de que a Palavra de Deus é a verdade.

Esse testemunho triplo é um só e procede do mesmo Espírito. A partir da Escritura e por meio da igreja, ele penetra o coração do indivíduo crente. Não obstante, em cada uma dessas três formas, ele tem seu significado próprio. O testemunho do Espírito Santo na Escritura é "o motivo primário para a fé ou o princípio pelo qual, ou o argumento em razão do qual, a Escritura se torna reguladora (κανονικον) e não-apodítica (ἀναποδεικτον)". O testemunho do Espírito Santo na igreja é "o outro motivo ou instrumento por meio do qual nós cremos. Ele é introdutório (εἰσαγωγικον) e sustentador (ὑπουργικον)". O testemunho do Espírito Santo no coração do crente é a "causa eficiente da fé, o princípio pelo qual ou por meio do qual nós cremos. Ele é originador (ἀρχῆ γαγικον) e efetivo (ἐνεργητικον)".[85]

Feitas essas distinções, também a acusação de raciocínio circular geralmente levantada contra o testemunho do Espírito Santo é invalidada. Pois, falando estritamente, o testemunho do Espírito Santo não é o fundamento final, mas o meio da fé. O fundamento da fé é, e só pode ser, a Escritura, ou melhor, a autoridade de Deus, que vem ao crente materialmente no conteúdo e formalmente no testemunho da Escritura. Portanto, o fundamento da fé é idêntico ao seu conteúdo e não pode, como Herrmann crê, ser separado dele. A Escritura como a palavra de Deus é simultaneamente o objeto material e formal da fé. Mas o testemunho do Espírito Santo é a "causa eficaz", "o princípio" da fé. Cremos na Escritura não por causa do testemunho do Espírito Santo, mas por meio do seu testemunho. A Escritura e o testemunho do Espírito Santo se relacionam entre si como verdade objetiva e segurança subjetiva, como os princípios fundamentais e sua auto-evidência, como a luz e o olho humano. Uma vez que tenha sido reconhecida em sua divindade, a Escritura

[85] Spanheim, *Opera,* III, 1202.

é indisputavelmente certa para a fé da comunidade crente, de forma que ela é tanto o princípio quanto a norma de fé e vida.

O testemunho variável na igreja

[155] Esse testemunho do Espírito Santo não é anulado pelo fato de que aparenta ser muito variável entre os crentes. Belarmino já levantou a objeção de que, apesar desse testemunho do Espírito Santo, Lutero e Calvino interpretavam de forma muito diferente a carta de Tiago. Mas o Espírito Santo testifica no coração dos crentes não somente com respeito à Escritura, mas também com respeito a todas as outras verdades redentivas. Não há uma igreja que, nesse sentido, não aceite um testemunho ou iluminação do Espírito Santo. Apesar disso, esse fato não anula diferenças na confissão de várias verdades. Cremos em apenas uma igreja cristã católica [universal], uma comunhão dos santos. Todos os crentes confessam um só Senhor, uma fé, um batismo e são batizados em um Espírito. Não obstante, há divisão e conflito entre as igrejas e com respeito aos artigos fundamentais da fé. A unidade da igreja cristã com respeito à Escritura é muito maior que em qualquer outro dogma, inclusive o da Trindade e o da divindade de Cristo. No entanto, todas essas diferenças não nos fazem duvidar da unidade da fé e do conhecimento, da catolicidade da igreja e da condução do Espírito a toda verdade, pois as diferenças continuarão existindo enquanto a igreja for imperfeita, o coração humano for corrupto, nossa compreensão for limitada e nossa fé for pequena e fraca. O testemunho do Espírito Santo não é sempre igualmente forte e claro no coração do indivíduo crente. Por estar intimamente vinculado à fé e à vida de fé da pessoa, ele flutua e está sujeito a dúvida e oposição. Quando o pecado obtém supremacia em um crente, a consciência de sua remissão é obscurecida e o testemunho do Espírito Santo perde sua força. Nossa fé na Escritura aumenta e diminui juntamente com nossa confiança em Cristo. A confissão do testemunho do Espírito Santo é tão sublime e tão ideal que a realidade da vida cristã geralmente permanece completamente inferior, por comparação.

Acrescente-se a isso que a Escritura, embora certamente também seja um livro para o indivíduo crente, foi, no contexto da igreja de todas as eras, dada a toda a igreja, aos crentes de todas as épocas e lugares. O indivíduo crente sempre tende a se alimentar de uma pequena parte da Escritura. Há sessões inteiras da Escritura que, para indivíduos crentes e até mesmo para igrejas inteiras e épocas inteiras, permanecem um livro fechado. Mas a confissão da Escritura como a palavra de Deus é uma confissão de toda a igreja com a qual o indivíduo crente concorda, apóia e sustenta pessoalmente e na medida de sua fé.[86] O testemunho do Espírito Santo não é uma opinião particular,

[86] J. C. K. Hofmann, *Weissagung und Erfüllung im alten und neuen Testamente*, 2 vols. (Nördlingen: C. H. Beck, 1841), I, 45ss.; A. Kuyper, *Encyclopaedie*, II, 315.

mas o testemunho da igreja de todas as épocas, do Cristianismo como um todo, da humanidade nascida de novo em sua inteireza. Em uma época, a igreja, em todos os seus membros, assim como o mundo, foi hostil à palavra de Deus. Mas o Espírito Santo, agindo nela e com ela, tomou a defesa da verdade de Cristo. Ele venceu sua inimizade, iluminou seu intelecto, inclinou sua vontade e a mantém em contato com a verdade século após século e dia após dia. Todo o testemunho da comunidade crente é um testemunho do Espírito Santo. Ele é o "sim" e o "amém" que essa comunidade expressa em resposta à verdade de Deus. Ele é o "Abba! Pai! Tua palavra de verdade" que surge do coração de todos os crentes. O testemunho do Espírito Santo está tão longe de ser o calcanhar de Aquiles do Protestantismo que deve ser chamado de pedra angular de nossa confissão cristã, a coroa e selo de toda a verdade cristã, o triunfo do Espírito Santo no mundo. Tire o testemunho do Espírito Santo, não apenas em relação à Escritura, mas também em relação a todas as verdades da redenção, e não há mais igreja. O testemunho que dá o Espírito Santo da Escritura como palavra de Deus é um coro uníssono na canção que ele coloca nos lábios da comunidade crente. Essa é apenas uma pequena parte dessa obra esplêndida atribuída ao Espírito Santo: fazer com que a plenitude de Cristo habite em sua comunidade.

Mas, examinada sob essa luz, esse testemunho do Espírito Santo não é destituído de todo valor nem mesmo contra os oponentes da igreja. Certamente, quando é separado de todo o seu ambiente e abstraído da vida de fé na qual está arraigado, da comunhão dos santos na qual floresce, de toda a matriz da verdade cristã à qual pertence, então, contra seus oponentes, perde todo o seu poder, e o "sim" de uma pessoa não é mais forte que o "não" de outra. Mas, concebido como o testemunho dado pelo Espírito Santo no coração de todos os filhos de Deus a respeito da verdade como ela é em Cristo Jesus, nosso Senhor, ele não deixa de afetar até mesmo o adversário mais obstinado. Nem mesmo aí ele é semelhante a um argumento lógico ou a uma prova matemática. Ele conserva um poder próprio. Mas a ciência estaria em maus lençóis se pudesse reconhecer apenas aquilo que é demonstrável. A consciência humana é impotente porque pessoas imorais se opõem ao seu testemunho a cada momento do dia? Os princípios de primeira ordem da ciência não merecem crédito porque os céticos se recusam a reconhecê-los? A Escritura é ineficaz porque sua verdade cai em ouvidos surdos de pessoas não-espirituais? O poder de todas essas forças morais está precisamente no fato de que elas não oferecem provas racionais de si mesmas, mas, com majestade, confrontam a consciência de cada ser humano. Elas são poderosas como resultado da autoridade com a qual se afirmam. Um pai não "prova' sua autoridade aos seus filhos, mas a sustenta por "direito divino". Assim também acontece com a Escritura. Ela mantém sua autoridade na igreja de Cristo até hoje. Ela induz todos os crentes – inclusive as maiores mentes e os espíritos mais nobres – a reconhecer sua autoridade. Que poder do mundo é comparável ao da Escritura? O testemunho do Espírito Santo é o triunfo da

loucura da cruz sobre a sabedoria do mundo, a vitória dos pensamentos de Deus sobre as deliberações dos seres humanos. Nesse sentido, o valor apologético do testemunho do Espírito Santo está em primeiro lugar. De fato, está é a vitória que vence o mundo: nossa fé (1 Jo 5.4)!

17
Fé e teologia

A certeza da fé se apóia na Palavra de Deus e não requer ciência lógica. Alguns cristãos até mesmo negam a validade e o valor da teologia, em favor de um Cristianismo simples e prático. Seguindo o repúdio do escolasticismo pelo humanismo da Renascença, os pensadores da Reforma, inicialmente, também se concentraram sobre os benefícios práticos da fé. Com o passar do tempo, a antipatia à dogmática se tornou mais geral. A teologia passou a ser considerada como produto de um casamento mal fadado entre o cristão original e a filosofia grega, no qual o evangelho puro e simples de Jesus foi falsificado. Dizia-se que a vida de amor cristão foi transformada em ortodoxia fria e árida, um "conhecimento" que entra em conflito com a ciência moderna.

Algumas dessas queixas contra a teologia são válidas. Ela às vezes careceu da humildade apropriada e se degenerou em um debate de filigranas. No entanto, o abuso não invalida o uso, e ignorar a teologia reduz a religião cristã a sentimento. A teologia é importante não somente para a clareza, ela também é importante para se evitar as interpretações parciais do evangelho que surgem de uma separação entre fé e metafísica. Os esforços para localizar um evangelho "puro" atrás dos dogmas da igreja cristã levam a um cânon dentro do cânon e quebram a comunhão com a igreja universal de todas as épocas. A invalidação da história do dogma também nos priva da oportunidade de influenciar a cultura e a ciência de nossa própria época. A vida cristã que desliza entre patologias de misticismo, separatismo e pensamento científico não é liberta do erro pela verdade de Cristo.

A validade da teologia surge da essência da própria fé cristã como revelação divina dirigida à humanidade em sua totalidade e em todos os seus relacionamentos de vida. Desde o início, a teologia cristã usou a compreensão da tradição filosófica para entender e explicar a fé. A teologia cristã não adotou indiscriminadamente um sistema filosófico, mas apropriou-se de muitos, embora sempre provasse a filosofia conforme a revelação. A teologia, portanto, surge da igreja quando os crentes pensam por meio dos preceitos da fé.

Embora a teologia se mova "da fé para o entendimento" (Agostinho), ela é distinta da fé e é fruto da igreja como organismo, e não

com instituição. A distinção entre fé e teologia fica clara a partir dos esforços feitos na igreja para distinguir as verdades básicas que devem ser afirmadas como cristãs do corpo mais amplo de verdades discutidas pelos teólogos. A noção Católica romana de "fé implícita", assim como a distinção protestante entre "teologia infusa" (todos os crentes) e "teologia adquirida" (apenas os teólogos científicos), ou, mais tarde, entre artigos de fé 'fundamentais" e "não-fundamentais" refletem a distinção entre fé e teologia igualmente quanto ao conteúdo e quanto ao alcance. Infelizmente, essas discussões levaram, em algumas regiões, a divisões entre crentes segundo a cabeça e segundo o coração, doutrina e vida, e racionalismo versus pietismo.

Embora a distinção entre artigos de fé essenciais e não-essenciais fosse importante para as relações ecumênicas entre diferentes grupos protestantes, ela tinha o potencial de reduzir a fé a uma medida quantitativa. Essa aritmética da fé obscurecia a relação qualitativa, graciosa, pessoal e orgânica com Cristo, tão importante no protesto da Reforma contra o sacramentalismo católico romano e sua doutrina de fé implícita. Para os reformadores, todos os crentes, em princípio, compartilham do mesmo conhecimento e confiam na mesma graça de Deus. A teologia aprofunda e amplia esse conhecimento de fé, mas permanece inextricavelmente ligada a ele. A teologia é uma fonte de fé: seu "objeto" só é acessível pela fé, ela reflete sobre o conteúdo da fé e deve ser feita pela fé. Elas precisam uma da outra. A fé preserva a teologia da secularização; a teologia preserva a fé do separatismo. Portanto, a igreja e as escolas teológicas devem ser solidárias uma à outra.

Como a teologia é uma reflexão crente sobre a fé, também devemos examinar o papel da razão na teologia. A razão e a fé não devem ser separadas de forma dualista. A fé é, afinal, não um órgão ou uma faculdade próxima ou acima da razão, mas uma disposição ou hábito da própria razão. A fé é um ato voluntário da consciência humana e, como um hábito, torna-se o fôlego natural dos filhos de Deus. A fé não priva os cristãos do desejo e da necessidade de estudar e refletir sobre a fé, ela os estimula a isso. A teologia requer preparação mais completamente disciplinada nas artes. Isso capacita a pessoa para a tarefa de elaborar organicamente um sistema teológico a partir de toda a Escritura em sua diversidade literária. Portanto, segue-se a tarefa de garimpar o material reunido na Escritura e organizá-lo em um sistema significativo de pensamento na linguagem contemporânea.

A tarefa teológica também requer humildade. A compreensão completa é impossível: as maravilhas e os mistérios permanecem. Isso não deve ser identificado com a noção de mistério presente no Novo Testamento, que se refere àquilo que era desconhecido, mas foi revelado na história da salvação, culminando em Cristo. Tampouco se trata de uma gnosis secreta, disponível apenas a uma elite, e nem é desconhecido por causa de uma grande separação entre o natural e o sobrenatural. A separação não é tanto metafísica, mas espiritual – o pecado é a barreira. As mara-

vilhas do amor de Deus não podem ser plenamente compreendidas pelos crentes nesta era, mas aquilo que é conhecido em parte e visto em parte é conhecido e visto. Em fiel admiração, o crente não está consciente de viver diante de um mistério que ultrapassa a razão e, portanto, isso não é um peso intelectual. Em vez disso, na alegria da graça de Deus há libertação intelectual. A fé se transforma em admiração. O conhecimento termina em adoração e a confissão se torna um cântico de louvor e ação de graças. A fé é o conhecimento que é vida, "vida eterna" (Jo 17.3).

AVERSÃO À TEOLOGIA

[156] A igreja cristã, não satisfeita em limitar-se à fé, quase desde o princípio buscou o conhecimento da verdade religiosa e deu origem a um ramo especial da ciência: a teologia. Apesar disso, não se pode dizer que essa jornada em direção a um entendimento científico seja inerente à fé como tal. Fé é certeza e exclui toda dúvida. Ela se apóia na Palavra de Deus e se satisfaz com ela. "No que nos diz respeito, não há necessidade de curiosidade a respeito de Jesus Cristo, nem de investigação do evangelho. Quando cremos, nada desejamos além de crer".[1] "A piedade tem certeza imediata dentro de si mesma".[2] Por essa razão, a validade e o valor da ciência teológica foram frequentemente contestados na igreja cristã. No tempo das disputas monofisita e monotelética, já havia um partido chamado "gnosimachi", que considerava toda a ciência desnecessária para os cristãos. Eles ensinavam que Deus não deseja dos cristãos outra coisa além de boas obras e que é melhor "com uma simples mente liberta buscar nosso próprio caminho do que dedicar grande cuidado ao estudo de decretos e opiniões eruditas".[3] Perto do fim dos tempos medievais, a aversão à teologia era universal. O escolasticismo havia perdido toda a credibilidade pública. Em todos os círculos e entre todas as seitas havia um desejo profundo de uma forma de Cristianismo mais prática e simples.[4] O humanismo torceu o nariz para o escolasticismo. A resistência ao escolasticismo na Igreja Católica dificilmente foi silenciosa desde então. Baius, Jansen, Launoy, numerosos teólogos nos séculos 18 e 19, como Günther, por exemplo, apresentaram todos os tipos de objeções contra a teologia escolástica.[5]

Inicialmente, a Reforma tomou a mesma posição. A avaliação de Lutero sobre Aristóteles, o escolasticismo e a razão é bem conhecida. Melanchthon, na primeira edição de seus *Loci,* escreveu: "Isso é o que é conhecer Cristo: conhecer seus benefícios, não aquilo que vocês [os escolásticos] ensinam, olhar fixamente para suas naturezas e os modos dessa encarnação". Zwínglio disse que ser um cristão "não

[1] Tertuliano, *The Description against Heretics,* 8.

[2] R. Rothe, *Theologische Ethik,* 2ª. ed. rev., 5 vols. (Wittenberg: Zimmerman.1867-71), §7; cf. A. Kuyper, *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdherd,* 2ª.ed., 3 vols. (Kampen: Kok, 1908-9), II, 278, 541.

[3] João de Damasco, "De haeresibus", *Opera Omnia* (Basiléia, 1575), 585.

[4] A. von Harnack, *History of Dogma,* trad. N. Buchanan, J. Millar, E. B. Spiers e W. McGilchrist, e org. A. B. Bruce, 7 vols. (Londres: Williams & Norgate, 1896-99), VII, 13.

[5] J. Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit,* 2ª.ed., 5 vols. (Münster: Theissing, 1867-74), IV, 133ss.; H. Denzinger, *Vier Bücher von der religiöse Erkenntnis* (Würzburg: Stahleschen Buch und Knust, 1856-57), II, 566ss.

consiste em tagarelar sobre Cristo, mas em andar como ele andou".[6] Mas muitas pessoas foram mais além do que os reformadores e rejeitaram toda a teologia. Carlstadt, recorrendo a Mateus 23.8, rejeitou todos os títulos e assumiu o estilo de vida de um fazendeiro vivendo entre fazendeiros. Os anabatistas e menonitas nada queriam ter a ver com um treinamento acadêmico para o ministério da palavra e davam a todos os crentes o direito de "exortar". Menno Simons dirigiu um julgamento severo à igreja e aos seus ministros a respeito do estudo e da erudição.[7] Somente mais tarde os mestres menonitas adquiriram treinamento acadêmico.[8] E, no século 17, quando nas igrejas protestantes a abordagem escolástica da teologia começou a progredir, houve resistência de todos os lados. Calixto e Cocceius, Spener e Zinzendorf, Fox e Wesley, *etc.*, foram todos orientados por um desejo de mais simplicidade e verdade na doutrina de fé. Para isso as pessoas tinham de se voltar da doutrina para a vida, dos credos para a Escritura, da teologia para a religião. Até mesmo o deísmo e o racionalismo mostraram afinidade com essa tendência. Vendo os elementos universais e comuns que formam a base de todas as religiões e credos, eles foram atraídos da religião cristã para a religião de Cristo, da religião estatutária para a religião da razão. Como resultados das correntes agnósticas na filosofia, da teologia do sentimento de Schleiermacher, do criticismo histórico da Escritura e de outras influências, esse empreendimento se tornou ainda mais forte. Hoje em dia, a aversão à dogmática é universal. Muitos aguardam impacientemente uma nova palavra, um novo dogma, exigindo uma religião sem teologia, vida sem doutrina, e, portanto, dedicam-se a um Cristianismo prático, não-dogmático (Dreyer, Egidy, Drummond, Tolstoy, *etc.*). Em certa medida, esse esforço encontrou sua defesa científica na escola de Ritschl. Isso exigiu que a teologia fosse completamente libertada da influência da metafísica e retornasse à revelação implícita na pessoa de Cristo. Harnack e E. Hatch aplicaram esse princípio à história do dogma e tentaram mostrar que a teologia era a fonte de um casamento mal-sucedido entre o Cristianismo original e a filosofia grega.[9] As acusações lançadas por todas essas escolas contra a teologia, especialmente contra a dogmática, se concentraram basicamente em dizer que ela falsifica a pureza e a simplicidade da religião cristã, transforma a religião em uma doutrina que tem de ser provada e aceita intelectualmente, mata a vida religiosa, promove uma ortodoxia fria e árida e faz com que a "fé implícita" seja necessária e, finalmente, que coloca a religião, como doutrina, em conflito com a ciência e aliena as classes doutas da fé cristã.[10]

Ninguém negará que existe seriedade e verdade nessas acusações feitas contra a teologia. Ela frequentemente excedeu seu objetivo e se degenerou em

[6] J. Köstlin, *Theology of Luther,* trad. Charles E. Hay, 2 vols. (Filadélfia: Lutheran Publication Society, 1897), I, 137ss.; P. Melanchthon, *Loci Comm.,* ed. Augusti (1821), p. 9; H. Bavinck, *De Ethiek van Ulrich Zwingli* (Kampen: Zalsman, 1880), 119; J. Calvino, *Institutas,* I.ii.2; I.v.9; I.xii.1; *Commentary on* Rm 1.19.

[7] M. Simons, *Alle de Godgeleerde Wercken* (Amsterdã, 1681), 34ss, 59, 260, 270.

[8] De Hoop Scheffer, "Mennoniten", *PRE*[2], IX, 575; C. Sepp, *Kerkhistorische Studiën* (Leiden, 1885), 84, 85.

[9] Harnack, *History of dogma,* I, 17; E. Hatch, *The Influence of the Greek Ideas and Usages upon the Christian Church* (Londres, 1890); cf. também J. Kaftan, *The Truth of the Christian Religion,* trad. George Ferries, 2 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1894); e outras obras de Loofs e Seeberg sobre a história do dogma.

[10] Cf., *e.g.,* J. Kaftan, *Glaube und Dogma,* 3ª. ed. (Bielefeld: Velhagen & Klassing, 1889).

repetir as mesmas frases vazias (Βαττολογια, cf. Mt 6.7 [gr.]). Ela também se esqueceu com freqüência que nosso conhecimento sobre a terra é parcial e obscuro, como em um espelho. Às vezes parece que ela partia da ideia de que podia responder a todas as perguntas e resolver todas as questões. Ela não raro careceu de modéstia, brandura e simplicidade. Tudo isso fica muito mais grave quando percebemos que a teologia trata dos mais profundos problemas e entra em contato com as atividades mais delicadas do coração humano. Mais do que em outra ciência, ela tem de levar ao coração a admoestação "não pense de si mesmo mais do que convém" (cf. Rm 12.3). É melhor admitir honestamente que uma coisa não está clara do que falar bobagens. "Estar pronto para saber aquilo que o melhor Mestre não deseja ensinar – isso é ignorância culta". Mas isso não significa condenar a teologia em princípio.

O conhecimento da fé

Afinal, se a revelação consistisse somente na comunicação de vida e religião apenas em estados emocionais, não haveria lugar para qualquer teologia. Mas a revelação é um desdobramento sistemático de palavras e atos de Deus, ela abrange um mundo de pensamentos e tem seu centro na encarnação do Logos. E a religião não é apenas sentimento e sensação, mas também fé, vida para o serviço de Deus, tanto com o coração quanto com a cabeça. E essa revelação de Deus pode, portanto, ser penetrada intelectualmente para que possa entrar na consciência humana. Com relação a isso, não se pode criticar a teologia se ela objetiva clareza no pensamento, lucidez nas distinções e precisão na articulação. Essa precisão é buscada e valorizada em todas as ciências e é igualmente apropriada na teologia. O perigo de sua degeneração em minúcias excessivas existe igualmente em outras ciências, digamos, na jurisprudência e no estudo da literatura. Mas ninguém, por essa razão, negaria que essas outras ciências têm o direito de existir. A teologia também tem seus períodos de florescência e decadência. No entanto, é um mau passo condenar a teologia em si por causa do mau uso que foi feito dela. O abuso não invalida o uso (*Abusus non tollit usum*).

Além disso, como vimos anteriormente, a separação entre a religião cristã, por um lado, e a metafísica (*etc.*), por outro, não pode ser concebida inocentemente nem executada na prática. A história demonstrou repetidamente esse fato no passado e novamente o mostra hoje. Para que essa separação seja levemente possível, todas as escolas mencionadas acima são obrigadas a formar uma imagem parcial e incompleta do evangelho de Cristo. Quase nunca eles se voltam a toda a Bíblia, mas apenas a uma parte dela: somente ao Novo Testamento, ou aos Evangelhos, ou ao Sermão do Monte, ou até mesmo a um só texto. Francisco de Assis, por exemplo, baseou toda a sua vida em Mateus 10.9,10.[11] Tolstoy encontra o núcleo do evangelho em Mateus 5.38, 39. Drummond localiza o bem

[11] Sobre Francisco de Assis, veja Reuter, *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelatter,* 2 vols. (Berlim: 1875-77), II, 184, 186; Paul Sabatier, *Leben des heiligen Franz von Assisi,* trad. Margarete Liso (Berlim: G. Reimer, 1895), 53.

supremo no amor de 1 Coríntios 13. Ritschl transmuta os dogmas em juízos de valor ético-religiosos. Harnack, em sua construção do evangelho original, concorda com Ritschl e descobre a essência do Cristianismo na mensagem da paternidade de Deus e na nobreza da alma humana. E, hoje, muitas pessoas perguntam por que a igreja cristã não se contenta com o Sermão do Monte. Qual é a essência do Cristianismo, em que consiste a revelação ou palavra de Deus, quem é a pessoa de Cristo, isso não é decidido pelos apóstolos, cada um decide esses assuntos de acordo com seu próprio discernimento. O resultado é que todas essas escolas não apenas opuseram a igreja, a confissão e a teologia, mas até mesmo os apóstolos a Jesus e ao evangelho original. Harnack, por exemplo, reconhece que até mesmo a doutrina apostólico-católica do Novo Testamento não reproduz mais o evangelho de Jesus com exatidão.[12] Já era perceptível, nesse estágio inicial, a influência do Judaísmo, do Helenismo e da filosofia da religião greco-romana. Os apóstolos, particularmente Paulo e João, já falsificavam o evangelho. Já no ano 1893, Ernst von Bunsen afirmava que Paulo transformou o evangelho de Jesus em uma teologia especulativa, e muitas pessoas concordam com ele.[13] E se um fato como a ressurreição de Cristo, afinal, não pode ser extirpada do evangelho original, as pessoas tentam privá-lo de seu valor religioso.[14]

Outra conseqüência dessa interpretação é que a história do dogma não pode adquirir reconhecimento. Ela se torna uma enorme aberração do espírito humano, *i.e.,* do espírito cristão. A promessa de que o Espírito conduziria o povo de Deus a toda a verdade se mostra totalmente vazia. A igreja é privada da possibilidade até mesmo de conhecer a verdade, já que os apóstolos já entraram no mundo pelo caminho errado. As doutrinas do Logos, da Trindade, do primeiro e do segundo Adão, *etc.,* todas elas dogmas que, alegadamente, provam a mistura com a filosofia grega, são encontradas, talvez não tanto em palavras, mas certamente em substância, já na Escritura. Em uma palavra: a história dos dogmas é (como em Strauss) a história de seu criticismo.[15] A igreja não conquista o mundo, o inverso é que é verdade. Finalmente, no caso dessa interpretação parcial do evangelho original, há o perigo de que se perca a comunhão com a igreja de todas as épocas e, portanto, com a igreja da própria época. Esse é o castigo merecido de todas as seitas. Separadas das igrejas e desprezando a teologia, foram privadas de influenciar sua própria época e perderam contato com a cultura de seu próprio tempo. A comunidade crente e o mundo, a igreja e a escola, a religião e a ciência, ficam dualisticamente separados. Em contraste, a teologia tem o chamado maravilhoso de manter cada uma dessas seitas em contato umas com as outras, com o propósito, por um lado, de assegurar a vida cristã contra

[12] Harnack, *History of Dogma*, V, 57ss.

[13] Ernst Bunsen, *Die Reconstruction der Kirchlichen Autorität* (Leipzig: Brockhaus, 1893); veja também acima, pp. 117-118.

[14] Harnack, *History of Dogma,* V, 83ss.

[15] Até mesmo Sabatier diz: "A historia do dogma é seu verdadeiro criticismo" (*Les religions d'autorité et la religion de l'esprit* [Paris: Librairie Fischbacher, 1904], xi). Cf. *idem, Esquisse* (Paris: Fischbacher, 1898), 208ss.

as patologias do misticismo e separatismo e, por outro, libertar o pensamento científico do erro e das mentiras por meio da verdade de Cristo.

A justificação da teologia está arraigada na essência da religião cristã. A revelação se dirige aos seres humanos em sua totalidade e tem todo o mundo como seu objeto. Em todas as áreas da vida, ela se junta à luta contra a fraude. Ela oferece material para os mais profundos processos de pensamento e, no campo da ciência, cultiva o conhecimento de Deus ao lado e em conexão orgânica com o da humanidade e do mundo.[16]

Dogma e filosofia grega

[157] Embora o dogma cristão não possa ser explicado em termos da filosofia grega, ele também não surgiu sem ela. Não há, estritamente falando, nenhum dogma e teologia na Escritura. Como a revelação ainda estava em andamento, ela não podia se tornar o objeto da reflexão científica. A inspiração tinha de ser completada para que e reflexão pudesse começar. Falar em teologia e dogmática "mosaicas", "paulinas" ou "bíblicas", portanto, não é aconselhável. A palavra *teologia,* por essa razão, não ocorre na Escritura e apenas gradualmente adquiriu seu significado atual. A teologia surgiu inicialmente na comunidade cristã depois que a simplicidade da infância ficou para trás e a mente adulta reflexiva foi despertada. Gradualmente, surgiu a necessidade de se pensar por meio das ideias da revelação, uni-las a outros conhecimentos e defendê-las contra várias formas de ataque. Para alcançar esse objetivo, as pessoas precisaram da filosofia. O pensamento científico nasceu com a ajuda dela. Isso, porém, não aconteceu acidentalmente. A igreja não foi vítima de fraude. Na formação e no desenvolvimento dos dogmas, os pais da igreja fizeram uso generoso da filosofia. Eles fizeram isso, porém, em plena consciência e com clara compreensão dos perigos relacionados a esse empreendimento. Eles estavam conscientes dos fundamentos sobre os quais construíam e fizeram isso com reconhecimento expresso da palavra dos apóstolos como a única regra de fé e conduta. Por essa razão eles também não utilizaram toda a filosofia grega, mas fizeram uma escolha: usaram apenas a filosofia que era mais adequada para ajudá-los a pensar e a defender a verdade de Deus. Eles trabalharam ecleticamente e não adotaram nenhum sistema filosófico específico, seja de Platão ou de Aristóteles, mas, com ajuda da filosofia grega, produziram uma filosofia cristã própria. Além disso, eles só usaram essa filosofia como meio. Assim como Hagar era serva de Sara, assim como os tesouros do Egito foram empregados pelos israelitas para ador-

[16] Sobre as opiniões de Harnack e Hatch a respeito da história do dogma, as seguintes obras podem ser consultadas: Pfleiderer, *Entwicklung der protestantischen Theologie* (Freiburg: J. C. B. Mohr, 1891), 396ss.; A. Kuenen, "Dogmengeschiedenis", *Theologische Tijdschrift* 25 (1891): 491; C. H. van Rhijn, "Bijdragen ter Waardeering van de Chrislijke Dogmengeschiedenis", *Theologische Studiën* 9 (1891): 365ss; W. Schmidt, *Der alte Glaube und die Wahrheit des Christenthums* (Berlim: Wigant, 1894); Henry Bois, *Le dogme grec* (Paris: Fischbacher, 1892); Loofs, "Dogmengeschichte", *PRE*[3], IV, 752-64; Bousset, "Die Religionsgeschichte und das neue Testament", *Theologische Rundschau* 7 (1904): 266ss.; I. Dorner, "Die Hellenisierung des altkirchlichen Dogmas", *Die Studierstube* (abril de 1906): 198-208; veja também acima, p. 117-18.

nar o tabernáculo, assim como os homens sábios do Oriente colocaram seus presentes aos pés da criança de Belém, assim também, na opinião dos pais da igreja, a filosofia era serva da teologia. De tudo isso fica claramente evidente que o uso da filosofia na teologia estava baseado não em um engano, mas em firme e clara convicção. Os pais da igreja sabiam o que estavam fazendo. Repare que isso não exclui a possibilidade de que, em alguns pontos, a influência da filosofia fosse forte demais. Mas, a esse respeito, devemos fazer uma distinção entre a teologia dos pais e os dogmas da igreja. A igreja esteve, em todas as épocas, alerta contra o abuso da filosofia. Ela não apenas rejeitou o gnosticismo, mas também condenou o origenismo. E, até agora, ninguém teve sucesso em explicar os dogmas materialmente em termos de filosofia. Por mais frequentemente que isso tenha sido tentado, no fim, o caráter escriturístico da ortodoxia foi justificado.[17]

Inicialmente, a Reforma assumiu uma postura hostil em relação ao escolasticismo e à filosofia. No entanto, logo ela mudou de opinião. Como ela não era e não queria ser uma seita, não podia ficar sem teologia. Até mesmo Lutero e Melanchthon, portanto, já retomaram o uso da filosofia e reconheceram sua utilidade.[18] Calvino assumiu sua elevada posição desde o início, viu na filosofia um "dom perene de Deus" e foi seguido nessa avaliação por todos os teólogos reformados.[19] A questão aqui não é se a teologia deve fazer uso de um sistema filosófico específico. A teologia cristã nunca assumiu um sistema filosófico sem críticas e deu a ele o selo de aprovação. Nem a filosofia de Platão nem a de Aristóteles foram defendidas como verdadeiras por qualquer teólogo. O fato de que os teólogos, porém, preferiam esses dois sistemas filosóficos se deve ao fato de que eles eram mais propensos ao desenvolvimento e à defesa da verdade. Também estava presente a ideia de que os gregos e os romanos tinham recebido uma vocação e um dom especial para a vida cultural. Até hoje, de fato, toda a nossa civilização está edificada sobre as civilizações grega e romana. O Cristianismo não destruiu, mas cristianizou e, assim, consagrou essas culturas. Não obstante, a teologia não tem necessidade de uma filosofia específica. Ela não é naturalmente hostil a qualquer sistema filosófico e não deu, *a priori,* prioridade à filosofia de Platão ou de Kant, ou vice-versa.[20] Mas ela traz consigo seus pró-

[17] J. Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, IV, 143ss.; Denzinger, *Vier Bücher,* II, 572; J. Schwane, *Dogmengeschichte,* 4 vols. (Freiburg i.B.: Herder, 1882-95), I, 67; Mausbach, *Christenthum und Weltmoral,* 2ª. ed. (Münster i. W.: Aschendorff, 1905).

[18] Cf. Ritter, *Geschichte der neuern Philosophie,* vols. 9-12 (Hamburgo: F. Perthes, 1829-53), I, 495ss.; Ueberweg-Heinze, *Geschichte der Philosophie,* 9ª. ed., 5 vols. (Berlim: E. S. Mittler & Sohn, 1923-28), III, 23ss.; Hase, *Hutterus Redivus,* §30; H. Schmidt, *Doctrinal Theology of the Evangelical Churches,* trad. Charles A. Hay e Henry E. Jacobs (Filadélfia: United Lutheran Publication House, 1899), §5.

[19] J. Calvino, *Institutas,* II.ii.12ss.; *idem, Opera Amst.,* IX, B, 50; Hyperius, *De theologo seu de ratione studii theologia* (1556), livro 1; J. Zanchi, *Op. Theol.,* III, 223ss.; VIII, 653ss.; J. Alsted, *Praecognita Theol.,* 174ss.; G. Voetius, *Select. Disp.,* III, 741ss., 751ss.; Owen, *Theologumena*, 509ss. (nota do organizador: tradução inglesa disponível: *Biblical Theology,* trad. Stephen P. Westcott [Pittsburgh: Soli Deo Publications, 1994]); B. de Moor, *Comm. in Marcki Comp.,* I, 71ss.

[20] Como faz, por exemplo, Th. Kaftan, *Moderne Theologie des alten Glaubens* (Schleswig: Julius Bergas, 1906), 76, 102, e todos os neokantianos com ele.

prios critérios, testa todas as filosofias por eles e assimila aquilo que considera verdadeiro e útil. O que ela precisa é da filosofia em geral. Em outras palavras, ela chega à teologia científica somente por meio do pensamento. O único princípio interno do conhecimento, portanto, não é a fé como tal, mas o pensamento crente, a racionalidade cristã. A fé é autoconsciente e firme. Ela se apóia na revelação. Ela inclui a cognição, mas é completamente prática por natureza, um conhecimento (γιγνωσκειν) no sentido da Sagrada Escritura. A teologia, portanto, não surge dos crentes como tais, não é produto da igreja como instituição, não tem sua origem no ministério oficial que Cristo deu à sua igreja. Mas os crentes têm outra vida, mais plena do que aquela que é expressa na igreja como instituição. Eles também vivem como cristãos na família, no Estado e na sociedade e praticam a ciência e a arte. Muitos mais dons que aqueles que estão em atividade nos ofícios são concedidos a eles, dons de conhecimento, sabedoria e profecia. Entre eles, também, há aqueles que sentem um forte impulso para o estudo e o conhecimento, que receberam dons para aprender e sistematizar a verdade de Deus. Portanto, a teologia surge na igreja de Cristo. Seu sujeito não é a igreja institucional, mas a igreja como organismo, o corpo de Cristo. Ela é produto da reflexão cristã.

[158] A fé e a teologia, portanto, são distintas. As pessoas foram, em todas as épocas, mais ou menos conscientes dessa distinção. O forte contraste feito pelo Gnosticismo entre fé (πίστις) e conhecimento (γνῶσις) foi rejeitado, e a relação aceita pela escola de Alexandria entre os dois tampouco foi endossada e aprovada. Enquanto a distinção foi firmemente mantida, a estreita relação entre elas foi conservada e reconhecida. Agostinho fez da declaração "por meio da fé para o entendimento" o princípio fundamental da teologia. Ele admitiu que, entre eles, havia uma relação como a que existe entre a concepção e o nascimento, o trabalho e o salário. "O fruto da fé é o conhecimento", escreveu ele. "O entendimento é a recompensa da fé". Agostinho, portanto, deseja que "as coisas que você sustenta na firmeza da fé, você possa também ver pela luz da razão". Deus não despreza a razão. "Nunca permita que se diga que Deus odeia em nós aquilo pelo qual ele nos criou mais excelentes que os outros seres vivos".[21] E esse era o princípio fundamental e a ideia básica do escolasticismo. A fé e a teologia foram distintas como "disposição básica" (*habitus*) e "ato" (*actus*); como teologia "infusa" e teologia "adquirida". A fé é o assentimento, a teologia é o conhecimento de verdades reveladas. A fé, naturalmente, inclui algum conhecimento de Deus e das coisas divinas, mas esse conhecimento diz respeito mais à "existência" de Deus do que às "razões" para essas verdades. O teólogo, porém, trabalhando dessa forma até a ideia, vai ao encalço das conexões entre as verdades e, pelo raciocínio infere outras verdades a partir delas.[22] A consciência da distinção entre religião e teologia fica evidente também na teoria da "fé implícita". Se a fé, como cria Roma, consistia na aceitação de verdades reveladas, então, cedo

[21] Agostinho, *Tractates on John*, 22, 2; *ibid.*, 29,6; Epístola 120 a Consent.
[22] Liebermann, *Instit. Theol.*, 8ª. ed. (Moguntiae, 1857) c 1, §1.

ou tarde tinha de surgir a questão de quais e quantas dessas verdades uma pessoa tinha de conhecer e aceitar para assegurar sua salvação. Essa questão teve sentido com respeito aos gentios, aos crentes do Velho Testamento e também aos crentes ignorantes e iletrados dos dias do Novo Testamento. Agostinho já dizia: "Ao mesmo tempo em que a alegria do entendimento não cria confusão, a simplicidade da fé faz com que as coisas sejam muito seguras". Mas Lombardo foi o primeiro a levantar claramente essa questão em seu *Sentences*.[23] Desde então, a questão foi discutida minuciosamente na teologia. Até mesmo na França, no século 17, ela deu origem a uma séria controvérsia que não foi resolvida, embora tenha sido terminada por Inocêncio XI.

QUANTO CONHECIMENTO?

Via de regra, a teoria da "fé implícita" é apresentada na teologia católica romana da forma a seguir. Uma "fé de carvoeiro", uma fé rudimentar simples, foi expressamente rejeitada. Todos os teólogos católicos romanos afirmam que um conhecimento, embora rudimentar, é necessário para a fé salvadora. A fé, portanto, não é e nunca pode ser totalmente implícita. Mas esse conhecimento varia nas diferentes dispensações da graça. Nos dias do Velho Testamento, de Adão até a queda de Jerusalém, antes que os verdadeiros mistérios do Cristianismo – tais como a Trindade e a encarnação – fossem promulgados, era necessário (pela necessidade do meio) apenas crer que "Deus existe e torna-se galardoador dos que o buscam" (Hb 11.6). Isso não significa dizer que muitos crentes do Velho Testamento não tinham um conhecimento mais amplo e mais profundo da verdade. Adão, por exemplo, também conhecia a Trindade e a encarnação (Gn 1.26; 2.23; 3.15). Mas, para os crentes simples, os dois artigos [Deus existe e dá recompensa] eram suficientes, já que, implicitamente, eles certamente criam nos verdadeiros mistérios do Cristianismo, a Trindade e a encarnação. Implícita na existência e na singularidade de Deus está a Trindade; e implícita no fato de que ele é o "galardoador" (remunerador) está a encarnação. Ora, outros, como Wiggers, Daelman, *etc.*, incapazes de "ver" claramente este segundo ponto, disseram que os crentes do Velho Testamento tinham de aceitar quatro artigos. Além dos primeiros dois, tinham de aceitar também o da imortalidade e o da corrupção do pecado (*infectio animarum*), que, implicitamente, continham os dois principais dogmas do Cristianismo. A interpretação mais comum, porém, era a de que os dois artigos mencionados acima eram suficientes para os crentes do Velho Testamento. Mas, depois da queda de Jerusalém, essas duas verdades principais [Trindade e encarnação] do Cristianismo tinham sido claramente reveladas e feitas conhecidas. Portanto, agora, por necessidade do meio, é necessário que aqueles que querem ser salvos aceitem os quatro artigos seguintes: Deus, Deus como galardoador, a Trindade Santa e o Mediador. Outros acrescentaram ainda mais, tais como Deus como Criador, a graça de

[23] Agostinho, *C. Epist. Fundamenti*, c. 4; P. Lombardo, *III Sent.*, dist. 25.

Deus necessária à salvação, a imortalidade e alguns mencionaram até mesmo a aceitação, em substância, dos doze artigos do Credo apostólico como sendo necessários. Mas os proponentes dos quatro artigos expressam o sentimento mais comum. Toda essa teoria da fé implícita foi, então, baseada em Jó 1.14: os bois (*i.e.,* os crentes letrados) lavraram, e as jumentas (*i.e.,* o povo simples) pasciam junto a eles. Essa exegese, que já ocorre em Gregório, o Grande, foi assumida por Lombardo, Tomás de Aquino, Belarmino, *etc.*[24] A questão que serve de base para a teoria da fé implícita é suficientemente séria e importante. Ela pertence, afinal, a nada menos que à essência do Cristianismo, a importância de Israel, a compatibilidade da revelação progressiva com o caráter absoluto da verdade. Mas uma interpretação intelectualista da fé deu origem à prática de solucionar essa questão de forma quantitativa. A aceitação de quatro artigos de fé é o que faz um cristão. Na prática, a lenda da "fé de carvoeiro" demonstrou conter verdades demais.[25] De qualquer forma, a teoria da fé implícita é uma clara evidência de que os teólogos católicos fizeram uma distinção entre fé e teologia, tanto em conteúdo quanto em alcance.

A Reforma também permaneceu consciente dessa distinção. Os teólogos luteranos e reformados assumiram a distinção entre a disposição básica (*habitus*) e o ato (*actus*) na teologia, entre teologia "infusa" e teologia "adquirida". A primeira é propriedade de todos os crentes. Em princípio, eles sabiam "toda a teologia", tendo um conhecimento verdadeiro e preciso de Deus. Mas a teologia "adquirida" pertence somente àqueles que estudam cientificamente o conhecimento de Deus. Pois, nesse caso, ela é o "conhecimento de conclusões extraídas de princípios teológicos por meio da discussão teológica das tradições coletadas e organizadas em uma certa ordem e impressa na mente por labor e treinamento prolongados".[26] Reconhecidamente, os termos *religião* e *teologia* foram não raro usados de modo intercambiável,[27] algo que podia acontecer muito facilmente porque teologia e dogmática eram aproximadamente a mesma. Mas nem mesmo no apogeu da ortodoxia a distinção entre fé e teologia foi completamente perdida, como se pode demonstrar pela teoria dos artigos de fé "fundamentais" e "não-fundamentais". A Reforma rejeitou firmemente a

[24] Gregório, o Grande, *Moralia in Iobum,* II, 25; cf. P. Lombardo, *III Sent.,* dist. 25; Tomás de Aquino, *Summa Theol.,* II, 2, q. 2, art. 5-8; Belarmino, "De justificatio", *Controversiis,* I, 7; Billuart, *Summa Sanctae Thomae sive cursus Theol.,* 19 vols. (Maastricht: Jacobi Lekens, 1769-70), VII, 46ss.; Daelman, *Theologia seu Observ. Theologia in Summum D. Thomae,* 9 vols. (Louvaine: Martinum van Overbeke, 1759), IV, 44. Dens, *Theologia in usum Seminarium,* 7 vols. (Mechliniae: P. J. Hanica, Typographum Illust. ac. Celsiss Principis-Archiep. Mechlin., 1819), II, 278ss.; M. Becanus, *Theologia Scholastica,* livro II, parte II, tratado 1, p. 22ss.; Jansen, *Praelect Theol.,* 4 vols. (Utrecht: J. R. van Rossum, 1875-79), I, 699ss.; A. Ritschl, *Fides Implicita* (Bonn: Adolph Marcus, 1890); Georg Hoffmann, *Die Lehre von der Fides Implicita* (Leipzig: Hinrichs, 1903-9), I (1903), II (1904).

[25] Essa lenda ocorre pela primeira vez nos últimos anos da vida de Biel. Albrecht Pighius, nascido por volta de 1490, lembra que a ouviu quando era menino. G. Hoffmann, *Die Lehre von der Fides Implicita,* II, 217.

[26] Alsted, *Methodus sacrosanctae theologiae* (1623), 117, 126, 175; J. Owen, *Theologoumena* (Nova York: Robertus Carter, 1854), 465ss. (nota do organizador: moderna tradução inglesa disponível: *Biblical Theology,* trad. Stephen P. Westcott [Pittsburgh: Soli Deo Publications, 1994]); Calovius, *Isagoge ad summa theologia* (Wittenberg: A. Hartmanni, typis J. W. Fincelli, 1652), 17, 18.

[27] Por exemplo, em J. Cloppenburg, *Op.Theol.,* I, 699; P. van Mastricht, *Theologia,* I, 2, §3.

doutrina católica da "fé implícita".[28] Ela teve de fazer isso porque não definiu a fé salvadora como uma "defesa da verdade" de uma variedade de artigos não compreendidos, mas como confiança pessoal na graça de Deus em Cristo. Mas, no lugar dela, logo veio a distinção entre artigos "fundamentais" e "não-fundamentais". Calvino já dizia que as pessoas não deviam se separar da igreja por causa de pontos menos importantes. "Pois nem todos os artigos da verdadeira doutrina são do mesmo tipo. Alguns são tão necessários conhecer que são certos e inquestionáveis por todos os homens como os princípios próprios da religião. São eles: Deus é um; Cristo é Deus e o Filho de Deus; nossa salvação se baseia na misericórdia de Deus; e outros semelhantes. Entre as igrejas há outros artigos de doutrina que são discutidos, mas que não rompem a unidade da fé".[29] A justaposição – empregada na descrição da fé – de certo conhecimento "pelo qual eu sustento como verdadeiro tudo aquilo que Deus revelou em sua palavra" e a "confiança de que todos os meus pecados foram perdoados por causa de Cristo" pode fazer com que o ponto de gravidade seja colocado ou na fé "geral" ou na fé "especial". O grande número de igrejas que sucessivamente surgiram na Reforma e diferiam umas das outras em vários artigos favoreceu a distinção entre elementos essenciais e não-essenciais na revelação. Um sincretismo e um indiferentismo que emergem gradualmente, que parte do particular para o comum, tornou necessário indicar claramente aquilo que pertencia aos fundamentos da religião cristã. Assim se originou a teoria dos "artigos fundamentais". Parece que Nic. Hunnius foi o primeiro a usá-la em seu Διασκεψις *de fundamentali dissensu doctrinae Lutheranae et Calvinianae,* 1626. Quenstedt falou de artigos "primários" e "secundários". Outros o seguiram, tanto nas igrejas luteranas quanto nas reformadas.[30] A ortodoxia, naturalmente, não estava inclinada a reduzir os artigos fundamentais a um número pequeno. Ainda se podia detectar um esforço para compreender esses artigos de uma perspectiva central e agrupá-los em torno da pessoa de Cristo. Os teólogos católicos romanos, porém, rejeitaram essa distinção, por maior que fosse a semelhança que ela mostrasse com sua teoria da fé implícita. Eles causaram não pouco embaraço para os teólogos reformados e luteranos. Perguntaram onde, em sua palavra, Deus tinha feito uma distinção entre verdades essenciais e secundárias, onde eles obtiveram o direito de distinguir, na revelação divina, entre o fundamental e o não-fundamental. Que verdades, então, tinham de ser inseridas na categoria de verdades fundamentais? Quem tinha de decidir isso? E como, nessa posição, pode-se evitar o racionalismo e o indiferentismo? O objeto de fé, como eles

[28] J. Calvino, *Institutas,* III.ii.2-6; D. Chamier, *Panstratiae Catholicae,* 4 vols. (Genebra: Rouer, 1626), III, 12, 5; A. Polanus, *Syn.Theol.,* 592; S. Maresius, *Syst. Theol.,* II, §29.

[29] J. Calvino, *Institutas,* IV.i.12; IV.ii.1.

[30] Cf. G. Runze, *Katechismus der Dogmatik* (Leipzig: J. J. Weber, 1898), §7; G. Voetius, *Select Disp.,* II, 511-38; H. Alting, *Theol. probl. nova,* I, 9; F. Spanheim (jovem), *Opera,* III, col. 1289; J. H. Heidegger, *Corpus Theologiae,* I, §51ss.; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* I, q. 14; B. De Moor, *Comm. Theol.,* I, 481; H. Witsius, *Excercitat. Sacrae in Symbolism,* II, §2; J. A. Turretin, *Opera,* III, 1-88; Bretschneider, *Systematischer Entwicklung aller in der Dogmatik* (Leipzig: J. A. Barth, 1841), 103; A. Tholuck, *Der Geist der lutherschen Theologie Wittenberg* (Hamburgo: F & A Perthes, 1852), 252ss.

avaliavam, certamente não estava restrito à misericórdia de Deus,[31] mas incluía tudo o que foi revelado por Deus.[32] De acordo com os jesuítas na conferência sobre religião realizada em Regensburg (1601), também era um artigo de fé que "o cachorro de Tobias abanou o rabo".[33] Contra todas essas objeções, os protestantes recorreram à Escritura (Mt 16.16; 1 Co 2.2; 3.11s.; Ef 2.20; Gl 6.14; 1 Pe 2.6; *etc.*) e fizeram uma variedade de distinções.[34] Mas eles não imaginaram que não haveria dificuldades. Eles tinham medo de errar por dizer demais ou por dizer muito pouco e acabaram dizendo que não podiam determinar o mínimo de conhecimento necessário para uma fé sincera.[35] A ortodoxia acabou em racionalismo, por um lado, e em pietismo, por outro. A doutrina e a vida se distanciaram cada vez mais uma da outra. A cabeça e o coração disputavam a prioridade. A teologia e a religião se tornaram pólos opostos. Até agora ainda não superamos essa polaridade. Por anos, as pessoas proclamaram: "A religião não é uma questão de doutrina, mas de vida"; "não importa em que você crê, mas como você vive". Gradualmente, porém, os olhos das pessoas foram se abrindo para a parcialidade dessa posição, e elas começaram a reconhecer cada vez mais o valor dos conceitos religiosos para a vida religiosa.[36]

A GRAÇA DA FÉ

[159] Ao estudar a relação entre a fé e a teologia, precisamos elaborar adequadamente a questão. Ela não deve ser: qual é o mínimo de verdades que uma pessoa deve conhecer e defender como verdadeiras para ser salva? Deixemos essa questão para Roma e deixemos a teologia católica decidir se, para isso, são necessários dois ou quatro artigos. Reconhecidamente, a teologia protestante na teoria dos "artigos fundamentais", deu a impressão de querer seguir esse caminho. No entanto, ela acabou reconhecendo que não conhecia a magnitude da misericórdia de Deus e, portanto, não podia mediar a quantidade de conhecimento necessária pertencente a uma fé sincera. Além disso, entre a teoria da "fé implícita" e a dos "artigos fundamentais" há, em lugar de toda a sua aparente similaridade, uma importante diferença. Do lado católico, essa teoria foi desenvolvida tendo em vista o leigo simples, as "jumentas" de Jó 1.14. No entanto, na teologia da Reforma, ela nasceu do fato de que várias igrejas diferentes emergiram lado a lado com as confissões, que divergiam umas das

[31] *Council of Trent,* sessão VI, cânone 12.

[32] Belarmino, "De justif.", *Controversiis*, I, 8.

[33] Cf. Denzinger, *Vier Bücher*, II, 277ss.; Heinrich, *Dogmatik,* II, 658; Jansen, *Prael. Theol.*, I, 449ss.; Lammenais, *Essai sur l'indifference,* 1, 6, 7; 34.

[34] F. Spanheim, *Opera,* III, 1308ss.

[35] G.Voetius, *Select. Disp.*, II, 537, 781; F. Spanheim, *Opera,* III, 1291; H. Witsius, *Exercitat. Sacrae in Symb.*, II, §2 e §15; Hoorbeek, *Conf. Socin.*, I, 209.

[36] Cf., *e.g.,* Bruining, em várias publicações: "De Theologie in den Kring der Wetenschapper", *De Gids* (junho de 1884); *idem, Moderne Mystiek* (Leiden: Van Doesburgh, 1885); *idem, Het Bestaan van God* (Leiden: S. C. van Doesburgh, 1892); *idem,* "De Moderne Richting en de Dogmatiek", *Theologische Tijdschrift* 28 (novembro de 1894); C. P. Tiele, *Elements of the Science of Religion,* 2 vols. (Edimburgo & Londres: William Blackwood and Sons, 1897), I, 152, 156-57; II, 21-22, 25ss.

outras em muitos pontos. Para essa teologia, portanto, o foco era a questão referente à essência do Cristianismo. A fé, da parte de Roma, é a aceitação de uma variedade de verdades reveladas, que podem ser contadas, artigo por artigo, e que, no curso do tempo aumentaram em número. A fé, do lado da Reforma, contudo, é especial (*fides specialis*) com um objeto central específico: a graça de Deus em Cristo. Aqui, uma adição aritmética de artigos, cujo conhecimento e aceitação são necessários para a salvação, não era mais uma opção. A fé é uma relação pessoal com Cristo. Ela é orgânica e coloca de lado a adição quantitativa. Roma, portanto, tinha de determinar um mínimo sem o qual não haveria salvação. Do lado da Reforma, a fé é a confiança na graça de Deus e, portanto, não é calculável. Todo crente, tanto no Velho Testamento quanto no Novo, em princípio, possui o mesmo conhecimento que, na teologia, é desenvolvido em amplitude e profundidade. Por essa perspectiva, a relação entre fé e teologia também pode ser mais elucidada.

Antes de tudo, há grande semelhança entre as duas. Elas têm em comum o princípio, a Palavra de Deus; o objeto, o conhecimento de Deus; o objetivo, a glória de Deus. A teologia como ciência também funciona sobre a base da fé. O papel atribuído, em outras ciências, à observação, aqui é assumido pela fé. A fé fornece à teologia a "matéria-prima" do pensamento. Na ciência secular, o lema é: a percepção dos sentidos precede o entendimento; nada há no entendimento que não estivesse primeiro nos sentidos; na teologia, o *slogan* é: a fé precede o entendimento; nada há no entendimento que não estivesse primeiro na fé.[37] Leibnitz, portanto, comparou a fé com a experiência.[38] Os conceitos sem o conteúdo visual são vazios, disse Kant. Semelhantemente, a teologia não tem conteúdo à parte da fé. No momento em que abandona a fé, ela deixa de existir como teologia. Nem mesmo a reflexão jamais deixa para trás o ponto de vista da fé. Servindo-se de todos os tipos de formas isso foi tentado, mas em vão. A fé é o começo e o fim da teologia. Ela nunca se torna conhecimento no sentido estrito, *i.e.,* conhecimento com base em observação pessoal e compreensão. Mas isso não priva a teologia de sua liberdade. A fé simplesmente estabelece e mantém a relação que deve existir nessa área entre sujeito e objeto. Ela situa o teólogo sob a verdade e na verdade que ele tem de examinar, não fora e acima dela. Ela apenas liga a teologia ao seu próprio objeto da mesma forma que toda ciência é e permanece ligada à observação e, por meio dela, existe em relação ao seu objeto. A teologia é tão livre e tão dependente quanto qualquer outra ciência. Ela é livre de todos os elos que militam contra sua natureza, mas é totalmente definida pelo objeto que procura entender e tem essa característica em comum com todas as outras ciências. Quanto mais rigorosamente ela se prenda ao seu objeto, menos risco ela corre de degenerar-se em escolasticismo árido e retórica vazia. Pela fé, a teologia continua sendo uma ciência da religião, uma "teoria de fatos", que não pensa sobre conceitos, mas sobre coisas, e não se

[37] R. Rothe, *Theologische Ethik,* 2ª.ed., 5 vols. (Wittenberg: Zimmerman, 1867-71), §267, II, 180.

[38] *Leibnitz, *Discourse on the Conformity of Faith with Reason,* c. I.

perde em abstrações etéreas, mas tem os pés firmemente plantados neste mundo de realidades que a Escritura nos revela.[39]

Por outro lado, contudo, há uma notável diferença entre fé e teologia, não em essência, mas em grau. A teologia é uma ciência da fé não somente porque vive a partir do mesmo princípio do qual a fé extrai seu conteúdo, mas também porque, como ciência, conserva o mesmo caráter religioso que pertence ao conhecimento de fé. "Uma teologia dos não-regenerados" é possível no mesmo sentido que uma "fé histórica", mas ela corresponde igualmente à verdadeira teologia quanto a fé histórica corresponde à "fé salvadora". Mas, como a fé salvadora inclui o verdadeiro conhecimento, a teologia pode aprofundar e expandir esse conhecimento pela investigação intencional permanente.[40] Em uma época anterior, os dois podiam ser intercambiáveis, porque teologia, dogmática e ética eram virtualmente sinônimos. Mas, hoje, a teologia tornou-se o nome de todo um conjunto de disciplinas. A distinção, portanto, agora é evidente para qualquer pessoa que pondere o assunto. Hoje em dia, a teologia abrange uma multidão de ciências que um crente simples não conhece sequer pelo nome. Não obstante, mesmo que entendamos a teologia no sentido antigo, a distinção continua sendo substancial. Em cada área há uma diferença entre conhecimento ordinário, para uso comum, empírico, e conhecimento verdadeiro, avançado, científico. Todo ser humano tem algum conhecimento empírico do sol, da lua e das estrelas, mas esse conhecimento está milhões de milhas distante do conhecimento científico de um astrônomo. O primeiro conhece apenas os fatos (*facta*), o segundo conhece as razões (*rationes*). O cientista não rejeita o conhecimento ordinário empírico, ele não destrói a certeza natural. Ele é chamado para esclarecer, expandir e, se necessário, corrigir e melhorar esse conhecimento ordinário. Isso não é diferente na teologia. A fé se detém para considerar os fatos; a teologia, por outro lado, tenta descer até a ideia. A fé se contenta com o *quê;* a teologia investiga o *porquê* e o *como.* A fé é sempre pessoal, ela sempre relaciona o objeto às próprias pessoas e está diretamente interessada no conteúdo religioso dos dogmas. A teologia, por outro lado, em certo sentido "objetiviza" o objeto; ela tenta ver a verdade como ela existe objetivamente em si mesma. Ela explora sua unidade e coerência interna e tenta chegar a um sistema. A fé focaliza diretamente o objeto central; a teologia expande seu horizonte para toda a circunferência. Mas por mais diversas que possam ser as duas partes, elas não podem funcionar uma sem a outra. A fé preserva a teologia da secularização; a teologia preserva a fé do separatismo. Por essa razão a igreja e a escola (seminário, departamento de teologia e religião), embora sejam duas

[39] Vilmar, *Die Theologie der Tatsachen wider die Theologie der Rhetorik,* 4ª. ed. (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1876).

[40] Isso responde fundamentalmente à questão que o Dr. Riemens levanta a respeito da distinção e da relação entre o conhecimento religioso e o conhecimento teórico: "Principia in de Dogmatiek", *Theologische Studiën* 21 (1903): 383ss.; *idem,* "Intellectueele en Intuitieve Kennis", *Theologische Studiën* 22 (1904): 137-61; veja também acima, 40-43; *W. Brandt, "Kenvermogen, Goddelijke Geesten Kennis in het N.T.", *Teylers Theologische Tijdschrift,* I, 377ss.

entidades, devem ser solidárias uma à outra. Essa organização, deve-se dizer, de maneira nenhuma prejudica a liberdade e a independência da teologia. Todo departamento de uma faculdade ou universidade faz trabalho científico não somente em seu próprio interesse, mas também com o propósito de treinar estudantes para várias posições na sociedade. Toda ciência, realmente, precisa levar em conta as exigências da vida. Semelhantemente, a teologia não ocupa uma posição acima da vida real, mas está situada em seu meio, na vida da comunidade cristã. A relação distorcida que, hoje, existe em toda parte, entre igreja e teologia é um desastre para ambas.

A RAZÃO A SERVIÇO DA FÉ

Se a teologia, portanto, tem seu princípio interno não na fé como tal, mas na reflexão crente, a tarefa da razão na ciência teológica requer uma definição mais detalhada. Nesse contexto, devemos, antes de tudo e fundamentalmente, rejeitar a noção que considera a fé e a razão como dois poderes independentes engajados em uma luta de vida ou morte uma contra a outra. Dessa forma, cria-se um dualismo que não pertence à esfera cristã. Nesse caso, a fé está sempre acima (*supra*) ou até mesmo contra (*contra*) a razão. A ameaça, por um lado, é o racionalismo e, por outro, o sobrenaturalismo. A fé pela qual vivemos não é um órgão ou uma faculdade próxima ou acima da razão, mas uma disposição ou hábito da própria razão. A razão ou, se as pessoas preferirem, a reflexão, certamente não é uma fonte da teologia, nem um princípio pelo qual ou por meio do qual ou a partir do qual ou em razão do qual nós cremos.[41] A razão é uma fonte, não *a* fonte de qualquer ciência. Na melhor das hipóteses, ela é apenas a fonte de ciências formais, como a lógica ou a matemática. Não obstante, a razão é o sujeito que recebe a fé, suscetível à fé. A fé é um ato da consciência humana: um animal não é capaz de crer. Além disso, a fé não é um ato involuntário, mas um ato livre. Os cristãos não crêem seguindo ordens, por causa do medo ou em resposta à violência. A fé tem de se tornar um hábito natural de sua mente não no sentido de que geralmente não há resistência considerável em sua alma a essa fé, mas de tal forma que, embora geralmente fazendo o que não querem fazer, ainda têm prazer na lei de Deus no mais íntimo de seu ser [cf. Rm 7.22]. A fé é o fôlego natural dos filhos de Deus. Sua submissão à Palavra de Deus não é escravidão, mas liberdade. Nesse sentido, a fé não é um sacrifício do intelecto, mas saúde mental (*sanitas mentis*). A fé, portanto, não priva os cristãos do desejo de estudar e refletir; em vez disso, ela os incentiva a esse fim. A natureza não é destruída pela regeneração, mas é restaurada.

Os crentes que querem se dedicar ao estudo da teologia, portanto, devem preparar sua mente para a tarefa que os espera. Não há admissão ao templo da teologia a não ser por meio do estudo das artes. O treinamento filosófico, histórico e lingüístico é indispensável ao praticante da ciência da teologia. A filosofia,

[41] G. Voetius, *Select. Disp.*, I, 3.

disse Clemente de Alexandria, "prepara o caminho para o ensino mais nobre". O imperador Juliano sabia o que estava fazendo quando privou os cristãos da erudição pagã. Ele temia ser derrotado por suas próprias armas. Essa reflexão, assim preparada e treinada, tem na maior parte, uma tarefa tripla na teologia. Primeiro, ela oferece seus serviços para encontrar o material. A Escritura é o princípio da teologia. No entanto, a Bíblia não é um livro de leis, ela é um conjunto orgânico. O material para a teologia, especificamente para a dogmática, está distribuído ao longo da Escritura. Assim como o ouro em uma mina, assim também a verdade de fé tem de ser extraída da Escritura pela aplicação de todas as forças mentais disponíveis. Nada pode ser feito com um punhado de textos-prova. O dogma tem de ser elaborado não a partir de uns poucos textos isolados, mas a partir da Escritura em sua totalidade. Ele deve surgir organicamente a partir dos princípios que estão presentes para esse propósito em toda parte na Escritura. As doutrinas de Deus, da humanidade, do pecado, de Cristo, *etc.*, afinal, não devem ser encontradas em uns poucos pronunciamentos, mas estão espalhadas por toda a Escritura e estão contidas não em uns poucos textos-prova, mas também em uma ampla variedade de imagens e parábolas, cerimônias e histórias. Nenhuma parte da Escritura pode ser negligenciada. Toda a Escritura deve provar todo o sistema.[42] Também na teologia devemos evitar separação. É uma marca de muitas seitas o fato de que elas se baseiam em uma pequena parte da Escritura e negligenciam todo o restante. O pior e mais difundido erro é a rejeição ou a negligência do Velho Testamento. O marcionismo repetidamente ressurgiu na igreja cristã e desempenha um grande papel na teologia moderna.[43] Todo esse uso arbitrário da Sagrada Escritura conduz à parcialidade e ao erro na teologia e à patologia na vida religiosa. Nesse cenário, a plena e rica configuração da verdade não vem à luz. Ou a pessoa e obra do Pai, ou do Filho ou do Espírito Santo são depreciadas. Faz-se injustiça a Cristo em seu ofício profético ou em seu ofício sacerdotal ou em seu ofício real. A religião cristã perde sua catolicidade. A cabeça, o coração e as mãos dos cristãos não são moldados e guiados pela verdade. Apenas a Bíblia toda em sua plenitude nos preserva de toda essa parcialidade. Exatamente por essa razão, porém, a mente meditativa tem um papel importante em garimpar o material teológico.

Em segundo lugar, o teólogo deve processar intelectualmente o material adquirido. Os dogmas não são explicados nos mínimos detalhes na Escritura, em muitas palavras. Eles estão ali na ideia, não na letra. Eles são as conclusões da fé. As doutrinas da Trindade, das duas naturezas de Cristo, da expiação vicária, dos sacramentos, *etc.*, não estão baseadas em apenas uma declaração da Escritura, mas são elaboradas a partir de muitos dados distribuídos por toda a Bíblia. Os dogmas são sumários concisos em nossa própria língua de tudo o que a Escritura ensina sobre o assunto em questão. Contra todos os tipos de escolas

[42] J. C. C. von Hofmann, *Der Schriftbeweis*, 3 vols. (Nördlingen: Beck, 1857-60), I, 1-32.

[43] Cf. Diestel, *Geschichte des alten Testament in der christliche Kirche* (Jena: Mauke, 1869); H. Schmidt, "Der Marcionitismus in der neueren Theologie", *Neue Jahrbuch für deutsche Theologie* (1893); e mais tarde a doutrina das alianças.

que queriam se agarrar à fraseologia literal da Escritura, consequentemente, tanto os teólogos católicos quanto os protestantes defenderam o direito de usar terminologia dogmática. Eles fizeram isso não porque quisessem ser menos, e sim, mais escriturísticos que os outros. No seu entendimento, a Escritura, acima de tudo, alcançou todo o seu próprio esplendor – não quando um só texto era citado literalmente, mas – quando toda a verdade contida em muitos textos era condensada e reproduzida em um dogma. A teologia, portanto, não é apenas uma ciência noética, mas também uma ciência dianoética: não um conhecimento apreensivo, mas um ramo do discurso do conhecimento. Ela reflete, compara, avalia, categoriza, infere outras verdades a partir das verdades já adquiridas, *etc.* Jesus e os apóstolos também seguiram esse procedimento (Mt 22.32, 44s.; Jo 10.34s.; At 15.9s.; 18.28; 1 Co 15; *etc.*) e os pais da igreja, os escolásticos e os teólogos católicos e protestantes seguiram seu exemplo. Deus não nos chamou para repetir literalmente, mas para *re*-fletir sobre aquilo que ele ensinou e expressou em sua revelação.

Finalmente, é tarefa da mente reflexiva teológica reunir e recapitular toda a verdade em um sistema.[44] O sistema é a aspiração suprema em toda ciência. A teologia também só encontra descanso quando encontra a unidade que está na base da revelação. Ela não pode impor esse sistema a partir de fora, nem forçar a verdade em um sistema filosófico que é estranho à sua natureza. Ela conserva sua pesquisa até que o sistema que está presente no próprio objeto tenha sido reproduzido na mente humana. Em tudo isso, a teologia funciona como outras ciências. Assim como essas outras ciências, ela está presa ao seu objeto. No processo de reflexão, ela está sujeita às leis aplicáveis a esse processo. Ela também não pode violar as leis da lógica impunemente.[45] Para a teologia, também a aspiração suprema é a unidade da verdade, o sistema do conhecimento de Deus. Consequentemente, por mais que a teologia possa diferir das outras ciências em princípio, objeto e objetivo, ela concorda com elas e pode corretamente reivindicar o nome de ciência. E, como a revelação não colide *per se* com a razão humana, mas apenas "por causa do acidente de corrupção e uma disposição depravada", a teologia pode até mesmo, em certo sentido, ser chamada de "natural" e "racional'.[46] A religião cristã é uma "forma racional de culto" (λογικὴν λατρείαν, Rm 12.1).

[160] Embora o conhecimento seja alcançável na teologia, isso não é verdade sobre a compreensão. Há diferença substancial entre "estar familiarizado com", "conhecer" e "compreender". De fato, essas palavras são geralmente usadas de modo intercambiável. No entanto, há diferenças demonstráveis entre

[44] Veja acima, p. 38-46.

[45] J. Alsted, *Praecognita,* 186.

[46] Voetius, *Select. Disp.,* disp. I, 3. A literatura sobre o uso da razão e da filosofia na teologia é surpreendentemente abundante. Para os pais da igreja, cf. J. Kleutgen, *Theologie der Vorzeit,* 2ª ed., 5 vols. (Münster: Theissing, 1867-74), IV, 143ss.; Denzinger, *Vier Bücher,* II, 574ss.; e também G. Voetius, *Select. Disp.,* I, 1-11; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology,* loc. I, q. 8-13; H. Witsius, *Misc. Sacra,* II, 584ss.; e mais literatura em C. Vitringa, edição de M. Vitringa, *Doc. Christ.,* I, 32-34; Cf. também A. Kuyper, Jr., *Openbaring en Rede* (Kampen: Kok, 1902).

elas. "Estar familiarizado com" se refere à existência das coisas, ao *quê*; "conhecer" se refere à qualidade das coisas, ao *o quê*; "compreender" se refere à sua possibilidade interna, ao *como*. Há poucas coisas que compreendemos. Realmente, compreendemos apenas as coisas que estão totalmente em nosso poder, as coisas que podemos fazer ou destruir. Compreendo uma máquina quando vejo como ela é montada e como funciona e quando não há nada nela que eu ainda ache estranho. A compreensão exclui a surpresa e a admiração. Compreendo ou acho que compreendo as coisas que são evidentes por si mesmas e perfeitamente naturais. Geralmente, a compreensão cessa na medida em que a pessoa se aprofunda em seu objeto. Aquilo que parecia ser evidente prova ser absolutamente extraordinário e surpreendente. Quanto mais a ciência penetra em seu objeto, mais ela aborda o mistério. Mesmo que em sua jornada ela não encontrasse nenhum outro objeto, ela ainda seria confrontada com o mistério da existência. Onde a compreensão cessa, porém, ainda continua havendo lugar para o conhecimento e o espanto. E assim acontece na teologia. O "mistério de nossa religião" nos é desvendado na revelação: o mistério da graça de Deus [1 Tm 3.16]. Nós o vemos; ele vem nos encontrar como uma realidade na história e em nossa própria vida. Mas não penetramos nele. Nesse sentido, a teologia cristã sempre tem a ver com mistérios que ela conhece e com os quais fica maravilhada, mas não compreende nem sonda.

Muito frequentemente, porém, o mistério, na teologia cristã, foi explicado de forma muito diferente. A palavra μυστήριον (derivada de μυστης, μυω, *i.e.*, fechar, tapar os olhos ou a boca), no grego comum, é o nome dado à doutrina político-religiosa secreta que, em algumas irmandades de Elesius, Samotrácia, *etc.*, era comunicada somente aos iniciados e escondida de todos os outros.[47] No Novo Testamento, a palavra tem um significado consistentemente religioso e se refere a um assunto que pertence ao reino de Deus, que, ou por causa da forma enigmática e obscura pela qual foi apresentada (Mt 13.11; Mc 4.11; Lc 8.10; Ap 1.20; 17.5, 7), ou por causa de seu conteúdo, está oculto. Essa, acima de tudo, é a palavra para o decreto universal (incluindo também os gentios) de Deus a respeito da redenção em Cristo (Rm 16.25; Ef 1.9; 3.3; 6.19; Cl 1.26, 27; 2.2; 4.3), assim como o modo pelo qual ele é comunicado (Rm 11.25; 1 Co 15.51; 2 Ts 2.7; Ap 10.7). Mas esse mistério é chamado dessa forma não porque ainda esteja escondido no presente, mas porque era desconhecido no passado. Agora – de todas as coisas – ele é tornado público pelo evangelho de Cristo, é proclamado pelos apóstolos como os despenseiros dos mistérios de Deus (Rm 16.25, 26; Cl 1.26; 1 Co 4.1; Mt 13.11; 1 Co 4.1), e, de agora em diante, se manifestará cada vez mais na história (1 Co 15.51, 52; 2 Ts 2.7). O termo neotestamentário μυστηριον, portanto, não denota uma verdade incompreendida e incompreen-

[47] E.Hatch, "The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church", *The Hibbert Lectures, 1888,* trad. A. M. Fairbairn, 7ª. ed. (Londres: Williams & Norgate, 1898), 296; Gustav Anrich, *Das antike Mysteriewesen in Seinim Einfluss auf das Christentum* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1894); Wobbermin, *Religionsgeschichtliche Studien zur Frage nach der Beeinflussung des Urchristentum durch das antike Mysterienwesen* (Berlim: E. Ebering, 1896).

sível de fé, mas um assunto que estava anteriormente oculto em Deus, foi feito conhecido no evangelho e agora é entendido pelos crentes.[48]

No uso eclesiástico, porém, a palavra começou a significar algo que é incompreensível, algo que ultrapassa o intelecto dos crentes, como a encarnação, a união mística, os sacramentos, *etc.*, e, mais tarde, todos os "artigos puros" (*articuli puri*), que não podiam ser provados pela razão.[49] Até mesmo aí permaneceu uma total distinção entre o uso da palavra feito pelos pagãos e pelos cristãos. Para os primeiros, ela significava uma doutrina secreta que tinha de ser mantida escondida dos não-iniciados, mas, na igreja cristã, nunca houve verdadeiramente uma "disciplina enigmática", muito embora uma certa ordem fosse observada na comunicação da verdade.[50] Não obstante, os dogmas eram as verdades incompreendidas e incompreensíveis da fé, reconhecidamente não contrárias à razão, mas, certamente, muito acima dela.[51] Na condenação de Erigena, Raymond Lull, Hermes, Günther e Froschammer, a igreja pronunciou sua desaprovação de toda tentativa de provar os mistérios da fé pela razão. E o Concílio Vaticano [I] confessou: "Por sua própria natureza divina, os mistérios ultrapassam tanto o intelecto criado que, até mesmo quando transmitidos pela revelação e recebidos pela fé, eles permanecem cobertos com o véu da própria fé e envolvidos em uma certa obscuridade porque, nesta vida mortal, estamos exilados de Deus: caminhamos por fé, não pelo que vemos".[52]

A Reforma de comum acordo reconheceu o caráter sobrenatural da revelação, mas, de fato, produziu uma grande mudança. No caso de Roma, os mistérios são incompreensíveis primariamente porque pertencem a outra ordem, mais elevada, sobrenatural, que ultrapassa o intelecto humano como tal. Ela, portanto, tem de colocar uma pesada ênfase na incompreensibilidade dos mistérios, assim como protegê-los e mantê-los. A dimensão de incompreensibilidade parece ser, ela mesma, uma prova de validade e verdade. "Ele é crível porque é absurdo... é certo, porque é incompreensível".[53] Mas a Reforma substituiu esse contraste entre a ordem natural e a sobrenatural pelo contraste entre o pecado e a graça. Ele está localizado na essência do mistério, não no fato de que é incompreensível aos seres humanos como tais, mas ao intelecto da pessoa "natural" (*i.e.*, não-espiritual).[54] Essa interpretação, sem dúvida, é muito mais coerente com o uso do Novo Testamento. Em nenhum lugar o caráter abstrato sobrenatural e cientificamente incompreensível do mistério está em primeiro plano. Mas, embora seja loucura aos olhos da pessoa "natural", por mais sábia que ela seja,

[48] Cremer, *Biblico-Theological Lexicon of the New Testament Greek,* trad. D. W. Simon e William Urwick (Edimburgo: T. & T. Clark, 1872), veja v. "*pronoia*".

[49] Suicerus, *Thesaurus Eccl.*, veja v. "μυστήριον".

[50] G. N. Bonwetsch, "Arkandisziplin", *PRE*[3], II, 51-55.

[51] Aquino, *Summa Theol.*, I, q. 32, art. 1; *idem, Summa contra Gentiles,* I, 3; IV, 1; Belarmino, "De Christo", *Controversiis,* I, 2; II, 6; J. B. Heinrich e C. Gutberlet, *Dogmatische Theologie,* 2ª. ed., 10 vols. (Mainz: Kirchheim, 1881-1900), II, 772ss.; Denzinger, *Vier Bücher,* II, 80-150; J. Kleutgen, *Theologie der Vorzeit,* V, 164ss.

[52] *Vatican Council I,* sessão III, "De fide", c. 4.

[53] Tertuliano, *On the Flesh of Christ,* 5.

[54] J. Calvino, *Institutas,* II.ii.20; G. Voetius, *Select. Disp.*, I, 3.

ele é revelado aos crentes, que vêem nele a sabedoria e a graça de Deus (Mt 11.25; 13.11; 16.17; Rm 11.33; 1 Co 1.30). Naturalmente, não era intenção da Escritura dizer que o crente entende esses mistérios em um sentido científico. Afinal, andamos pela fé: conhecemos em parte e vemos obscuramente, como por um espelho (Rm 11.34; 1 Co 13.12; 2 Co 5.7). Mas os crentes *conhecem* esses mistérios, eles não são mais uma loucura e uma ofensa para eles. Os crentes se admiram da sabedoria e do amor de Deus manifestos nesses mistérios. "O segredo de Deus deve produzir pessoas zelosas, não pessoas hostis" (Agostinho). Nem mesmo ocorre a eles, portanto, que os mistérios ultrapassam sua razão, mas que estão acima da razão; eles não os experimentam como um fardo opressivo, mas como libertação intelectual. Sua fé se transforma em admiração, o conhecimento termina em adoração e sua confissão se torna uma canção de louvor e ação de graças. Desse tipo, também, é o conhecimento de Deus que a teologia tem em vista. Trata-se não somente de um conhecimento, muito menos de uma compreensão, ele é muito melhor e muito mais glorioso que isso, é o conhecimento que é vida, "vida eterna" (Jo 17.3).[55]

[55] Sobre μυστηρια, além da literatura citada acima (p. 19 e 20, notas 47-49), veja também Bretschneider, *Systematische Entwicklung aller in de Dogmatik* (Leipzig: J. A. Berth, 1841), I, 168. J. Boeles, *De mysteriis in relig Christ.* (Gronigen: C. M. van B. Hoitsema, 1843); J. H. Scholten, *De Leer der Hervormde Kerk* 2ª. ed., 2 vols. (Leiden: P. Engels, 1850-51), I,223.; J. J. van Oosterzee, *Christian Dogmatics,* trad. J. Watson e M. Evans, 2 vols. (Nova York: Scribner, Armstrong, 1874), I, 116; Philippi, *Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans,* trad. John S. Banks (Edimburgo: T. & T. Clark, 1878-79); Grétillat, *Exposé de théol. syst.,* 6 vols. (Paris: Neuchatel: J. Attinger, Librairie Fischbacher, 1885-99), I, 182ss.; II, 183; S. Cheetham, *The Mysteries: Pagan and Christian* (Londres: MacMillan, 1897); R. H. Grützmacher, *Modern-positive Vorträge* (Leipzig: A. Deichert, 1906), 27ss., 32ss.

BIBLIOGRAFIA[1]

Esta bibliografia inclui os itens que Bavinck relacionou no início de cada parágrafo ao longo de todo o volume 1 de *Gereformeerde Dogmatiek,* além de muitas obras adicionais, citadas nas notas de rodapé. Ela não inclui as numerosas referências feitas por Bavinck no corpo dos capítulos históricos (parte III), exceto quando elas são citadas em outra parte deste volume. Particularmente com respeito às notas de rodapé, quando as citações de Bavinck são totalmente incompletas segundo os padrões modernos, com títulos geralmente abreviados demais, esta bibliografia fornece informação mais completa. Em alguns casos, a informação bibliográfica completa só estava disponível para uma edição diferente da que Bavinck citou. Quando as traduções inglesas das obras holandesas ou alemãs estão disponíveis, elas são citadas em lugar da original. Em uns poucos casos, em que Bavinck citou traduções holandesas de originais ingleses, a obra original é relacionada. Nos casos em que estão disponíveis múltiplas versões ou edições em inglês (*e.g., Institutas,* de Calvino), a edição mais recente, a mais frequentemente citada ou a mais acessível foi escolhida. Apesar dos melhores esforços para ir ao encalço de cada referência para confirmar ou completar a informação bibliográfica, algumas das anotações obscuras e abreviadas de Bavinck permanecem sem informação ou incompletas. Onde a informação não foi confirmada, permanece incompleta e/ou os títulos foram reconstruídos, a obra é marcada com um asterisco.

[1] A melhoria desta bibliografia sobre as próprias citações de Bavinck na *Gereformeerde Dogmatiek* foi feita graças a uma valiosa ferramenta que não estava disponível para ele – a Internet – e à sua leitura atenta por numerosos alunos do Calvin Theological Seminary, que trabalharam como auxiliares do organizador. Os alunos graduados Raymond Blacketer e Claudete Grinnell trabalharam na unidade sobre escatologia, no ***GD IV***, que foi publicado separadamente com o título *The Last Things* (Baker, 1996). Colin Vander Ploeg, Steven Baarda e Marcia De Haan-Van Drunen trabalharam na unidade sobre a criação, de *GD II*, que foi publicada como *In the Beginning* (Baker, 1999). Os alunos de PhD Steven J. Grabill e o rev. J. Mark Beach trabalharam no presente volume, e Courtney Hoekstra trabalhou em tempo integral durante o verão de 2002 para completar a bibliografia. O Dr. Roger Nicole verificou cuidadosamente a bibliografia sobre escatologia e criação e ajudou a reduzir os erros e os asteriscos. A ajuda de todos é agradecidamente reconhecida aqui.

ABREVIAÇÕES

ANF *The Ante-Nicene Fathers.* Organizada por Alexander Roberts e James Donaldson, 10 vols. Nova York: Christian Literature Co., 1885-96. Reimpressão, Grand Rapids: Eerdmans, 1950-51.

NPNF (1) *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church.* Organizada por Philip Schaff. 1ª série, 14 vols. Nova York: Christian Literature Co., 1887-1900. Reimpressão, Grand Rapids: Eerdmans, 1956.

NPNF (2) *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church.* Organizada por Philip Schaff e Henry Wace. 2ª série, 14 vols. Nova York: Christian Literature Co., 1890-1900. Reimpressão, Grand Rapids: Eerdmans, 1952.

PG Migne, J. P. *Patrologia Graeca.*

PL Migne, J. P. *Patrologia Latina.*

PRE[1] *Realenyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.* Organizado por J. J. Herzog, 1ª ed., 22 vols. Hamburgo: R. Besser, 1854-68.

PRE[2] *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.* Organizado por J. J. Herzog e G. L. Plitt, 2ª. ed. rev., 18.vols. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1877-88.

PRE[3] *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.* Organizado por Albert Hauck, 3ª. ed. rev., 24 vols. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1896-1913.

LIVROS

Abbadie, Jacques. *Traité de la vérité de la religion Chrétienne.* Roterdã: Renier Leers; Londres: Jean de Beaulieu, 1684.

Abelardo, Pedro. *Introductio ad Theologiam,* in *PL* 178.

_____. *Sic et Non.* Organizado por E. L. T. Henke e G. S. Lindenkohl. Marburgi Cattorum: Sumtibus et typis Librariae academ. Elwertianae, 1851.

Achelis, Thomas. *Die Ekstasse in ihrer kulturellen Bedeutung.* Berlim: J. Räde, 1902. *Acta et decreta Sacrorum Conciliorum recentorium.* Collectio Lacensis. 7 vols. Freiburg: Herder, 1870-92.

Adler, F. *Die ethischen Geselschafen.* Berlim: Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, 1892.

Agostinho, Aurelius. *Acts or Disputation against Fortunatus the Manichaen. NPNF (1),* IV.

_____. *Against the Academics.* Traduzido por John J. O'Meara. Vol. 12 de *Ancient Christian Writers.* Westminster: Newman Press, 1950.

_____. *Against the Epistle of the Manichaeans called Fundamental. NPNF (1),* IV.

_____. *The City of God. NPNF (1),* II, 1-511.

_____. *Concerning Faith of Things Not Seen. NPNF (1),* III, 337-43.

_____. *Confessions. NPNF (1),* I, 27-207.

_____. *Enchiridion. NPNF (1),* III, 229-76.

_____. *De Genesi contra Manichaeos.* I, II. *PL,* 34, 173-220.

_____. *The Harmony of the Gospels. NPNF (1),* VI, 65-236.

_____. *Homilies on the Gospel of John. NPNF (1),* VII, 7-42.

_____. *The Literal Meaning of Genesis.* Traduzido por John Hammond Taylor. Vols. 41-42 de *Ancient Christian Writers.* Nova York: Newmann Press, 1982.

_____. *Of True Religion.* Pp. 218-83 of *Augustine: Earlier Writings,* organizado por J. H. S. Burleigh. Filadélfia: Westminster, 1953.

_____. *On the Christian Doctrine. NPNF (1),* II, 519-97.

_____. *On the Gift of Perseverance. NPNF (1),* V, 521-52.
_____. *On the Manichaean Heresy. PL* 42, 173.
_____. *On the Predestination of the Saints. NPNF (1),* V, 493-515.
_____. *On the Profit of Believing. NPNF (1),* III, 347-66.
_____. *On the Spirit and the Letter. NPNF (1),* V, 80-114.
_____. *On the Trinity. NPNF (1),* III, 1-228.
_____. *Reply to Faustus the Manichaean. NPNF (1),* IV, 155-345.
_____. *The Retractations.* Traduzido por Mary Inez Bogan. Washington, Catholic University of America Press, 1968.
_____. *Sancti Aurelii Augustine Hipponensis episcope Operum tomus primus.* Organizado por Fraçois Delfau *et al.* 12 vols. Antuérpia: Societatis, 1700-1703.
_____. *Soliloquies. NPNF (1),* VII, 537-60.
_____. *To Simplician – On Various Questions.* Livro I. Pp. 370-406 de *Augustine: Earlier Writings,* organizado por J. H. S. Burleigh. Filadélfia: Westminster, 1953.
_____. *Two Souls, Against the Manicheans. NPNF (1),* IV, 95-107.
Alaux, J. E. *La religion progressive.* 2ª. ed. Paris: B. Baillère, 1872.
Alberto, o Grande. *Super IV sententiarum.* Vols. 25-30 de *Opera.*
Alexandre de Hales. *Summa Theologica.* 4 vols. Quarracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1924-58.
Alsted, Johann Heinrich. *Johannis Henrici Alstedii Encyclopaedia septem tomis distincta.* Herborn: G. Corvini, 1630.
_____. *Praecognita theologiae, I-II.* Livros 1 e 2 de *Methodus sacrosanctae theologiae octo libris tradita.* Hanover: C. Eifrid, 1619.
_____. *Theologia catechectica,* 1616.
_____. *Theologia scholastica didactica exhibens locos communes theologicos.* Hanover: C. Eifrid, 1618.
Alting, Heinrich. *Loci communes, cum didacticos, tum elencticos,* in *Scripta theologia Heidelbergensia.* Amsterdã: J. Jansson, 1646.
_____. *Oratio inauguralis de methodo loci communes.* Heidelberg, 1613.
_____. *Theologia Elenctica Nova.* Amsterdã: J. Jansson, 1654.
Alting, Jacob. *Opera Ominia Theologica.* 5 vols. Amsterdã: Borst, 1687.
Ambrósio. *Hexameron, Paradise, and Cain and Abel.* Livro VI de *The Fathers of the Church.*
_____. *On the Mysteries. NPNF (2),* X, 315-26.
Ames, W. *Bellarminus enervatus.* Amsterdã: 1630.
_____. *Guiliel Amesii Medulla theologica.* 12 vols. Amsterdã: Loannem Lanssonium, 1628.
_____. *The Marrow of Theology.* Organizado por John D. Eusden. Grand Rapids: Baker, 1997 [1968].
Ammon, C. F. von. *Die Geschichte des Lebens Jesu.* Leipzig: Vogel, 1847.
Amyrald, M. *Synt.Thesium theol. In acad. Salmur* 1665.
Anastácio do Sinai. *Anagogicae contemplations in hexaemeron.* Livro XII.
Andree, R. *Votive und Weihegaben des Katholischen Volks in Süddeutschland.* Braunnschweig: F. Vieweg und Sohn, 1904.
Anrich, Gustav. *Das antike Mysteriewesen in Seinem Einfluss auf das Christenthum.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1894.
Anselmo. *Basic Writings.* LaSalle, Ill: Open Court, 1962.
_____. *Why God Became Man, and the Virgin Conception, and the Original Sin.* Traduzido por Joseph M. Colleran. Albany: Magi Books, 1969.
Aquino, Tomás de. *The Disputed Questions on Truth.* Traduzido por Robert W. Mulligan, James V. McGlynn e Robert W. Schmidt. Chicago: H. Regnery, 1952-54.
_____. *On the Power of God.* Traduzido por Lawrence Shapcote. Westminster, Md.: Newman Press, 1952.
_____. *Summa Contra Gentiles.* Traduzido pelos Padres Dominicanos Ingleses. Londres: Burns, Oates e Washbourne, 1924.
_____. *Summa Theologiae.* Traduzido por Thomas Gilby *et al.,* 61 vols. Nova York: McGraw-Hill, 1964-81.

Aristóteles, *Nichomachean Ethics.* Traduzido por Terence Irwin. Indianápolis: Hackett, 1985.
_____. *De Somniis.* In *The Basic Works of Aristotle,* organizado por Richard Peter McKeon. Nova York: Random House, 1941.
Arminio, Jacobus. *Opera Theologica.* Frankfurt: Anglum, 1631.
Arnobius, *Against the Heathen. ANF,* VI, 413-540.
Arnold, Matthew. *Literature and Dogma.* Nova York: Thomas Nelson, 1873.
Astié, d. F. *De Theologie des Verstands en de Theologie des Gewetens.* Traduzido por D. Ch. de la Saussaye. Roterdã: Wijt, 1866.
Atanásio. *Against the Arians. NPNF (2),* IV, 303-447.
_____. *Against the Heathen. NPNF (2),* IV, 1-31.
_____. *On the Incarnation. NPNF (2),* IV, 31-67.
Atenágoras. *A Plea for the Christians. ANF,* II, 129-48.
_____. *The Resurrection of the Dead. ANF,* II, 149-62.
Auberlen, Carl August. *The Divine Revelation: An Essay in Defence of the Faith.* Traduzido por A. B. Paton. Edimburgo: T. & T. Clark, 1867.
Augsburg Confession. In vol. 3 de *The Creeds of Christendom,* organizado por Philip Schaff e revisado por David S. Schaff. 6ª. edição, 1919. Reimpressão, Grand Rapids: Baker, 1983.
Bach. *Dogmengeschichte des Mittelalter.* 2 vols. Viena, 1873-75.
Bachmann, Philipp. *Die Persönliche Heilserfahrung des Christien und ohre Bedeutung für den Glauben nach dem Zeugnisse der Apostel ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie.* Leipzig: A. Deichert, 1899.
Baentsch, Bruno. *Die moderne Bibelkritik und die Autorität des Gotteswortes.* Erfurt: H. Güther, 1892.
Baier, Johann Wilhelm. *Compendium Theologiae Positivae.* 3 vols. em 4. St. Louis: Concordia, 1879.
Balfour, A. J. B. *The Foundations of Belief: Being Notes Introductory to the Study of Religion.* Londres: Longmans, Green & Co., 1895.
Bardenhewer, Otto. *Geschichte der altkirchlichen Literatur.* 5 vols. Freiburg i. B.: Herder, 1902.
_____. *Patrologie.* Freiburg i. B.: Herder, 1894.
_____. *Patrology: The Lives and Works of the Fathers of the Church.* Traduzido por T. J. Shahan. St. Louis: Herder, 1908.
Basílio. *Books against Eunomius. Adversus Eunomium, PG* 29, 497-669.
_____. *Hexaemeron. NPNF (2),* VIII, 101-7.
_____. *On the Holy Spirit. NPNF (2),* VIII, 1-49.
Bauch, Bruno, e Kuno Fischer. *Die Philosophie im beginn des zwanzigsten jahrhunderts: Festschrift für Kuno Fischer.* Heidelberg: Carl Winter, 1904-5.
Bauer, G. L. *Biblische Theologie des Neuen Testaments.* Leipzig: Weyand, 1800.
Baumgarten, A. J., com A. D. C. Twesten. *Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche.* 2vols. Hamburgo: F. Perth, 1837, 1838.
Baumgartner, A. J. *Traditionalisme et Critique Biblique.* Genebra, 1905.
Baumstark, Chr. E. *Chrisliche Apologetiek auf anthropologischen Grundlage.* Frankfurt a/M., 1872.
Baur, Ferdinand Christian. *Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte.* Tübingen: L. F. Fues, 1863.
Bavinck, Herman. *De Algemeene Genade.* Kampen: G. Ph. Zalsman, 1894.
_____. *Beginselen der Psychologie.* Kampen: Kok, 1897.
_____. *Bilderdijk als Denker en Dichter.* Kampen: Kok, 1906.
_____. *The Certainty of Faith.* Traduzido por H. der Nederlanden. Jordan Station, Ont.: Paideia, 1980.
_____. *Christelijke Wereldbeschouwing.* Kampen: J. H. Bos, 1904.
_____. *Christelijke Wetenschap.* Kampen: Kok, 1904.
_____. *De Ethiek van Ulrich Zwingli.* Kampen: G. P. Zalsman, 1880.
_____. *Gereformeerde Dogmatiek.* 4ª. ed., 4 vols. Kampen: Kok, 1928.
_____. *Godsdienst en Godgeleerdheid.* Wageningen: Vada, 1902.
_____. Ed. *Synopsis Purioris Theologiae.* Leiden: D. Donner, 1881.

_____. *De Theologie van Prof. Dr. Daniel Chantepie de la Saussaye.* 2ª. ed. Leiden: D. Donner, 1903.
_____. *Verzamelde Opstellen.* Kampen: Kok, 1921.
_____. *De Zekerheid des Geloofs.* 1901.
Becanus, Martin. *Summa Theologiae Scholasticae.* Rothmagi: I. Behovrt, 1651.
Beck, J. T. *Die Christlich Lehrwissenshaft nach den biblischen Urkunden.* Stuttgart: J. F. Steinkopf, 1875.
_____. *Einleitung in das System der christlichen Lehre.* 2ª. ed. Stuttgart: J. F. Steinkopf, 1870.
_____. *Vorlesungen über christliche Glaubenslehre.* Gütersloh: C. Bertelsmann, 1886-87.
Belgic Confession: In vol. 3 de *The Creeds of Christendom,* organizado por Philip Schaff e revisado por David S. Schaff. 6ª. ed. 1919. Reimpressão, Grand Rapids: Baker, 1983.
Belarmine, Robert. *De Controversiis Christianae fidei adversus huius temporis haereticos.* Colônia: Gualtheri, 1617-20.
_____. *Disputationum ven servi Dei.* 4 vols. Roma: Typographia Bonarum Artium, 1840.
_____. *Opera Omnia.* Organizado por J. Fèvre. 12 vols. Paris: Vives, 1840-74.
_____. *De Scriptoribus ecclesiasticis.* Roma, 1673.
Bender, Willhelm. *Das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung.* Bonn: M. Cohen, 1886.
_____. *Der Wunderbegriff des Neuen Testaments.* Frankfurt: Verlag von Heyder & Zimmer, 1871.
Bénézeh, Auguste. *Théorie de Calvin sur l'Écriture Saint.* Paris, 1890.
Bengel, John Albert. *Gnomon of the New Testament.* Edimburgo: T. & T. Clark, 1877.
Berguer, Georges. *L'application de la Méthode Scientifique à la Théologie.* Genebra: Romet, 1903.
Berlage, H. P. *Over de Waarschijnlijke Ontwikkeling der Architecture.* Delft: J. Waltman Jr., 1905.
Bernoulli, Carl Albrecht. *Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie: Ein enzyklopädischer Versuch.* Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1897.
Berthoud, A. *La parole de Dieu.* Lausanne, 1906.
Beth, Karl. *Das Wesen des Christentums und die moderne historische Denkweise.* Leipzig: Deichert, 1904.
Bettex, Frédéric. *Die Bibel Gottes wort.* Stuttgart: Steinkopf, 1903.
Beza, Theodore. *Tractationum Theologicarum.* Vol. I. Genebra: Jean Crispin, 1570.
Bibliotheca fratrum Polonarum. 6 vols. Irenopoli, 1656.
Bibliotek der Kirchenvätter, 80 vols. Kempten: Kösel, 1869-88.
Biedermann, Alois Emanuel. *Christliche Dogmatik.* Zurique: Füssli, 1869.
Biesterveld, P. *De jongste methode voor de verklaring van het Nieuwe Testament.* Kampen: Bos, 1905.
Bilderdjik, W. Willem. *Brieven.* 5 vols. Amsterdã: W. Messchert, 1836, 1837.
_____. *Taal- en dichtkundige verscheidenheden.* 4 vols. Roterdã: J. Immerzeel Jr., 1820-23.
_____. *Verhandelingen, Ziel- Sede- en Rechtsleer Betreffende.* 1821.
Billot, L. *De Inspiratione sacrae Scripturae: theological disquisitio.* Roma: Typographia Polyglota S. C. de Propaganda Fide, 1903.
Billuart, Charles Rene. *Summa Sanctae Thomae hodiernis academiarum moribus accommodata.* 10 vols. Paris: Lecoffre, 1878.
_____. *Summa Sanctae Thomae sive Cursus Theol.* 19 vols. Maastricht: Jacobi Lekens, 1769-70.
Bigg, Charles. *The Christian Platonists of Alexandria.* Oxford: Clarendon Press; NovaYork: Macmillan, 1886.
Boeles, J. *De mysteriis in relig. Christ.* Gronigen: C. M. van B. Hoitsema, 1843.
Böhl, Eduard. *Die Alttestamentlichen Citate im Neuen Testament.* Viena: Wilhelm Braumüller, 1878.
_____. *Dogmatik.* Amsterdã: Scheffer, 1887.
_____. *Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu.* Viena: Wilhelm Braumüller, 1873.
Bois, Henri. *De la Certitude Chrétienne. Essay sur la theologie de Frank.* Paris: Fischbacher, 1887.

_____. *Le dogme grec.* Paris: Fischbacher, 1892.

Boaventura. *The Breviloquium.* Vol. 2 de *The works of Bonaventure.* Traduzido por Jose De Vinck. Paterson, N. J.: St. Anthony Guild Press, 1963.

Bonet-Maury, Gaston. *Études de Théologie et d'histoire publiées.* Paris: Fischbacher, 1901.

Bornhäuser, K. B. *Die Vergottungslehre des Athanasius und Johannes Damasenus.* Gütersloh: C. Bertelsmann, 1903.

Bouché-Leclercq, Auguste. *Histoire de la divination dans l'antiquité.* 4 vols. Paris: E. Leroux, 1879-82.

Bousset, Wilhelm. *Das Wesen der Religion.* Halle a. S.: Gebauer-Schwetschke, 1903.

_____. *What Is Religion?* Traduzido por F. B. Low. Nova York: G. P. Putnam, 1907.

Bovon, Jules. *Dogmatique Chrétienne.* 2 vols. Lausanne: Georges Bridel, 1895-96.

Bowie, W. Copeland, org. *Liberal Thought at the Beginning of the 20th Century.* Londres: P. Green, 1901.

Bradlaugh, Charles, A. Besant, e Ch. Watts. *The Freethinker's Textbook.* Londres: Charles Watts, 1876.

*Brahe, J. J., *Aanmerkingen Over de Vijf Walchersche Artikelen.*

Brakel, Wilhelmus. *The Christian's Reasonable Service.* 4. vols. Traduzido por Bartel Elshout. Ligonier, Pa.: Soli Deo Gloria Publications, 1992-96.

Braun, Carl. *Amerikanismus.* Würzburg: Göbel & Scherer, 1904.

Braun Johannes. *Doctrina Foederum, Sive Systema Theologiae Didacticae et Elenchticae.* Amsterdã: A. Van Sommeren, 1668.

Bräunlich, P. *Der neuste Teufelsschwindel in der römisch-katholischen Kirche.* Leipzig: Braun, 1897.

Bredenkamp, C. J. *Gesetz und Propheten: ein Beitrag zur alttestamentilichen Kritik.* Erlangen: Deichert, 1881.

Bretschneider, Karl Gottlieb. *Handbuch der Dogmatik der evangelischlutherischen Kirche, oder Versuch einer beurtheilenden Darstellung der Grundstze, welche diese Kirche in ihren symbolischen Schriften bei die christlische Glaubenslehre augesprochen hat, mit vergleichung der Glaubenslehre in der Bekenntnisschriften der refomierten Kirche.* Leipzig: J. A. Barth, 1838.

_____. *Luther an Unsere Zeit.* Erfurt: G. A. Keysers, 1817.

_____. *Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik verkommenden Begriffe nach den symbolischen Schriften der evangelischlutherischen und refomierten Kirche und den wichtigsten dogmatischen Lehrbüchern ihrer Theologen.* Leipzig: J. A. Berth, 1841.

Briggs, C. A. *The Authority of the Holy Scriptures* (Inaugural address). 4ª. ed. Nova York: Scribner, 1892.

_____. *The Bible, the Church and the Reason: The Three Great Fountains of Divine Authority.* Nova York: Scribner's, 1892.

_____. *Inspiration and Inerrancy.* Londres: J. Clarke, 1891.

_____. *Messianic Prophecy.* 2ª. ed. Nova York: Charles Scribner's Sons, 1893.

Brown, John. *The Stundists: The Story of a Great Religious Revolt.* Londres: James Clarke, 1893.

Bruce, A. B. *Apologetics or Christianity Defensively Stated.* Edimburgo: T. & T. Clark, 1892.

Brühl, J. A. Moriz. *Geschichte der katholischen Literatur Deutschlands vom 17. jahrhundert bis zur gegenwart.* Viena: Wagner, 1861.

Bruining, A. *Het Bestaan van God.* Leiden: S. C. van Doesburgh, 1891.

_____. *Moderne Mystiek.* Leiden: van Doesburgh, 1885.

Bucanus, Guillaume. *Institutiones Theologicae, Seu Locorum Communium Christianae Religionis, ex Dei Verbo, et Praestantissimorum Theologorum Orthodoxo Consensu Expositorum.* Berna: Johannes & Isaias Le Preux, 1605.

Buchanan, James. *The Doctrine of Justification.* Edimburgo: T. & T. Clark, 1867.

Büchner, L. *Force and Matter: Or Principles of the Natural Order of the Universe.* 4ª ed. Nova York: P. Eckler, 1891.

Buckle, Henry T. History of Civilization in England. 2 vols. Nova York: D. Appleton & Co., 1861, 1862.

Buddeus, Joannes Franciscus. *Elementa Philosophiae Instrumentalis.* 5ª. ed.

2 vols. Halae Saxonum: Orphanotrophii glavcha-halensis, 1714-15.
Buddeus, Johann Franz. *Institutiones Theologiae. Dogmaticae.* 1724.
_____. *Institutiones Theologiae Moralis.* Leipzig: T. Fritsch, 1715.
Bunsen, Ernest de. *Die Reconstruction der kirchliche Autorität.* Leipzig: F. A. Brockhaus, 1892.
Burmann, Frans. *Synopsis Theologiae & Speciatim Oeconomiae Foederum Dei: Ab Initio Saeculorum Usque ad Consummationem Eorum.* 2 vols. em 1. Amsterdã: Joannem Wolters, 1699.
Burmeister, Hermann. *Geschichte der Schöpfung: eine Darstellung des Entwickelungsganges der Erde und ihrer Bewöhner.* 7ª. ed. Leipzig: C. G. Giebel, 1872.
Büsching, Anton Friderich. *Dissertatio theological inauguralis exhibens epitomen theologiae e solis sacris litteris eoncinnatae et ab omnibus rebus et verbis scholasticis purgatae.* Göttingen: Eliam Luzac, 1756.
_____. *Epitome Theologiae e solis sacris literis concinatae.* Lemgo, 1775.
Butler, Joseph. *The Analogy of Religion, Natural and Revealed.* 2ª. ed. Londres: Knapton, 1736.
Buxtorf, Johannes. *Anticritica seu viniciae veritas hebraica.* Basiléia, 1653.
_____. *Tractatus de punctorum origine, antiquitate et auctoritate.* 1648.
_____. *Tractatus de punctorum vocalium, et accentum, in libris veteris Testamenti hebraicis.* Basiléia: L. König, 1648.
Byinton, E. H. *The Puritan in England and New England.* Londres: Sampson Low, Marston, 1896.
Calovius, Abraham. *Isagoge ad summa theologia.* Wittenberg: A. Hartmann, typis J. S. Fincelli, 1652.
Calvino, João. *Commentary on the Epistle to the Hebrews and the First and Second Epistles of Saint Peter* Traduzido por William B. Johnston e organizado por David Torrance e Thomas F. Torrance. Grand Rapids: Eerdmans, 1963.
_____. *Commentary on the Second Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians and the Epistles to Timothy, Titus, Philemon.* Traduzido por T. A. Smail e organizado por David W. Torrance e Thomas F. Torrance. Grand Rapids: Eerdmans, 1963.
_____. *Institutes of the Christian Religion* (1559). Organizado por John T. McNeill e traduzido por F. L. Battles. 2 vols. Filadélfia, Westminster, 1960.
Canisius, Petrus. *Summa doctrinae Christianae.* Antuérpia: J. Withagus, 1558.
Cannegieter, T. *De Godsdienst uit Plichtbesef.* Leiden, 1890.
Cano, Melchior. *De Locis theologicae* (1564). In vol. 1 de *PL, Theologiae cursus completus.*
Carlblom, A. *Zur Lehre von der Christlichen Gewissheit.* Leipzig: E. Bidder, 1874.
Carpzovius, Johann Gottlieb. *Critica sacra Veteris Testamenti.* 2ª. ed. Leipzig: J. Chr. Martin, 1748.
Casini, Antonio. *Controv. de statu purae naturae.* Apêndice do libro II de opifício. *sex dierum.* Vol. 4, pp. 512-96 de *De Theologicus dogmatibus,* organizado por D. Petavius. Paris: Vives, 1866.
The Cathechism of the Council of Trent. Traduzido por J. Donovan. Nova York: Catholic Publ. Society, 1829.
Cave, W. *Scriptorum scclesiasticorum historia literaria.* 2 vols. Londres: 1689. Basiléia: 1741.
Chalmers, T. *The Evidence and Authority of the Christian Revelation.* Filadélfia: Anthony Finley, 1817.
_____. *Natural Theology.* Londres: Impresso por T. & J. Allman, 1823.
Chamberlain, H. S., *Foundations of the Nineteenth Century.* Traduzido por John Lees. 2 vols. [1911]. Reimpressão, Nova Orleans: Flander Hall, 1988.
_____. *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhundred,* 4ª. ed. 2 vols. Munique: F. Bruckmann, 1903.
Chamier, Daniel. *Panstratiae Catholicae, sive Controversarium de Religione Adversus Pontificios Corpus.* 4 vols. Genebra: Rouer, 1626.
Chantepie de la Saussaye, Daniel. *Leven en Richting.* Roterdã, 1865.
_____. *Het Protestantism als Politiek Beginsel.* Roterdã, 1871.
_____. *Zekerheid en Twijfel.* 1893.
Chantepie de la Saussaye, Pierre Daniel. *De godsdienstige bewegingen van dezen tijd*

in haren oorsprong geschetst. Roterdã: E. H. Tassemeijer, 1863.
_____. *Lehrbuch der Religionsgeschichte.* 2 vols. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1905.
Cheetham, S. *The Mysteries: Pagan and Christian.* Londres e Nova York: Macmillan, 1897.
Chemniz, M. *Loci Theologici.* 3 vols. Frankfurt e Wittenberg: T. Merius e E. Schumacher, 1653.
Christliche Glaubenslehren im Lichte der liberalen Theologie. Hamburgo, 1903.
Cícero, Marcus Tullius. *Academica.* Tradução de James Reid. Londres: MacMillan and Company, 1880.
_____. *Brutus. On the Nature of gods. On divination. On duties.* Traduzido por Hubert M. Poteat. Chicago: University of Chicago Press, 1950.
_____. *De Divinatione.* Traduzido por W. A. Falconer. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1923.
_____. *De finibus bonarum et malorum.* Organizado por Johan Nikolai Madvig. Hildesheim: G. Olms, 1963 (reimpressão da edição de 1876).
_____. *De inventione.* 4 vols. Traduzido por H. M. Hubbell. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1949.
Cipriano. *Sancti Cypriani Episcopi Opera.* Turnholt: Brepols, 1972.
Cirilo. *The Arguments of the Emperor Julian against the Christians.*
Clarisse, Johannes. *Encyclopediae theologicae epitome.* Leiden: J. Luchtman, 1852.
Clausen, H. N. *Aurelius Augustinus hipponensis sacrae Scripturae interpres.* Hauniae: Schultz, 1827.
Clemen, August. *Der Gebrauch des Auten Testamentes in den neuestestamentlichen Schriften.* Gütersloh: C. Bertelsmann, 1895.
Clemen, Carl. *Die religionsgeschichtliche Methode in der Theologie.* Giessen: J. Ricker, 1904.
Clemente de Alexandria. *Exhortation to the Heathen. ANF,* II, 171-206.
_____. *Stromateis.* Traduzido por John Ferguson. Vol. 85 de *The Fathers of the Church.* Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1991.
Clemente de Alexandria; Otto Stahlin. *Clemens Alexandrinus.* 4 vols. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1905-36.
Clifford, J. *The Inspiration and Authority of the Bible.* 2ª. ed. Londres: James Clarke & Co., 1895.
Cloppenburg, Johannes. *Disputatio de Foedere Dei.* 1643.
_____. *Exercitationes Super Locos Comunes Theologicos.* Franeker: Black, 1653.
_____. *Theologica Opera Omnia.* 2 vols. Amsterdã: Borstius, 1684.
Coccejus, Johannes. *Summa Doctrinae de Foedere et Testamento Dei.* 2ª. ed. Leiden: Elsevier, 1654.
_____. *Summa Theologiae ex Scripturis Repetita.* Amsterdã: J. Ravenstein, 1665.
Coignet, C. *La morale indépendante, dans son principe et dans son objet.* Paris: G. Baillière, 1863.
Coit, Stanton. *Die ethische Bewegung in der Religie.* Traduzido por George von Gizychi. Leipzig: Reisland, 1890.
**Collatio Hagensis.* 1611.
Collet, Pierre. *Institutiones theologiae moralis.* 4 vols. Lion: J. M. Bruyset, 1768.
Comrie, Alexander e Nicolaus Holtius. *Examen van het Ontwerp van Tolerantie.* 10 vols. Amsterdã: Nicolaas Byl, 1753.
Comte, Augusto. *Cours de philosophie positive.* 6 vols. Paris: Bachelier, 1830-42.
_____. *The Essencial Comte: Selected from Cours de philosophie positive.* Traduzido por Margaret Clarke e organizado por Stanislav Andreski. Londres: Croom Helm; Nova York: Barnes & Noble, 1974.
_____. *La Philosophie positive.* 2 vols. Organizado por Jules Rig. Paris: J. B. Baillère et fils, 1880-81.
Cornill, Carl H. *Der Israelitische Prophetismus.* Estrasburgo: Trübner, 1894.
Costa, Isaac da. *Over de goddelijke ingeving (theopneustie) der Heilige Schriften.* Roterdã: J. M. Bredée, 1884.
*Cramer. *De Geschiedenis van het Leerstuk der Inspiratie in de laatste Twee Eeuwen.* 1887.
Cramer, Jacob. *Alexandre Vinet als Christelijk Moralist en Apologeet Geteekend en Gewaardeerd.* Leiden: Brill, 1883.

_____. *De Roomsch-Katholieke en Oudprotestantische Schriftbeschouwing.* Amsterdã: W. H. Kirberger, 1883.
_____. *De Schriftbeschouwing van Calvijn.* Amsterdã: W. H. Kirberger, 1881.
Cramer, S. *De Godsvrucht Voorwerp van Christliche historische Onderzoek.* Amsterdã: 1900.
Cramp, J. M. *Baptist History: from the Foundation of the Christian Church to the Close of the Eighteenth Century.* Londres: Elliot Stock, 1868.
Crell, Johann. *Liber de deo euisque attributes.* In vol. 4 de *Opera Omnia.* Amsterdã: Irenicus Philalethes, 1656.
Cremer, Hermann. *Biblico-Theological Lexicon of the New Testament Greek. S. v.* προνοια. Traduzido por D. W. Simon e William Urwick. Edimburgo: T. & T. Clark, 1872.
_____. *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität.* Gotha: F. A. Perthes, 1880.
_____. *Christi und der Apostelstellung zum Alten Testament.* Leipzig: 1900.
_____. *Glaube, Schrift und Heilige Geschichte: Drei Vorträge.* Gütersloh: C. Bertelsmann, 1896.
_____. *Die Grundwahreiten der christlichen Religion nach Dr. R. Seeberg.* Gütersloh: Bertelsmann, 1903.
Crets, G. J. *De divina bibliorum inspiratione.* Lovanii: Excudebant Vanlinthout Fratres, 1886.
Crisóstomo, João. *The Homilies.* Oxford: J. H. Parker, 1843.
_____. *On Providence.* Tradução e interpretação teológica de Christopher Alan Hall. Dissertação de PhD. Drew University, 1991.
_____. *On the Incomprehensible Nature of God.* Traduzido por Paul W. Harkins. Washington, D. C.: Catholic University Press, 1984.
Crisóstomo, João; Bernardo de Montfaucon. *Tou em hagiois patros hemon Ioannou archiep. Konstantinoupoleos.* 13 vols. Paris: Ludovici Guerin, 1718-38.
Cumont, Franz. *Die Mysterien des Mithra: ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit.* Leipzig: Teubner, 1903.
Curcellaeus, Stephanus. *Opera theologicae.* Amsterdã: Elsevir, 1675.
Daelman Carolus Gislenus. *Theologia seu Observationes Theologia in Summam D. Thomae.* 9 vols. Louvaine: Martinum van Overbeke, 1759.
*Dahle, C. *Der Ursprung der heilige Schrift aus d. Dän von H. Hansen.* Leipzig: 1905.
Dahle, Lars Nielsen. *Der Ursprung der heiligen Schrift.* Leipzig: E. Ungleich, 1904.
Dalton, Hermann von. *Evangelische Strömungen in der russischen Kirche der Gegenwart.* 3 vols. Heilbronn: Henninger, 1881.
_____. *Die russische Kirche.* Leipzig: Duncker & Humbolt, 1892.
Danaeus, P. *Ethices Christianae.* 1577.
Darwin, Charles. *The Descent of Man.* Ed. rev. Nova York: D. Appleton, 1896.
Daubanton, François Elbertus. *De Algenoezaamheid der Heilige Schrift.* Utrecht: Kemink & Zoon, 1882.
_____. *Confessie en Dogmatiek.* Utrecht: Kemink & Zoon, 1886.
_____. *De theopneustie der Heilige Schrift.* Utrecht: Kemink & Zoon, 1882.
D'Aubigné, J. H. Merle. *L'Autorité des Écritures inspirées de Dieu.* Tolouse: Librairie protestante, 1850.
_____. *Duitschland, Engeland em Schotland.* Roterdã: Van der Meer & Verbruggen, 1849.
Dausch, P. *Die Schriftinspiration: eine biblisch-geschichtliche Studie.* Freiburg i. B.: Herder, 1891.
Davidson, A. B. *Old Testament Prophecy.* Organizado por J. A. Paterson. Edimburgo: T. & T. Clark, 1903.
_____. *The Theology of the Old Testament.* Organizado por S. D. F. Salmond. Edimburgo: T. & T. Clark, 1904.
Daxer, Georg. *Der Subjektivismus in Franks "System der christlichen Gewissheit".* Gütersloh: C. Bertelsmann, 1900.
De Bussy, Isaak Jan le Cosquinode. *Ethische Idealisme.* Amsterdã: J. H. de Bussy, 1875.
_____. *De Maatstaf van het Zedelijke Oordell.* Amsterdã: J. H. de Bussy, 1889.
_____. *Over de Waarde en den Inhoud van Godsdienst Voorstellingen.* Amsterdã: J. H. de Bussy, 1880.

De Costa, I. *Over de goddelijke Ingeving der Heilige Schrift.* Roterdã: Bredée, 1884.

De Gasparin, A. *Les écoles du doute et l'école de la Foi.* Genebra, E. Beroud, 1853.

De Groot, Hofstede. *De Groninger Godgeleerden.* Groningen: A. L. Scholtens, 1855.

_____. *Institutio Theologia Natura.* 4ª. ed. Groningen: W. Zuidema, 1861.

Deharbe, Joseph. *Verklaring der Katholieke Geloofs- en Zedeleer.* Organizado por B. Dankelman. 3ª. ed. 4 vols. Utrecht: J. R. van Rossum, 1880-88.

Delattre, A. J. *Autour de la question biblique: une nouvelle école d'exégèse et les autorités qu'èlle invoque.* Liège: H. Dessain, 1904.

Delitzsch, Franz. *System der Christlichen Apologetik.* Leipzig: Dörffling & Franke, 1869.

_____. *A System of Biblical Psychology.* Traduzido por Robert E. Wallis. Edimburgo: T. & T. Clark, 1899.

Delitzsch, Friedrich. *Babel and Bible.* Traduzido por W. H. Corruth. Chicago: Open Court, 1903.

_____. *A New Commentary on Genesis.* Traduzido por Sophia Taylor. 2 vols. Edinbrugo: T. & T. Clark, 1899.

Delitzsch, Johannes. *De Inspiratione Scripturae Sacra quid Statverint Patres Apostolici et apologetae secundi seculi.* Leipzig: A. Lorentz Bibliopolam, 1872.

Demetrius, Cydones. *The Comtempt of Death.* Leipzig: Kühnol, 1786.

Dens, Pierre. *A Synopsis of the Moral Theory of Peter Dens: as Prepared for the Use of Romish Seminaries and Students of Theology* [*Theologia ad usum seminarium et sacrae theologiae alumnorum*]. 4ª. ed. Traduzido por Joseph F. Berg. 1790. Reimpressão, Filadélfia: Lippincourt, Grambo, 1855.

_____. *Theologia ad usum seminarium.* 7 vols. Mechlinrae: P. J. Hanica, 1819.

_____. *Theologia Moralis et Dogmatica.* 8 vols. Dublin: Richard Coyne, 1832.

Denzinger, Heirich. *Enchiridion symbolorum et definitionum, quae de rebus fidei et morum a conciliis oecumenicis et summis pontificibus emanarunt.* Organizado por Ignatius Stahl. Wirceburgi: Frades de Benzinger, 1888.

_____. *The Sources of Catholic Dogma (Enchiridion Symbolorum).* Traduzido da 30ª. edição por Roy J. Deferrari. Londres e St. Louis: Herder, 1955.

_____. *Vier Bücher von der religiösen Erkentniss.* 2 vols. 1856. Reimpressão, Frankfurt/M.: Minerva-Verlag: Würzburg: Stahel, 1967.

De Wette, W. M. L. e Julius Räbiger. *Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologiei.* Leipzig: F. C. W. Vogel, 1864.

*De Wijs, G. E. W. *De droomen in en buiten de Bijbel.* 1858.

Dieckhoff, A. W. *Inspiration und Irrthumslosigkeit der Heiligen Schrift.* Leipzig: Justus Naumann, 1891.

_____. *Noch einmal über die Inspiration und Irrthumslosigkeit der Heiligen Schrift.* Rostock: Stiller, 1893.

_____. *Schrift und Tradition.* Rostock: Stiller, 1870.

Dieringer, Franz. *Lehrbuch der Katholischen Dogmatik.* 4ª. ed. Mainz: Kirchheim, 1858.

Diestel, Ludwig. *Geschichte des Alten Testament in der christlichen Kirche.* Jena, 1869.

Dieterich, Konrad. *Philosophie und Naturwissenschaft: ihr neustes Bündniss und die monistische Weltanschauung.* Tübingen: H. Laupp'schen Buchhandlung, 1875. 2ª. ed. Freiburg, 1885.

Dillmann, August. *Genesis.* Edimburgo: T. & T. Clark, 1897.

Dilthey, Wilhelm. *Einleitung in die Geisteswissenschaften.* Leipzig: Duncker & Humbolt, 1883.

_____. *Introduction to the Human Sciences.* Princeton, N. J., e Oxford: Princeton University Press, 1991.

Dittmar, W. *Vetus Testamentum in Novo: die alttestamentlichen Prallelen des Neuen Testaments im Wortlaut der Urtexte und der Septuaginta.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1899-1903.

Dobschütz, Ernst von. *The Apostolic Age.* Traduzido por F. L. Pogson. Londres: P. Green, 1909.

_____. *Probleme des apostolische Zeitalters.* Leipzig: J. C. Hinrichs, 1904.

Documents of Vatican Council I, 1869-1870. Selecionado e traduzido por John F. Broderick. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1971.

Dods, Marcus. *The Bible, Its Origin and Nature.* Nova York: Scribner, 1905.

Doedes, Jacobus Izaak. *Encyclopedie der Christlijke Theologie.* Utrecht: Kemink, 1876.

_____. *De Heidelbergsche Catechismus.* Utrecht: Kemink & Zoon, 1881.

_____. *Inleiding tot de leer van God.* Utrecht: Kemink, 1870.

_____. *De Leer der Zaligheid Volgens het Evangelie in de Schriften des Nieuwen Verbonds Voorgesteld.* Utrecht: Kemink, 1876.

_____. *Modern of Apostolisch Christendom?* Utrecht: Kemink, 1860.

_____. *De Nederlandsche Geloofsbelijdenis en der Heidelbergsche Catechismus.* Utrecht: Kemink & Zoon, 1880-81.

_____. *Het Regt des Christendoms tegenover de Wijsbegeerte Gehandhaafd.* Utrecht: Kemink & Zoon, 1847.

_____. *De Zoogenaamde Moderne Theologie Eenigszins Toegelicht.* Utrecht: Kemink, 1861.

Döllinger, J. J. I. *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters.* 2 vols. Munique: Beck, 1890.

Dorner, A. J. *Augustinus.* Berlim: W. Hertz, 1873.

_____. *Grundriss der Enzyklopädie der Theologie.* Berlim: Georg Reimer, 1901.

Dorner, Isaak August. *Gesammelte Schriften aus dem Gebiet der systematische Theologie.* Berlim: W. Hertz, 1883.

_____. *History of Protestant Theology Particularly in Germany.* Traduzido por G. Robson e S. Taylor. Edimburgo: T. & T. Clark, 1871.

_____. *A System of Christian Doctrine.* Traduzido pelos Rev. Alfred Cave e Rev. J. S. Banks. Ed. rev. 4 vols. Edimburgo: T. & T. Clark, 1888.

Doumerge, E. *Jean Calvin.* 7 vols. Lausanne: G. Bridel & C., 1899-1927.

_____. *L'autorité en matière de foi.* Lausanne: Payot, 1892.

_____. *Les étapes du fidéisme.* Toulouse, 1906.

Drews, Arthur. *Die deutsche Spekulation seit Kant.* 2 vols. Berlim: P. Maeter, 1893.

_____. *Die Religion als Selbstbewusstsein Gottes.* Jena e Leipzig: E. Diederichs, 1906.

Drey, J. S. von. *Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christenthums in seiner Erscheinung.* 2 vols. Mainz: Florian Kupferberg, 1838-43.

Dreyer, Otto. *Undogmatisches Christentum.* 3ª. ed. Braunschweig: C. A. Schwetschke und Sohn, 1890.

_____. *Zur undogmatischen Glaubenslehre Vorträge und Abhandlungen.* Berlim: ¨C. A. Schwetschke, 1901.

Drummond, Henry. *The Greatest Thing in the World.* Nova York: J. Pott & Co., 1897.

_____. *The Natural Law in the spiritual World.* Londres: Hodder and Stoughton, 1905.

Druskowitz, Helene von. *Moderne Versuche eines Religionsersatzes.* Heidelberg: G. Weiss, 1886.

Du Fresne Du Cange, C. *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis.* 3 vols. Paris, 1678.

Duhm, Bernard. *Das Geheimnis in der Religion.* Tübingen: Mohr, 1899.

Duker, A. C. e W. C. van Manen. *Oud Christelijke Letterkunde: De Geschriften der Apostolische Vaders.* 2 vols. Amsterdã: C. L. Brinkman, 1869-71.

Du Moulin, Pierre. *Du juge des controversies.* Genebra: Pierre Aubert, 1631.

Dunlop, William. *A Collection of Confessions of Faith, Catechism, Directories, Books of discipline, etc., of Public Authority in the Church of Scotland.* 2 vols. Edimburgo: James Watson, 1719.

Duns Scotus, Johannes. *Opera Omnia.* 26 vols. Paris: Vives, 1891-95.

Du Pin, Louis Ellies. *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques.* 47 vols. Paris: Chez André Pralard, 1686-1714.

Du Plessis-Mornay, Philippe. *Traité de la vérité de la religion chrétienne contre les Athéens, Epicuriens, payens, Juifs, Mahumedistes, et autres infidels.* Anvers: C. Plantin, 1581.

Du Toit, J. D. *Het Methodisme.* Amsterdã: Höveker & Wormser, 1903.

Ebrard, Johannes Heinrich August. *Apologetics: the Scientific Vindication of Christianity.* Traduzido por William Stuart e John Macpherson. 2ª. ed. 3 vols. Edimburgo: T. & T. Clark, 1886-87.

_____. *Christliche Dogmatik.* 2ª. ed. 2 vols. Königsberg: A. W. Unzer, 1862-63.

Eck, John. *Enchiridion of the Commonplaces against Luther and Other Enemies of the Church.* Traduzido por Ford Lewis Battles. Grand Rapids: Baker, 1979.

Ecke, Gustav. *Die evangelische Kirchen Landeskirchen Deutschlands im neuzehnten Jahrundert.* Berlim: Reuther & Reichard, 1904.

_____. *Die theologische Schule Albrecht Ritschls und die evangelische Kirche der Gegenwart.* 2 vols. Berlim: Reuther & Reichard, 1897-1904.

Edwards, Jonathan. *Dissertation concerning the End for Which God Created the World.* In *Works of Jonathan Edwards*, vol. 8, *Ethical Writings.* Organizado por Paul Ramsey. New Haven: Yale University Press, 1989.

_____. *Works of President Edwards.* Nova York: Burt Franklin, 1968.

Egidy, C. M. von. *Ernste Gedanker.* Leipzig: 1890.

Ehrenfeuchter, F. *Christentum und moderne Weltanschauung.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1876.

Eichhorn, N. *Jesus von Nazaret: Ein tragisches Festpiel.* Berlim: B. Bemmster, 1880.

_____. *Unsere Stellung zur heilige Schrift.* Stuttgart, 1905.

Eicken, Heirich von. *Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung.* Stuttgart: J. G. Cotta, 1887.

Einig, P. *Katholischer "Reformer".* Trier: Paulinusdruckerei, 1902.

Eisler, Rudolf. *Kritische Einführung in die Philosophie.* Berlim: E. S. Mittler, 1904.

_____. *Wörtebuch der philosophische Begriffe.* 2 vols. Berlim: E. S. Mittler, 1904.

Elliot, G. *Bilder aus dem kirchlichen Leben Englands.* Leipzig: Akademische Buchhandlung, 1896.

Ennemoser, Joseph. *The History of magic.* Traduzido por William Howitt. Londres e Nova York: George Bell & Sons, 1893.

Epifânio. *Contra Octoaginta Haereses opus.* Basle: Hervagius, E. Episcopius, 1578.

Episcopius, Simon. *Apologia pro Confessione Sive Declaratione Sententiae Eorum, qui in Foederato Belgio Vocantur Remonstrantes, Super Praecipuis Articulis Religionis Christianae contra Censuram Quatuor Professorum Leidensium.* In vol. 2, pp. 95-283 de *Opera.* 1629.

_____. *Confessio.* In vol. 2, pp. 69ss. De *Opera.*

_____. *Institutiones theologicae.* In vol. 1 de *Opera.* Amsterdã: Johan Blaeu, 1650.

_____. *Opera theologica.* 2 vols. Amsterdã: Johan Blaeu, 1650-65.

Erdmann, Johann Eduard. *Grundriss der Geschichte der Philosophie von Johann Eduard Erdmann.* 4ª. ed. Berlim: W. Hertz, 1896.

Erhard, Albert. *Der Katholizismus uns das Jahrhundert im Lichte der Kirchcliche Entwicklung der Neuzeit.* Stuttgart e Viena: J. Roth, 1902.

Erigena, Johannes Scotus. *The Division of Nature* (1681). Traduzido por Myra L. Uhlfelder. Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1976.

Esser, T. *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquino über die Möglichkeit einer anfanglosen Schöpfung.* Münster: Aschendorff, 1895.

Eucken, Rudolph. *Geistige Strömungen der Gegenwert.* Leipzig: Veit & Co., 1904.

_____. *Der Wahreitsgehalt der Religion.* 2ª. ed. Leipzig: Veit & Co., 1905.

Eusébio de Cesaréia. *Ecclesiastical History. NPNF (2),* I.

_____. *Historiae ecclesiasticae libri decem.* Oxonii: E. Typographeo Academico, 1842.

_____. *Praeparatio Evangelica. PG,* 21.

_____. *The Proof of the Gospel.* Traduzido por W. J. Ferrar. Grand Rapids: Baker, 1981.

Evans, Thomas. *An Exposition of the Faith of Religious Society of Friends.* Filadélfia: Kimber & Sharpless, 1828.

Fabri, Friedrich. *Die Entstehung des Heidenthums und die Aufgabe*

der Heidenmission. Barmen: W. Langewiesche, 1859.
Fairbairn, A. M. *Philosophy of Christian Religion.* Nova York: Macmillan, 1902.
_____. *The Place of christen Modern Theology.* Nova York: Scribner, 1893.
Falk, Franz. *Der Bibel am Ausgange des Mittelalters.* Colônia: J. P. Bachem, 1905.
Farrar, Frederic William, James Hogg e Thomas de Quincey. *The Wider Hope.* Londres: T. Fischer Unwin, 1890.
Farrar, F. W., *et al. Inspiration: A Clerical Symposium.* 2ª. ed. Londres: J. Nisbet & Co., 1886.
Feine, Paul. *Das Wunder im Neuen Testament.* Eisenach: M. Wilkens, 1894.
Fichte, Immanuel Hermann von. *Anthropologie.* Leipzig: Brockhaus, 1860.
Fichte, Johann Gottlieb. *Attempt at a Critique of All Revelation.* Traduzido por Garrett Green. Cambridge: Nova York: Cambridge University Press, 1978.
_____. *Werke.* 6 vols. Leipzig: F. Meiner, 1922.
Filo. *De Somniis.* In *The Works of Philo: Complete and Unabridged.* Traduzido por C. D. Yonge. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1993.
Fischer, Engelbert L. *Die Grundfragen der Erkenntnisstheorie.* Mainz: F. Kirchheim, 1887.
_____. *Heidenthum und offenbarung.* Mainz: F. Kirchheim, 1878.
_____. *Die modernen Ersatzversuche für die aufgegebene Christentum.* Regensburg, 1902.
Fischer, Kuno. *Francis Bacon und seine Nachfolger.* 2ª. ed. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1875.
Flacius Illyricus, Matthias. *Clavis scripturae sacrae.* Frankfurt: Impersis Hieronymi Christiani Pauli, 1719.
Flade, W. *Die Philosophischen Grundlagen der Theologie R. Rothe's.* Leipzig: Reudniz: August Hoffmann, 1901.
Flathe, L. *Geschichte der Ketzer im Mittelalters.* 3 vols. Stuttgart, 1845.
Fleisch, Urban. *Die erkenntniss theoretische und metaphysiche Grundlagen der dogmatische systeme von A. E. Biedermann und R. A. Lipsius.* Berlim: Schwetschke & Sohn, 1901.
Fleischer, F. C. *Bijvoegsel van de Hervorming.* 1902.
Fletcher, Joseph. *The History of the Revival and Progress of Independency in England.* Londres: John Snow, 1847-48.
Flournoy, Théodore. *Les principes de la psycologie religieuse.* Genebra: H. Kündig, 1903.
Flügel, Otto. *Die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen.* Cöthen: O. Schulze, 1888.
_____. *Ritschl's philosophische und theologische Ansichten.* 2ª. ed. Langensalza: Beyer, 1892.
_____. *Die speculative theologie der Gegenwart.* Cöthen: O Schulze, 1888.
Fock, Otto. *Der Socinianismus nach seiner Stellung in der Gesammtentwicklung des christlichen Geistes, nach seinem Lehrbegriff.* Kiel: C. Schröder, 1847.
Fonck, Leopold. *Der Kampf um die Wahrheit der h. Schrift seit 25 Jahren.* Innsbrück: F. Rauch, 1905.
Forcellini, E. *Totius latinitatis lexicon.* 4 vols. Pádua: J. Manfie, 1771.
Formby, Henry e Cornelius Krieg. *Der Monotheismus der Offenbarung und das Heidenthum.* Mainz: F. Kirchheim, 1880.
Formula of Concord. In vol. 3 de *Creeds of Christendom,* organizado por Philip Schaff e revisado por David S. Schaff. 6ª. ed. 1919. Reimpressão, Grand Rapids: Baker, 1983.
Foster, F. H. *Christian Life and Theology: or the Contribution of Christian Experience to the system of Evangelical Doctrine.* Nova York: Revell, 1900.
Frank, Franz Hermann Reinhold. *Dogmatische Studien.* Erlangen: A. Deichert, 1892.
_____. *Geschichte und Kritik der neueren Theologie.* Erlangen: A. Deichert, 1894.
_____. *System der Christlichen Gewissheit.* 2 vols. Erlangen: A. Deichert, 1870-73.
_____. *System der Christlichen Wahrheit.* 2 vols. Erlangen: A. Deichert, 1878-80.
_____. *Die Theologie der Conkordienformel.* 4 vols. Erlangen: T. Blaesing: 1858-65.
_____. *Über die kirchliche Bedeutung der Theologie Albrecht Ritschl's.* 3ª. ed. Erlangen: A. Deichert, 1891.
Frank, Viktor. *Russisches Selbstzeugnisse.* Vol. I, *Russisches Christenthum.* Paderborn: Russ. Chrt., 1889.

Franzelin, J. B. *Tractatus de divina traditione et scriptura.* 3ª. ed. Roma: Typeographia Polyglotta, 1882.

Fraser, Alexander Campbell. *Philosophy of Theism.* Nova York: Scribner's, 1899.

Fritzche, Christian Frider. *De Revelationis notione Biblica commentatio.* Leipzig: Hartmann, 1828.

Frohschammer, Jakob. *Die Philosophie des Thomas von Aquino.* Leipzig: F. A. Brockhaus, 1889.

Fulliquet, G. *Le Miracle dans la Bible.* Paris: Fischbacher, 1904.

Funk, F. X. *Die apostolischen Väter.* Tübingen: J. C. B. Mohr, 1901.

Gabler, G. A. *Lehrbuch der philosophischen Propädeutik: als Einleitung zur Wissenschaft.* Erlangen: Palm, 1827.

_____. *System der theoretischen Philosophie.* Erlangen: Palm, 1827.

Gallandi, Andreas. *Bibliotheca veterum partum antiquorumque scriptorium ecclesiasticorum, postrema Lugdunesi longe locupletior atque accuratior.* Venetiis: J. B. Hieron fil., 1765-81.

Gallican Confession. In vol. 3 de *The Creeds of Christendom,* organizado por Philip Schaff e revisado por David S. Schaff. 6ª. ed. 1919. Reimpressão, Grand Rapids: Baker, 1983.

Gangauf, Theodor. *Metaphysische Psycologie des Augustinus.* Augsburgo: K. Kollmann, 1852.

Garvie, Alfred Ernest. *The Ritschlian Theology. Critical and Constructive.* Edimburgo: T. & T. Clark, 1899.

Gasparin, Agénor, comte de. *Les écoles du doute et l'école de la Foi.* Genebra: E. Beroud, 1853.

Gass, Wilhelm. *Beitrage zur kirchcliche Literature und Dogmengeschichte des grossen Mittelalters.* 2 vols. Breslau, 1844-47.

_____. *Geschichte der christlichen Ethik.* Berlim: Reimer, 1881-86.

_____. *Geschichte der protestantischen Dogmatik.* 4 vols. Berlim: G. Reimer, 1854-67.

_____. *Symbolik der Griechischen Kirche.* Berlim: Georg Reimer, 1872.

Gaussen, L. *Le canon des Saintes Écritures au double point de vue de la science et de la foi.* Lausanne. George Bridel, 1860.

_____. *Théopneustie ou, pleine inspiration des Saintes Écritures.* Paris: L. R. Delay, 1840.

Gebhart, O. *et al.,* orgs. *Patrum apostolicorum opera.* 3 vols. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1876-78.

Gebhart, O. e A. Harnack. *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristliche Literatur.* Leipzig: Hinrichs, 1882.

**Gedanken von der Beschaffenheit und dem Vorzüge der biblischen dogmatischen Theologie vor der scholastischen.* 1755.

Geesink, Wilhelm. *De Ethiek in de Gereformeerde Theologie.* Amsterdã: Kirchner, 1897.

_____. *Van's Heeren Ordinantiën.* 1ª ed. 3 vols. Amsterdã: W. Kirchener, 1907.

Gehring, J. *Die Sekten der russischen Kirche (1003-1897): Nach Ursprunge und inneren Zusammenhange.* Leipzig: F. Richter, 1898.

Gellius. *Noctes atticae.*

Gerbel-Embach, Nicolaus von. *Russische Sectirer.* 2 vols. Heilbronn: Henninger, 1833. Vols. VI e VIII de *Aeitfragen des Christlichen Volkslebens.* 20 vols. Stuttgart: C. Belser, 1876.

Gerhard, Johann. *Loci Theologici.* Organizado por E. Preuss. 9 vols. Berlim: G. Schlawitz, 1863-75.

Gersdorf, Ephraim G., org. *Bibliotheca patrum ecclesiasticorum latinorum selecta.* 13 vols. Leipzig: sumptibus B. Tauchnitz jun. 1838-47.

Gess, Wolfgang F. *Die Inspiration der Helden der Bibel und der Schriften der Bibel.* Basiléia: Reich, 1892.

Giesebrecht, Friedrich. *Die Berufsbegabung der Alttestamentliche Propheten.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1897.

Gieseler, Johann Karl Ludwig. *Lehrbuch der Kirchengeschichte.* Organizado por C. R. Redepenning. 7 vols. Bonn: Adolph Marcus, 1828-57.

Giesswein, Alexander. *Deterministiche und metaphysische Schriftsauffassung.* Viena: Mayer, 1905.

Girgensohn, Karl. *Die moderne historische Denkweise und die christliche Theologie.* Leipzig: A. Deichert, 1904.

_____. *Die religion.* Leipzig: A. Deichert, 1903.
_____. *Zwölf Reden über die christliche Religion.* Munique: C. H. Beck, 1906.
Gladden, Washington. *Who Wrote the Bible?* Boston: Houghton, Mifflin and Co., 1891.
Gladstone, W. E. *The Impregnable Rock of Holy Scripture.* 2ª. ed. Londres: Isbister, 1892.
Glassius, Salmo. *Philologiae Sacrae.* Jenae: Steinmann, 1668.
Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis. 3 vols. Paris, 1678.
Glossner, Michael. *Der moderne Idealismus.* Münster: Theissing, 1880.
Goblet d'Alviela, Eugène. *L'évolution religieuse contemporaine chez les anglais, les américains et les hindous.* Bruxelas, Lausanne: C. Muguardt, B. Bende, 1884.
Goebel, Max. *Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westphälischen Evangelischen Kirche.* 3 vols. Coblenz: K. Bädeker, 1849-60.
_____. *Die religiöse Eigenthümlichkeit der lutherischen und der refomierten Kirche.* Bonn: Adolph Marcus, 1837.
Goguel, Maurice. *Wilhelm Herrmann et le problème religieux actuel.* Paris: Fischbacher, 1905.
Goltz, Hermann, Freiherr von der. *Die christlichen Grundwahrheiten.* Gotha: Freidrech Andreas Perthes, 1873.
_____. *Die Reformierte Kirche Genf's im neunzehnten Jahrhundert.* Basiléia: H. Georg, 1862.
Gomarus, F. *Disputationum theologicarum quatro repetitarum quadragesima-tertia de paedobaptismo.* Lugduni Batauorum: Ex officina Ioannis Patii, 1606.
_____. *Opera Omnia Theologica.*
Gore, Charles. *Lux Mundi.* 13ª. ed. Londres: Murray, 1892.
Gottschick, Johannes. *Kants Beweis für das Dasein Gottes.* Torgau: Lebinski, 1878.
_____. *Die Kirchlichkeit der sogenannte kirchliche Theologie.* Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, 1890.
Goyau, Georges. *L'Allemagne religieuse.* Vol. 1, *Le Protestantisme;* vol 2, *Le Catholicisme.* Paris: Perrin & Cie., 1898-1901.
Graesse, J. G. Th., org. *Orbis Latinus: Order, Verzeichniss der lateinischen Benennungen und bekanntesten Städe, Meere, Seen, Berge und Flüsse in allen teilen der Erde, nebst einem deutsch-lateinischen register derselben.* Dresden: G. Schonfeld, 1861.
Grass, K. K. *Geschichte der Dogmatik in russischer Darstellung.* Gütersloh: C. Bertelsmann, 1902.
Gregório de Nissa. *Explicatio apologetica in hexaemeron en hominis opificio* [*On the Making of Man*]. *NPNF (2),* 387- 427.
Gregório, o Grande. *Moralia in Iobum.* In *Corpus Christianorum,* série latina CXLIII. A. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontifici, 1979.
Gregory, J. *Puritanism in the Old World and in the New.* Londres: J. Clarke, 1895.
Greijdanus, S. *Menschwording en vernedering.* Wageningen: Vada, 1903.
Grétilat, Augustin. *Exposé de Théologie Systématique.* 4 vols. Paris: Fischbacher, 1885-92.
Grill, Julius. *Die persische Mysterienreligion im römischen Reiche und das Christentum.* Tübingen: Mohr, 1903.
Groenewegen, Herman. *De Metaphysica in de Wijsbegeerte van de Godsdienst.* Amsterdã, 1903.
_____. *De theologie en hare Wijsbegeerte.* Amsterdã, 1904.
Gross, G. *Die Bedeutung des Ästhetischen in der evangelischen Religion.* Gütersloh: C. Bertelsmann, 1905.
_____. *Glaube, Theologie, und Kirche.* Tübingen, 1902.
Grotius, Hugo. *De veritate religionis Christianae.* Amsterdã: Elzeviriana, 1662.
_____. *Votum pro pace ecclesiae.* Paris, 1642.
Gruber, Hermann. *Auguste Comte: Der Begründer des Positivismus.* Freiburg i. B.: Herder, 1889.
Grundlehner. *Johannes Damascenus.* Utrecht: Kemink & Zoon, 1876.
Grung, Franz. *Das Problem der Gewissheit.* Heidelberg: Weisse, 1886.
Grützmacher, Richard H. *Modern-Positive Vorträge.* Leipzig: A. Deichert, 1906.
_____. *Die Religionsgeschichte eine Zeugin für die Wahrheit des Christentums.* Hamburgo: G. Schlössman, 1902.

_____. *Studien zur systematische Theologie.* 3 vols. Leipzig: A. Deichert, 1905-9.
_____. *Wort und Geist.* Leipzig: A. Deichert, 1902.
Guiness-Rogers, J. *Present-Day Religion and Theology.* Londres, 1888.
Gunkel, Hermann. *Das alte Testament im Licht der modernen Forschung.* Munique: J. F. Lehmanns Verlag, 1905.
_____. *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1903.
Gunning, Johannes H. *Blikken in the Openbaring.* Amsterdã: Höveker, 1866-69.
_____. Introdução de *Christus en Natuurwet: Acht Voordrachen van Fred. Temple.* Haarlem, 1887.
_____. *Overlevering en Wetenschap.* Gravenhage: W. A. Beschoor, 1879.
Gunning, J. H. e Chantepie de la Saussaye. *Het Ethische Beginsel der Theologie.* Groningen, 1877.
Gutberlet, C. *Lehrbuch der Apologetik.* 3 vols. Münster: Theissing'schen, 1888-94.
_____. *Der Mensch: Sein Ursprung und seine Entwicklung.* Paderhorn: Schöningh, 1903.
Haack, Ernest. *Die Autorität der Heilige Schrift, ihr wesen und ihre Begründung.* Schwerin, 1899.
_____. *Die modernen Bemühungen um eine Zukunftreligion.* Leipzig: 1903.
_____. *Über Wesen und Bedeutung der christliche Erfahrung.* Schwering: Fr. Bahn, 1894.
Haeckel, Ernest Heirich Philipp August. *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft.* 6ª. ed. Bonn: Verlag von Emil Strauss, 1893.
_____. *The riddle of the Universe.* Revisado por E. R. Lankester. 2 vols. Nova York: Appleton, 1883.
_____. *The wonders of Life.* Nova York: Harper, 1904.
Hagenbach, Karl Rudolf. *Enciclopaedie und Methodologie der theologischen Wissenschaften.* Leipzig: Weidmann'sche Buchhandlung, 1833.
_____. *Kirchengeschichte in Vorsetzungen.* 3ª. ed. Leipzig: S. Hirzel, 1886.
_____. *A Text-Book of the History of doctrines.* Traduzido por C. W. Buch. Ed. revisada. 2 vols. Nova York: Sheldon, 1867.
_____. Über *die sogenannte Vermittelungstheologie.* Zurique: Meyer & Zeller, 1858.
Hahn, C. U. *Geschichte der Ketzer im Mittelalter.* Stuttgart: J. F. Steinkopf, 1845.
Hahn, W. *Die Entstehung der Weltkörper.* Regensburg: Pustet, 1895.
Hake, P. *Handbuch der allgemeine Religionswissenschaft.* Freiburg i. B.: Herder, 1875-87.
Haldane, Robert. *The Books of the Old and the New Testaments Proved to Be Canonical.* Edimburgo; Londres: W. Whyte, T. Hamilton & Co., 1830.
_____. *The verbal Inspiration of the Old and New Testaments.* Edimburgo: T. & T. Clark, 1830.
Hall, Christopher Alan. "John Chrysostom's *On Providence*", tradução e interpretação teológica. Dissertação de doutorado, Drew University, 1991.
Hamerling, Robert. *Ahasver in Rome: Eine Dichtung in sechs Gesängen; mit einen Epilog an die Kritiker.* Hamburgo: J. F. Richter, 1890-99.
Hampden, R. D. *The Scholastic Philosophy Considered in Its relation to Christian Theology.* Londres: Simpkin, Marshall, 1832.
Haneberg, Daniel. *Versuch einer Geschichte der biblischen Offenbarung als Einleitung in's alte und neue Testament.* Regensburg: G. Joseph Manz, 1850.
Hardeland, Theodor. *Die Heilsarmee nach Geschichte, Wesen und Wert.* Stuttgart: Belser, 1898.
Hardouin, Jean, org. *Acta conciliorum et epistolae decretales.* 12 vols. Paris: 1714-15.
_____. *Conciliorum collectio regia maxima.* Paris, 1714.
Häring, Theodor. *The Christian Faith.* 2 vols. Traduzido por John Dickie e George Ferries. Londres: Hodder and Stoughton, 1913.
Harnack, Adolf von. *Das Apostolische Glaubenskenntnis.* Berlim: A. Haack, 1892.
_____. *Die Aufgabe der theologischen Facultaten und die Allgemeine Religionsgeschichte.* Berlim: G. Shade, 1901.

_____. *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius.* Leipzig: J. C. Hinrichs, 1897-1904.
_____. *History of Dogma.* Traduzido por N. Buchanan, J. Millar, E. B. Speirs e W. McGilchrist e organizado por A. B. Bruce. 7 vols. Londres: Williams & Norgate, 1896-99.
_____. *Lehrbuch der dogmengeschichte.* Freiburg i. B. e Leipzig: Mohr, 1894.
_____. *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries.* Traduzido por James Moffat. Londres: Williams & Norgate, 1908. Reimpressão, Nova York: Harper Torchbooks, 1961.
_____. *What Is Christianity?* Traduzido por Thomas Bailey Saunders. Nova York: Harper & Brothers, 1957.
_____. *Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus.* Leipzig: Fr. Wilh. Grunow, 1896.
Harnack, Th. *Luthers Theologie.* 2 vols. Erlangen: T. Blaesing, 1862-66. Reimpressão, Amsterdã: Editions Rodopi, 1969.
Hartmann, Eduard von. *Eduard von Hartmann's ausgewählte Werke.* 3ª. ed. 13 vols. Bad Sachsa im Harz: H. Haacke, 1907.
_____. *Gesammelte Studien und Aufsätze.* Leipzig: Friedrich, 1891.
_____. *Die Krisis des Christenthums in der modernen Theologie.* Berlim: Duncker, 1880.
_____. *Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus.* Leipzig: Hermann Haacke, 1885.
_____. *Neukanntianismus, schopenhauerianismus, und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart.* Berlim: C. Duncker, 1877.
_____. *Die Religion des Geistes.* 2ª. ed. Leipzig: W. Friedrich, 1889.
_____. *Religionsphilosophie.* 2ª. ed. 2 vols. Bad Sachsa im Harz: Hermann Haacke, 1907.
Hartog, A. H. de. *De Historische Critiek en het Geloof der Gemeente.* Groningen: J. B. Wolters, 1905.
Hase, Karl A. von. *Evangelische Dogmatik.* Leipzig: Breitkopf und Härtel, 1860.
_____. *Hutterus Redivivus.* Helsingfors: A. W. Gröndahl, 1846.
_____. *Das Leben Jesu.* Leipzig: Breitkopf und Härtel, 1853.
_____. *Life of Jesus.* Traduzido por James Freeman Clark. Boston: Walker, Wise, 1860.
_____. *Protestantische Polemik.* 5ª. ed. Leipzig: Breitkopf und Härtel, 1891.
Hastie, William. *The Theology of the Reformed Church in Its Fundamental Principles.* Edimburgo: T. & T. Clark, 1904.
Hatch, Edwin. *The Influence of Greek Ideas and Usages upon Christian Church.* Traduzido por A. M. Fairbairn. Londres: Williams and Norgate, 1898.
_____. *The Organization of the Early Christian Churches.* Londres: Rivingtons, 1881.
Haug, Karl. *Die Autorität der heilige Schrift und die Kritik.* Estrasburgo: Strabburger Druckerei und Verlagsanstalt, 1891.
Haug, Ludwig von. *Darstellung und Beurteilung der Ritschl'schen Theologie.* Stuttgart: D. G. Bundert, 1895.
Haupt, Erich. *Die Alttestamentlichen Citate in den vier Evangelien.* Colbert; Londres: Carl Jancke; William & Norgate, 1871.
_____. *Die Bedeutung der Heiligen Schrift für den evangelischen Christen.* Bielefeld, Leipzig: Velhagen & Klasing, 1891.
Hauréau, B. *De la philosophie scolastique.* 2 vols. Paris: Pagnerre, 1850.
Hävernick, Heinrich Andreas Christoph; Karl Friedrich Kiel. *Handbuch der historisch-kritischen Einleintung in das Alte Testament.* Frankfurt a. M.: Heyder und Zimmer, 1849.
Heard, J. B. *Alexandrian and Carthaginian Theology.* Edimburgo: T. & T. Clark, 1893.
Hecker, I. T. *The Church and the Age: An Exposition of the Catholic Church in View of the Needs and Aspirations of the Present Age.* Nova York: Catholic World, 1887.
Hefele, Karl Joseph von. *Conciliengeschichte.* 9 vols. Freiburg i. B.: Herder, 1855-90.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *The Encyclopaedia of Logic (with the*

Zusätze). Traduzido por T. F. Geraets *et al.*, Indianápolis e Cambridge: Hackett, 1991.
_____. *Lectures on the Philosophy of Religion.* Traduzido por E. B. Spiers e J. Burdon Sanderson. 3 vols. Londres: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1895.
_____. *Philosophy of Nature.* Traduzido por M. J. Petry. Londres e Nova York: Allen Unwin, Humanities Press, 1970.
_____. *Sämtliche Werke.* 26 vols. Stuttgart: F. Frommann, 1949-59.
Hegler, A. *Geist und Schrift bei Sebastian Franck.* Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, 1892.
Heidegger, Johann Heinrich. *Corpus theologiae christianae.* 2 vols. Zurique: J. H. Bodmer, 1700.
_____. *De Libertate Christianorum a lege cibaria veteri.* 2ª. ed. Zurique: Gessner, 1678.
Heijmans, G. *Schets eener Kritische Geschiedenis van het Causalititisbegrip in de Nieuwere Wysbegeerte.* Leiden: Brill, 1890.
Heine, Gerhard. *Das Wesen der religiösen Erfahrung.* Leipzig: E. Haberland, 1900.
Heinrich, Johann Baptist, e Constantin Guberlet. *Dogmatische Theologie.* 10 vols. 2ª. ed. Mainz: Kirchheim, 1881-1900.
Heinrici, C. F. George. *Dürfen wir noch christen bleiben?* Leipzig: Dürr, 1901.
_____. *Theologie und Religionswissenschaft.* Leipzig: Dürr, 1902.
Hellwald, Friedrich von. *Kulturgeschichte in ihrer natürlichen Entwickelung bis zur Gegenwart.* 4 vols. Leipzig: Friesenhahn, 1896-98.
Helvetic Confessions (I and II). In vol. 3 de *The Creeds of the Christendom*, organizado por Philip Schaff e revisado por David S. Schaff, 6ª. ed. 1919. Reimpressão, Grand Rapids: Baker, 1983.
Heman, Karl F. *Über wissenschaftliche Versuche neuer Religionsbildungen.* Basiléia: C. Detloff, 1884.
_____. *Der Ursprung der Religion.* Basiléia: C. Detloff's Buchhandlung, 1886.
Henderson, E. *Divine Inspiration.* Londres: Jackson and Walford, 1836.
Hengstenberg, Ernest Wilhelm. *Christologie des Alten Testamentes und Commentar über die messianischen Weissagungen.* 2ª. ed. 3 vols. Berlim: L. Oehmigke, 1854-57.
Henning, Max. *A. E. Biedermanns Psycologie der religiösen Erkenntnis.* Leipzig: J. B. Hirschfeld, 1902.
Heppe, Heinrich. *Dogmatik der evangelischen reformierten Kirche.* Elberseld: R. L. Friedrich, 1861.
_____. *Dogmatik des deutschen Protestantismus im sechzehnten Jahrhundert.* 3 vols. Gotha: F. A. Perthes, 1857.
_____. *Reformed Dogmatics: Set Out and Illustrated from the Sources.* Revisado e organizado por Ernest Bizer. Traduzido por G. T. Thomson. Grand Rapids: Baker, 1978 [1950].
Heringa, Jodocus. *De twistzaak van den hoogleeraar Johannes Maccovius.* Leiden, 1831.
Herrmann, Wilhelm. *Die Bedeutung der Inspirationslehre für die evangelischen Kirche.* Halle: Niemeyer, 1882.
_____. *The Communion of the Christian with God.* Traduzido por J. Sandys Stanyon. 2ª. ed. revisada por Wallace Stewart. Nova York: G. P. Putnam's Sons, 1906.
_____. *Der evangelische Glaube und die Theologie Albrecht Ritschls Rektoratsrede.* Marburg: N. G. Elwert, 1890.
_____. *Faith and Morals.* Traduzido por Donald Matheson and Robert W. Stewart. Nova York: G. P. Putnam's Sons, 1904.
_____. *Die Gewissheit des Glaubens.* 2ª. ed. Freiburg: J. C. Mohr, 1899.
_____. *Die Religion in Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit.* Halle: M. Niemeyer, 1879.
_____. *Römische-katholische und evangelische Sittlichkeit.* Marburg: N. G. Elwert, 1900.
_____. *Die Verkehr das Christien mit Gott.* 4ª. ed. Stuttgart: Cotta, 1903.
Hertling, Georg. *Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft.* 4ª. ed. Freiburg im B. e St. Louis: Herder, 1899.
Herzog, J. J., e Philip Schaff. *Encyclopedia of Living divines and Christian Denominations in Europe and America.* Nova York: Funk and Wagnalls, 1887.

Heymans, Gerard. *Schets eener Kritische Geschiedenis van het Causaliteitsbegrip in de Nieuwere Wijsbegeerte.* Leiden: Brill, 1890.
Hildebrand (N. Beets). *Dichtwerken.* Leiden: A. W. Sijthoff, 1885.
Hilgenfeld, Adolf. *Novum Testamentum extra canonem receptum.* Leipzig: T. O. Weigel, 1866.
_____. *Oud Christelijke Letterkunde: De Geschriften der Apostolische Vaders.* Traduzido por A. C. Duker e W. C. van Manen. 2 vols. Amsterdã: C. L. Brinkman, 1869-71.
Hodge, A. A. *Evangelical Theology.* Londres: T. Nelson, 1890.
_____. *Outlines of Theology.* Organizado por W. H. Goold. Londres: T. Nelson & Sons, 1867.
Hodge, Charles. *Systematic Theology.* 3 vols. Nova York: Charles Scribner's Sons, 1888.
Hoekstra, Sytse. *Broonen en Grondslagen van het Godsdienstig Geloof.* Amsterdã: P. N. van Kampen, 1864.
_____. *Godgeleerde Bijdragen.* Amsterdã: Van Kampen, 1864.
_____. *Godsdienst en kunst.* Amsterdã: J. C. B. Mohr, 1859.
_____. *Grondslag, Wezen en Openbaring van het Godsdienstig Geloof.* Roterdã: Altmann & Roosenburg, 1861.
_____. *Wijsgerige Godsdienstleer.* Amsterdã: Van Kampen, 1894-95.
Hoeven, Abraham des Amorie van der, Jr. *De Godsdienst het wezen van den mensch.* Leeuwarden: G. T. N. Suringar, 1857.
Hoffmann, Georg. *Die Lehre von der Fides Implicita.* Leipzig: Hinrichs, 1903-9.
Hoffmann, Immanuel. *Demonstratio evangelica per ipsum scripturarum concensum in oraculis ex Vet. Testamento in novo allegatis declarata.* 3 vols. Tübingen: Georgii Henrici Reisil, 1773-81.
Hofmann, Johan Christian Konrad von. *Der Schriftbeweis.* 3 vols. Nördlingen: Beck, 1857-60.
_____. *Weissagung und Erfüllung im alte und neue Testament.* 2 vols. Nördlingen: C. H. Beck, 1841.
_____. *Weissagung und Versöhnung.* Bonn: A. Marcus, 1882-83.
Hofmann, Rudolf Hugo. *Symboliek of Stelselmatige Uiteenzetting van het Onderscheidene Christelijke Kerkgenootschappen en Voornaamste Sekten.* Utrecht: Kemink en Zoon, 1861.
Hollaz, David. *Examen Theologicum Acroamaticum.* Rostock e Leipzig: Russworm, 1718.
Hölscher, Gustav. *Kanonisch und Apokryph: Ein Kapitel aus der Geschichte des alttestamentlichen Kanons.* Leipzig: A. Deichert, 1905.
Holtzmann, H. J. *Kanon und Tradition.* Ludwigsberg, 1859.
_____. *Rothe's Speculatives System.* Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, 1899.
Holzhey, Carl. *Die Inspiration der Heiligen Schrift in der Anschauung des Mittelalters.* Munique: J. J. Lentner, 1895.
_____. *Schöpfung, Bibel und Inspiration.* Mergentheim: Carl Ohlinger, 1902.
Homero. *The Odyssey.* Traduzido por W. H. D. Rouse. Nova York: Thomas Nelson, 1937.
Hoornbeeck, Johannes. *Disputatio theologica pratica.* 1659-61.
_____. *Socianism confutati.* Utrecht: Johannis à Waesberg, 1658.
_____. *Summa controversiarum religionis, cum infidelibus, haeriticis et schismaticis.* Utrecht: J. à Waesberg, 1658.
*Hooykaas, I. *God in de Geschiedenis.* 1870.
_____. Godsdienst Volgens de Beginselen der Ethische Richting Onder de Modernen. 's Hertogenbosch: G. H. van der Schuyt, 1876.
Höpfi, H. *Die Höhere Bibelkritik.* Paderborn: Schöningh, 1902.
Horne, Thomas H. *An Introduction to the Critical Study and Knowledge of the Holy Scriptures.* 4 vols. Londres: Impresso por T. Cadell, 1821.
Horton, Robert F. *Inspiration and the Bible.* 8ª. ed. Londres: T. Fischer Unwin, 1906.
Houtin, Albert. *L'Américanisme.* Paris: E. Nourry, 1904.
_____. *La question biblique chez les catholiques de France au XIX siècle.* Paris: A. Picard, 1902.
Houtsma, M. Th. *De Strijd over het dogma in den Islam tot op el Ash'ari.* Leiden: S. C. van Doesburgh: 1875.
Höveler, P. *Professor A. Harnack und die katholische Ascese.* Düsseldorf: L. Schwann, 1902.

Hugenholtz, P. H. *Ethisch Pantheisme.* Amsterdã: Van Holkema & Warendorff, 1903.

_____. *Studiën op Godsdienstlijk en Zedekundig Gebied.* 3 vols. Amsterdã, 1884.

_____, org. *Religion and Liberty.* Leiden: Brill, 1904.

Hugo de São Vítor. *De Sacramentis christianae fidei.* In *PL* 176, cols. 173-618.

_____. *Summa setentiarum septem tractatibus distincta.* In *PL* 176, cols. 41-174.

Hugo Grotius. *De Veritate religio Christ.* 1627.

Hulsman, G. *Moderne Wetenschap of Bijbelsche Traditie?* Utrecht: Kemink, 1897.

Hummelauer, F. von. *Exegetisches zur Inspiratiosfrage.* Freiburg i. B. e St. Louis, Mo.: Herder, 1904.

Hundeshagen, Karl Bernard. *Die Conflikte des Zwinglianismus, Lutherthums und Calvinismus in der bernischen Landeskirche von 1532-1558.* Berna: C. A. Jenni, 1842.

Hundeshagen, Karl Bernard, e M. Schneckenburger. *Vorlesungen über die Lehrbegriffe des kleineren protestantischen Kirchenpartien.* Frankfurt a. M.: H. L. Brönner, 1863.

Hunt, John. *Religious Thought in England in the Nineteenth Century.* Londres: Gibbings & Co., 1896.

Hurter, Hugo. *Nomenclator literarius recentioris theologiae catholicae.* 4 vols. Innsbrück: Libraria Academica Wagneriana, 1871-86.

Hyperius, Andreas. *Methodi theologiae, sive praecipuorum Christianae religionis locurum communium libri tres jam demum diligenter recogniti.* Basiléia: Oporiniana, 1574.

Ihmels, L. *Die Bedeutung des Autoritätsglaubens.* Leipzig: Deichert, 1902.

_____. *Die Christliche Wahrheitsgewissheit ihr letzter Grund und ihre Entstehung.* Leipzig: A. Deichert, 1901.

_____. *Die Selbständigkeit der Dogmatik gegenüber der Religionsphilosophie.* Erlangen: Deichert, 1901.

Irineu. *Against Heresies. ANF,* I, 309-567.

_____. *Sancti Irenaei episcopi lugdunensis Quae supersunt omnia.* Organizado por Adolphus Stieren. Leipzig: T. O. Weigel, 1853-58.

Isidoro de Sevilha. *Etymologies.* Organizado por W. M. Lindsay. 2 vols. Oxford, 1911.

Jacobi, J. L. *Die kirchliche Lehre von der Tradition und heiligen Schrift.* Berlim: Luderitz, 1847.

James, William. *The Varieties of Religious Experience.* Londres; Nova York: Longmans, Green, 1904.

_____. *The will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979. Edição alemã: *Der Wille zum Glauben: Und andere popularphilophische Essays.* Traduzido por Th. Lorenz, Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff), 1899.

Janet, Paul. *La Morale.* Paris: C. Delagrave, 1874.

_____. *The Theory of Morals.* Traduzido por Mary Chapman. Nova York: Scribner, 1883.

_____. *Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes.* Paris: C. Delagrave, 1887.

Janet, Paul e Gabriel Séailles. *Histoire de la Philosophie.* Paris: C. Delagrave, 1887.

Jansen, G. M. *Praelectiones Theologiae Fundamentalis.* 4 vols. Utrecht: J. R. van Rossum, 1875-77.

_____. *Theologia Dogmatica Specialis.* Utrecht, 1877-79.

Jansen, Johannes. *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Augsgang des Mittelalters.* 8 vols. Freiburg i. B.: Herder, 1883-1901.

Jeremias, A. *Monotheistische Strömungen inergalp der babylonischen Religion.* Leipzig: J. C. Hinrichs, 1904.

Jessen, E. A. F. *Die Hauptströmungen des religiösen Lebens der Jetztzeit in Dänemark.* Gütersloh: Bertelsmann, 1895.

João de Damasco. *Exposition of the Orthodox Faith. NPNF (2),* Ix, 259-360. In *Writings, The Fathers of the Church.* Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1958.

_____. *Three Apologies against Those Who Attack Divine Images.* Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1980.

Jones, Spencer. *England and the Holy See.* Londres: Longmans, Green & Co. 1902.
Josefo, Flávio. *Des Flavius Josephus Schrift gegen den Aipon.* Organizado por J. G. Müller. Basiléia: Bahnmaier, 1877.
_____. *The Works of Josephus.* Traduzido por William Whiston. Nova edição atualizada. Peabody, Mass.: Hendrikson, 1987.
Junius, Franciscus. *Opuscula Theologica Selecta.* Organizada por Abraham Kuyper. Amsterdã: F. Muller, 1882.
_____. *Theses Theologicae.* In vol. 1 de *Opuscula.*
Justino Mártir. *Dialogue with Trypho. ANF,* I, 194-270.
_____. *Loci Aliquot Selecti.* Zurique: Schulthess, 1824.
_____. *Discourse to the Greeks. ANF,* I, 271-73.
_____. *The First and Second Apologies. ANF,* I, 163-93.
Kaftan, Julius. *Dogmatik.* Tübingen: Mohr, 1901.
_____. *Glaube und dogma: Betrachtungen über Dreyers undogmatisches Christentum.* Bielefeld: Velhagen & Klasing, 1889.
_____. *The Truth of the Christian Religion.* 2 vols. Traduzido por George Ferries. Edimburgo: T. & T. Clark, 1894.
_____. *Zur Dogmatik: Sieben Abhandlungen aus der "Zeitschrift für Theologie und Kirche".* Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1904.
Kaftan, Theodor. *Moderne Theologie des alten Glaubens.* Schleswig: Julias Bergas, 1906.
_____. *Vier Kapitel von der Landeskirche.* Schleswig: J. Bergas, 1907.
Kähler, Martin. *Jesus und das Alte Testament.* Leipzig: A. Deichert, 1896.
_____. *Die wissenschaft der christlichen Lehre von dem evangelischen Grundartikel aus.* Leipzig: A. Deichert, 1905.
Kahnis, Friedrich August. *Die Luthersche Dogmatik, historisch-genetisch dargestellt.* 3 vols. Leipzig: Dörffling & Franke, 1861-68.
Kahnis, K. F. *Internal History of German Protestantism.* Traduzido por T. Meyer. Edimburgo: T. & T. Clark; Filadélfia: Smith & English, 1856.
Kalb, Ernst. *Kirchen und Sekten der Gegenwart, unter Mitarbeit verschiedener evangelischer Theologen.* 2ª. ed. Stuttgart: Verlag für Buchhandlung der Evangelische Gesellschaft, 1907.
Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason.* Traduzido por Mary Gregor. Cambridge: University Press, 1997.
_____. *Critique of Pure Reason.* Traduzido por Norman Kemp Smith. Nova York: St. Martin's Press, 1965 [1929].
_____. *Religion within the Limits of Reason alone.* Traduzido por Theodore M. Greene e Hoyt H. Hudson. Nova York: Harper and Brothers, 1934.
Kattenbusch, F. *Confessions Kunde.* Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, 1892.
_____. *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde.* Vol. 1. Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1894.
_____. *Über religiöse Glauben in Sinne des Christenthum.* Giessen: C. V. Münchow, 1887.
_____. *Von Schleiemacher zu Ritschl.* Giessen: J. Ricker, 1892.
Kautzsch, E. *De Veteris Testamenti locis a Paulo Apostolo allegatis.* Leipzig: Metzger & Wittig, 1869.
Keckerman, B. *Systema sacrosanctae theologiae.* Heidelberg, 1602; Genebra, 1611.
Keerl, P. F. *Die Lehre des Neuen Testaments von der Herrlichkeit Gottes.* Basiléia: Bahnmaier, 1863.
Keil, Carl Friedrich. *Manual of biblical Archaeology.* Traduzido por A. Cusin. 2 vols. Edimburgo: T. & T. Clark, 1887-88.
_____. *Manual of Historical-Critical Introduction to the Canonical Scriptures of the Old Testament.* Traduzido por G. C. M. Douglas. 2 vols. Edimburgo: T. & T. Clark, 1869. Reimpresso como *Introduction to the Old Testament.* Peabody, Mass.: Hendrickson, 1988.
Keller, Ludwig. *Geschichte der Wiedertäufer und ihres Reichs zu Münster.* Münster: Coppenrath, 1880.
_____. *Die Reformation und die älteren Reformparteien in ihrem Zusammenhange.* Leipzig: S. Hirzel, 1885.
Kellner, K. A. *Christianity and the Leaders of Modern Science.* Traduzido por T. M.

Kettle. Fraser, Mich.: Real-View Books, 1995 [1911].
_____. *Hellenismus und Christenthum.* Colônia: M. DuMont-Schauberg, 1866.
Kihn, H. *Enzyklopädie und Methodologie der Theologie.* Freiburg i. B.: Herder, 1892.
Kimmel, Ernst Julius. *Monumenta fidei ecclesiae Orientalis.* 2 vols. Jenae: F. Mauke, 1850.
Kirn, Otto. *Glaube und Geschichte.* Leipzig: A. Edelmann, 1901.
Kittel, Rudolf. *Profetie und Weissagung.* Leipzig: J. C. Hinrichs, 1899.
Klee, Heinrich. *Katholische Dogmatik.* 2ª. ed. Mainz: Kirchheim, 1861.
Kleutgen, Joseph. *Beilagen zu den Werken über die Theologie und Philosophie der Vorzeit.* Münster: Theissing, 1868.
_____. *Philosophie der Vorzeit.* 2 vols. Münster: Theissing, 1863.
_____. *Die Theologie der Vorzeit.* 2ª. ed. 5 vols. Münster: Theissing, 1867-74.
Kleyn, H. G. *Jacobus Baradaeüs: de stichter Syrische Monophysietische Kerk.* Leiden: Brill, 1882.
Kling, Christian Friedrich. *Descriptio Summae theologicae Thomae Aquinatis Succinta.* Bonn: Litteris Georgianis, 1846.
Klosterman, Erich. *Jesu Stellung zum Alte Testament.* Kiel: Robert Cordes, 1904.
Klostermann, August, *et al. Die Bebelfrage in der Gegenwart: fünf Vorträge.* Berlim: Fr. Zillesen, 1905.
Knapp, G. C. *Glaubenslehre.* 12 vols. Halle: G. C. Knapp, 1840.
Kneller, Karl Alois. *Christianity and the Leaders of Modern Science.* Traduzido por T. M. Kettle. Londres e St. Louis: B. Herder, 1911. Reimpressão, Fraser, Mich.: Real-View Books, 1995.
Knie, F. *Die Russisch-schismatische Kirche: Ihr Lehre und ihr Cult.* Graz: Verlagbuchhandlung Styria, 1894.
Knopf, Rudolf. *Das nachapostolische Zeitalter: Geschichte der christlichen Gemeiden vom Beginn der Flavierdynastie bis zum Ende Hadrians.* Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1905.
Knuze, Johannes. *Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis Untersuchungen über die dogmatische Autorität, ihr Werden und ihre Geschichte, vornehmlich in der alten Kirche.* Leipzig: Dörffling & Franke: 1899.
Köberle, Justus. *Natur und Geist nach der Auffassung des Alten Testaments.* Munique: C. H. Beck, 1901.
Koch, Anton. *Lehrbuch der Moraltheologie.* Freiburg i. B.: Herder, 1905.
Koch, Hugo. *Pseudodionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen eine litterarhistorische Untersuchung.* Mainz: F. Kirchheim, 1900.
_____. *Die Theologie der Vorzeit verteidigt.* 2ª. ed. 5 vols. Münster: Theissing, 1867-74.
Koenig, Edmund. *Die Entwicklung des Causalproblems.* 2 vols. Leipzig: Wigand, 1888-90.
Köhler, August. *Über Berechtigung der Kritik des Alten Testaments.* Erlangen: A. Deichert, 1895.
Kolde, T. *Die Heilsarmee (The Salvation Army): Ihre Geschichte und ihr Wesen.* Erlangen: A. Deichert, 1899.
_____. *Die kirchiliche Brudeschaften und das religiöse Leben in moderne Katholizismus.* Erlangen: F. Junge, 1895.
_____. *Der Methodismus und seine Bekämpfung.* Erlangen: A. Deichert, 1886.
Kölling, Wilhelm. *Die Lehre von der Theopneustie.* Breslau: C. Dülfer, 1891.
König, Eduard. *Das Berusungsbewusstsein der alttestamentlichen Propheten.* Barmen: Wupperthaler Traktat Gesellschaft, 1900.
_____. *Der Glaubensact des Christen nach Begriff und Fundament.* Erlangen e Leipzig: G. Böhme, 1891.
_____. *Die Hautprobleme der altisraelitischen Religionsgeschichte.* Leipzig: J. C. Hinrichs, 1884.
_____. *Die letzte Instanz der biblischen Glaubens.* Leipzig: J. C. Hinrichs, 1892.
_____. *Der Offenbarungsbegriff des alten Testamentes.* 2 vols. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1882.
Köstlin, Julius. *Die Begründung unserer sittlich-religiösen Überzeugung.* Berlim: Reuther & Reichard, 1893.
_____. *Der Glaube und seine Beteutung für Erkenntnis, Leben und Kirche.* Berlim: Reuther & Reichard, 1895.

_____. *Religion und Reich Gottes: Abhändlungen zur Dogmatik und Ethik.* Gotha: F. A. Perthes, 1894.
_____. *Theology of Luther in Its Historical Development and Inner Harmony.* Traduzido por Charles E. Hay. 2 vols. Filadélfia: Lutheran Publication Society, 1897.
*Kranich. *Über die Empfänglichkeit der menschilichen Natur für die Güter der übernatürlichen Ordnung nach der Lehre des h. Augustin und das h. Thomas.* Paderborn.
Krauss, Alfred Ed. *Die Lehre von der Offenbarung.* Gotha: F. A. Perthes, 1868.
Kreyher, J. *Die mystischen Erscheinungen des Seelenlebens und die biblischen Wunder: Ein apologetischer Versuch.* Stuttgart: J. F. Seinkopf, 1880.
Kropatscheck, Friedrich. *Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche.* Leipzig: A. Deichert, 1904.
Krüger, Gustav. *Geschichte der altchristlichen Literatur in den ersten drei Jahrhunderten.* Freiburg i. B.: Mohr, 1895.
Krumbacher, Karl. *Geschichte der byzantinischen Literatur.* Munique: Beck, 1891.
Kübel, Robert Benjamin. *Das christlichen Lehrsystem nach der Heiligen Schrift.* Stuttgart: J. F. Steinkopf, 1873.
_____. *Über den Unterscheid zwischen der positiven und der liberalen Richtung in der modernen Theologie.* 2ª. ed. Munique: C. H. Beck, 1893.
Kuenen, Abraham. *Historisch-Critische Onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boken des Ouden Verbonds.* 3 vols. Leiden: P. Engels en Zoon, 1885, 1893.
_____. *The Prophets and Prophecy in Israel.* Traduzido por Adam Milroy. Londres, 1877. Reimpressão, Amsterdã: Philo, 1969.
_____. *The religion of Israel to the Fall of the Jewish State.* Traduzido por A. H. May. 3 vols. Londres: Williams & Norgate, 1874, 1875.
Kuhn, Johannes von. *Einleitung in die Katholische Dogmatik.* 9 vols. Tübingen: Laupp e Siebeck, 1859.
Külpe, Oswald. *Introduction to Philosophy: A Handbook for Students of Psycology, Logic, Ethics, Aesthetics, and General Philosophy.* Londres: S. Sonnenschein & Co.; Nova York: Macmillan Co., 1901.
Kunze, Johannes. *Glaubensregel, heilige Schrift und Taufbekenntnis.* Leipzig: Dörffling & Franke, 1899.
Küper. *Das prophetenthum des alten Bundes.* Lepzig: Dörffling & Franke, 1870.
Kurtz, J. H. *Lehrbuch der Kirchcliche Geschichte.* 2 vols. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1885.
_____. *Text-Book of Church History.* 2 vols. Filadélfia: Lippincott, 1886-90.
Kuyper, Abraham. *Het Calvinisme en de Kunst.* Amsterdã: J. A. Wormser, 1888.
_____. *Encyclopaedie der Heilige Godgeheerdherd.* 3 vols. 2ª. ed. Kampen: Kok, 1908-9.
_____. *De Gemeene Gratie.* 3 vols. Amsterdã: Höveker & Wormser, 1902-4.
_____. *De Hedendaagsche Schriftkritiek.* Amsterdã: J. H. Kruyt, 1881.
_____. *Openbaring en Rede.* Kampen: Kok, 1902.
_____. *Principles of Sacred Theology.* Traduzido por J. Hendrik de Vries, 1898. Reimpressão, Grand Rapids: Eerdmans, 1968.
_____. *De Schrift het Woord Gods.* Tiel: H. C. A. Campagne, 1870.
_____. *Uit het Woord.* 6 vols. Amsterdã: J. A. Wormser, 1880-89.
Kuyper, Abraham, Jr. *Johannes Maccovius.* Leiden: D. Donner, 1899.
Laas, Ernst. *Idealismus und Positivismus.* Berlim: Weidmann, 1879-84.
Lactâncio, Lúcio C. *The Divine Institutes.* Traduzido por Irmã Mary Francis McDonald. Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1964.
_____. *De Ira Dei.* 1543. Reimpressão, Darmstadt: Gentner, 1957.
Ladd, George T. *The Philosophy of Religion.* 2 vols. Nova York: Scribner, 1905.
Lagarde, Paul de. *Ueber das Verhaltniss des deutschen Staates zu theologischen Kirche und Religion.* Göttingen: Dietrich, 1891.
Lagrange, Marie-Joseph. *La méthode historique surtout à propôs de l'Ancien Testament.* Paris: Lecoffre, 1903.
Lamennais, Félicité Robert de. *Essay on Indifference in Matters of Religion.*

Traduzido por Lord Stanley of Alderley. Londres: John Macqueen, 1895.
Lamers, G. H. *Godsdienst en Zedelijkheid.* Amsterdã: 1882.
_____. *De Godsdienst evenmin Moraal als Metaphysica.* Amsterdã: 1885.
_____. *De Wetenschap van de Godsdienst.* Utrecht: C. H. E. Breijer, 1891-93.
Lämmer, Hugo. *Die vortridentinisch-katholische Theologie des Reformations-Zeitalters.* Berlim: Schlawitz, 1858.
Land, J. P. N. *Inleiding tot de wijsbegeerte.* s'Gravenhage: Nijhooff, 1900.
Lange, Fridrich A. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in den Gegenwart.* 8ª. ed. Leipzig: Gaedeker, 1908.
Lange, Johan Peter. *Christliche Dogmatik.* 3 vols. Heidelberg: K. Winter, 1852.
_____. *Philosophische Dogmatik.* Heidelberg: K. Winter, 1849.
Langen, Joseph. *Johannes von Damascus: eine patristische Monographie.* Gotha: F. A. Perthes, 1879.
Lasch, G. A. *Die Theologie der Pariser Schule: Charakteristik und Kritik des Symbolo-Fideismus.* Berlim: C. A. Schwetschke, 1901.
Lechler, Gottard Victor. *Das apostolische und das nach apostolische Zeitalter.* Karlsruhe e Leipzig: H. Reuther, 1885.
_____. *Geschichte des Englischen Deismus.* Stuttgart: J. G. Cotta, 1841.
Lecky, W. E. H. *Entstehungsgeschichte und Charackteristik des Methodismus aus dem England.* Leipzig e Heidelberg: C. F. Winter, 1880.
Leder, Hermann. *Untersuchungen über Augustins Erkenntnistheorie.* Marburg: N. G. Elwert, 1901.
Lee, William. *The Inspiration of Holy Scripture.* 3ª. ed. Dublin: Hodges, Smith, and Co., 1864.
Leendertz. *Het Ethisch-evangelisch Standpunt en het Christelijke Geloof* 1891.
Lehmann, A. G. L. *Aberlaube und Zauberei von den ältesten Zeiten an bis in die Gegenwart.* Stuttgart: F. Enke, 1898.
Lehmann, Fritz. *Die katechetenschule zu Alexandria.* Leipzig: A. Lorentz, 1896.
Lehmkuhl, Augustin. *Theologia moralis.* 2 vols. Freiburg i. B.: Herder, 1898.
Leibnitz, Gottfried Wilhelm. *Discourse on the Conformity of Faith with Reason.*
_____. *Nouveaux essays sur l'entendement humain.* Paris: C. H. Delagrave, 1886.
_____. *Theodicy.* Traduzido por E. M. Huggard. Lasalle, Ill.: Open Court, 1985.
Levièvre, Matth. *La maitrise de l"Esprit, essai critique sur le principe fundamental dela théologie de Calvin.* Paris: Cahors, Coveslant, 1922.
Lemme, Ludwig. *Christliche Apologetik.* Berlim: E. Runge, 1922.
_____. *Religionsgeschichtliche Entwicklung oder göttliche Offenbarung.* Karlsruhe, 1904.
_____. *Die Vertreter der systematischen Theologie.* Heidelberg: C. Winter, 1903.
Lequien, Michel. *Oriens Christianus.* 3 vols. Paris: ex Typographia regia, 1740.
Leroy-Beaulieu, Anatole. *The empire of the Tsars and the Russians.* Traduzido da 3ª. ed. por Zénaïde A. Ragozin. Nova York e Londres: G. P. Putnam, 1893-96.
_____. *Die Macht der Religion, Kirche, Geistlichkeit und Sektenwezen im Russland.* Vol. 3 de *Das Reich des Czaren und der Russen.* Traduzido e organizado por L. Pezold e J. Müller. Sonderhausen, 1844-90.
Lessing, Gotthold Ephraim. *Die Erziechung des Menschengeschlechts.* Berlim: C. F. Voss und Sohn, 1780.
Leverret, F. P., org. *A New Copious Lexicon of the Latin Language; compiled chiefly from the Magnum totius latinitatis lexicon of Facciolati and Forcellini, and the German Works of Scheller and Luenemann.* 2 vols. Boston: Wilkins, Carter, and Co., 1845.
Leydekker, Melchior. *Fax Veritatis, seu Exercitationes ad nonnullas Controversias quae Hodie in Belgio Potissium Moventur, Multa ex Parte Theologico-philosophicae.* Leiden: Daniel Gaesbeeck & Felicem Lopez, 1677.
_____. *De veritate fidei reformatae, eiusdem sanctitate, Libri III: Sive commentarius ad catechesis Palatiniam.* Utrecht, 1694.
Lezius, Friedrich. *Zur Charakteristik des Religiösen Standpuntktes des Erasmus.* Gütersloh: C. Bertelsmann, 1895.

Liberatore, Matteo. *Die Erkenntniss-theorie des heiligen Thomas von Aquino.* Mainz: F. Kirchheim, 1861.
_____. *Institutiones Philosophicae.* 8ª. ed. 3 vols. Roma: n. p., 1855.
Lichtenberger, F. A. *Historie des idées religieuses en Allemagne depuis le milieu du XVIII^e siècle jusqu'à nos jours.* 3 vols. Paris: Sandoz & Fischbacher, 1873.
Liebermann, Franz B. *Institutiones Theologicae.* 8ª. ed. 2 vols. Moguntiae: Sumptibus Francisci Kirchhemii, 1857.
Liebmann, Otto. *Zur Analysis der Wirklichkeit: eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie.* 3ª. ed. Estrasburgo: K. J. Trübner, 1900.
Liechtenhan, R. *Die Offenbarung im Gnosticismus.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901.
Lightfoot, J. B. *The Apostolic Fathers: A Revised Text with Introductions, Notes, Dissertations and Translations.* 2ª. ed. Londres e Nova York: Macmillan, 1889-90.
Limborch, Philip van. *Theologia Christiana ad praxin pietatis ac promotionem pacis christianae unice directa.* Amsterdã: Wetstein, 1735.
_____. *De Veritate religionis Christianae amica collatio cum erudito Judaeo.* Goudae: J. ab Hoeve, 1687.
Linde, Ernst. *Religion und Kunst.* Tübingen: J. C. B. Mohr, 1905.
Lindsay, James. *The Progressiveness of Modern Christian Thought.* Edimburgo: Blackwood, 1892.
Lipsius, F. R. *Kritik der theologische Erkenntnis.* Berlim: C. A. Schwetschke, 1904.
Lipsius, Richard Adelbert. *Die Hauptpunke der christliche Glaubenslehre.* Braunschweig: C. A. Schwetschke, 1889.
_____. *Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik.* Braunschweig: C. A. Schwetschke, 1893.
_____. *Philosophie und Religion.* Leipzig: Johann Ambrose Barth, 1885.
Lobstein, Paul. *Einleitung in die evangelische Dogmatik.* Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, 1897.
_____. *Zum evangelische Lebensideal in seiner luthersche und reformierte Ausprägung theologische Abhandlung.* Tübingen, 1902.
Locher, J. C. S. *De Leer van Luther ouer Gods Woord.* Amsterdã: Scheffer, 1903.
Loescher, Valentim. *De Causa Linguae Ebraeae.* 1706.
Loisy, A. *Autour d'un petit livre.* Paris: A. Picard, 1903.
_____. *Études bibliques.* Paris: A. Picard et fils., 1901.
_____. *Evangelium und Kirche.* Munique: Kirchheim, 1904.
Lombardo, Pedro. *Sentenciae in IV Liberis Distinctae.* 3ª. ed. 2 vols. Grottaferrata: Colleggi S. Bonaventurae et Claras Aquas, 1971-81.
Lommatzsch, Siegfried. *Luthers Lehre von ethische-religiöse Standpunkt.* Berlim: L. Schleiermacher, 1879.
Loofs, Friedrich. *Handboek voor de beofering van de dogmengeschiedenis.* Groningen: J. B. Wolters, 1902.
Lord, Eleazer. *The Plenary Inspiration of the Holy Scriptures.* Nova York: A. D. F. Randolph, 1858.
Lorenz, Th. *Essays Deutsch.* Stuttgart,1899.
Loserth, Johann. *Hus and Wiclif.* Traduzido por M. J. Evans. Londres: Hodder and Stoughton, 1884. Reimpresso como *Wiclif and Hus.* Nova York: AMS Press, 1980.
Lotz, Wilhelm. *Geschichte und Offenbarung im Alten Testament.* Leipzig: J. C. Hinrichs Buchhandlung, 1892.
Lotze, Hermann. *Microcosmus: An Essay concerning Man and His Relation to the World.* 2 vols. Nova York: Scribner and Welford, 1885.
Love, Christoph. *Theologia Pratica.* 4ª. ed. Amsterdã: J. H. Bonn, 1669.
Luciano de Samosata. *The Passing of Peregrinus.* Traduzido por A. M. Harmon. Loeb Classical Library, Luciano vol. 5. Londres: William Heinemann; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1936.
Ludovices Vives. *De Veritate fidei Christi.* 1543.
Lüken Heinrich. *Die Einheit des Menschengeschlichts und dessen Ausbreitung über die ganze Erde.* Hannover: Hahn, 1845.

Luthardt, Christoph Ernst. *Apologetische Vorträge über die Grundwahrheiten des Christenthums.* 8ª. ed. Leipzig: Dörffling & Franke, 1878.
_____. *Die ethic Luthers: In ihrem Grundzügen.* 2ª. ed. Leipzig: Dörffling & Franke, 1875.
_____. *Geschichte der christlischen Ethik.* Leipzig: Dörffling & Franke, 1888-93.
Lutero, Martinho. *Luther's Works.* Vol. 1, *Lectures on Gênesis 1-3.* St. Louis: Concórdia, 1958.
Lutz, Johann Ludwig Samuel: *Biblische Hermeneutik.* Pflorzheim: Flammer und Hoffmann, 1849.
Maccovius, Johannes. *Loci Communes Theologici.* Amsterdã: n. p., 1658.
Maistre, Joseph Marie de. *Du Pape, Ouevres choisies de Joseph de Maistre.* Paris: Hachette, 1890.
_____. *The Pope.* Traduzido por Aeneas McD. Dawson. Nova York: H. Fertig, 1975.
Makari. *Geschichte der Dogmatik in russischer Darstellung.* Gütersloh: C. Bertelsmann, 1902.
_____. *Handleitung zum Erlenen der christiliche rechtgläubigedogmatische Gottesgelehrteit.* Traduzido por Blumental, 1875.
_____. *Rechtgläubige dogmatische Gottesgelehrteit.* 5 vols. São Petersburgo, 1849-53.
Mannes, Paulus. *Theologiae Dogmaticae Institutiones.* 3 vols. Roermond: Romen, 1910-15.
Mansi, Giovan Domenico, org. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio.* 31 vols. Flor, 1759-98.
_____. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio.* 60 vols. Graz: Akademische Druck, 1901. Reimpressão, 1960.
Marck, Johannes à. *Het merch der Christene Got-geleertheit.* Roterdã: P. Topyn, 1758.
Marckius, Johannes. *Compendium theologiae christianae didactico-elencticum.* Groningen: Fossema, 1686.
_____. *Historia Paradisi.* Amsterdã: Gerardus Borstius, 1705.
Maresius, Samuel. *Collegium Theologicum sive Systema Breve Universae Theologiae Comprehensium Octodecim Disputationibus.* Groningen: Francisci Bronchorstii, 1659.
_____. *Theologus paradoxus retectus et refutatus.* 1649.
Maronier, J. H. *Het Inwendige Woord.* Amsterdã: T. J. van Holkema, 1890.
Marsden, J. B. *The History of the Early Puritans: From the Reformation to the Opening of the Civil War in 1642.* Londres: Hamilton, Adams & Co., 1853.
_____. *The History of the Latter Puritans: From the Opening of the Civil War in 1642 to the Ejection of the Non-conforming Clergy in 1662.* Londres: Hamilton, Adams & Co., 1854.
Marshall, Newton H. *Die gegenwärtigen Richtungen der Religionsphilosophie in England und ihr erkenntnistheoretischen Grundlagen.* Berlim: Reuther & Reichard, 1902.
Martensen, Hans Lassen. *Christian Dogmatics: A compendium óf the Doctrines of Christianity.* Traduzido por William Urwick. Edimburgo: T. & T. Clark, 1871.
_____. *Die Christliche Ethik.* 3ª. ed. Gotha: Besser, 1878.
Martineau, James. *The Seat of Authority in Religion.* Londres: Longmans, 1891.
Martius, Guilelmus. *Locus dogmaticus. De testimonium Spiritus Sancti historice et systematice explicatur.* 1875.
Mastricht, Peter van. *Theoretico-practica theologia.* Utrecht: Appels, 1714.
Maury, Léon. *Le réveil religieux dans l'église réformée à Genève et en France.* 2 vols. Paris: Fischbacher, 1892.
Mausbach, Joseph. *Christentum und Weltmoral.* 2ª. ed. Münster i. W.: Aschendorff, 1905.
Máximo, o confessor. *Selected Writings.* Traduzido por George C. Berthold. Classics of Western Spirituality. Nova York: Paulist Press, 1985.
Mayer, E. W. *Christentum und Kultur.* Berlim: Trowitzch, 1905.
_____. *Über die Aufgaben der Dogmatik.* Tübingen: Mohr, 1902.
Meinhold, Johannes. *Jesus und das Alte Testament.* Freiburg i. B. e Leipzig: Mohr [Siebeck], 1896.

Melanchthon, Philipp. *Die Loci Communes.* Traduzido por G. L. Plitt e Th. Kolde. Leipzig: A. Deichert, 1900.

_____. *Philippi Melanctonis Loci Theologici.* Organizado por Johann Christian Wilhelm Augusti. Lipsiae: Biblio polio Dykiano, 1821.

Ménégoz, Eugène. *L'autorité de Dieu, reflexions sur l'autorité em matière.* Paris: Fischbacher, 1892.

_____. *La notion biblique du miracle.* Paris: Fischbacher, 1894.

_____. *Publications diverses sur le fidéisme et son application à l'enseignement chrétien traditionnel.* Paris: Fischbacher, 1900.

Meyer, Ph. *Die theologische Literatur der griechischen Kirche in sechzenten Jahrhundert.* Leipzig: Deichert, 1899.

Michaelis, J. D. *Dogmatik.* 2ª. ed. 1784.

Michalcescu, Jon. *Darlegung und Kritik der Religionsphilosophie Sabatiers.* Berna: Scheitlin, Spring & Cie., 1903.

Middleton, Conyers. *A Free Inquiry into the Miraculous Powers Which Are Supposed to Have Subsisted in the Christian Church.* 3ª. ed. Londres: R. Manby e H. S. Cox, 1749.

Mielke, G. *Das System Albrecht Ritschl's dargestellt, nicht kritisirt.* Bonn: A. Marcus, 1894.

Migne, J. P. e A. G. Hamman, *Patrologiae cursus completes, sive biblioteca universalis, integra, uniformus...* Paris: Migne, 1844-91.

Minucius Felix, Marcus. *The Octavius of Marcus Minucius Felix.* Traduzido por G. W. Clarke. Ancient Cristian Writers, vol. 39. Nova York: New Press, 1974.

Möhler, Johann Adam. *Symbolik: Oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der katholiken und protestanten nach Ihren öffentlichen Bekenntnisschriften.* Mainz: F. Kupferberg, 1838.

Monod, Léopold. *Le problème de l'autorité.* 2ª. ed. Paris: Fischbacher, 1891.

Moor, Bernhard de. *Commentarius Perpetuus in Joh. Marckii Compendium Theologiae Christianae Didactico-electicum.* 6 vols. Leiden: J. Hasebroek, 1761-71.

More, Henry. *Mysterium Pietatis, An Explanation of the Grand Mystery.* 3 vols. Londres: J. Fletcher, 1660.

Morus, Samuel F. N. *Epitome theologiae christianae.* Lipsiae: E. B. Schwickerti, 1820.

Mücke, A. *Die Dogmatik des neunzehnten Jahrhunderts.* Gotha: F. A. Perthes, 1867.

Müller, Ernst Friedrich Kart. *Symbolik.* Erlangen: A. Deichert, 1896.

Müller, Eugen. *Natur und Wunder, ihr Gegensatz und ihre Harmonie.* Freiburg i. B. e St. Louis: Herder, 1892.

Müller, F. Max. *Das Denken im Lichte der Sprache.* Leipzig: W. Engelmann, 1888.

_____. *Theosophy, or Psycological Religion.* Londres e Nova York: Longmans, Green and Co., 1893.

_____.*Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion.* Estrasburgo: K. J. Trübner, 1880.

_____. *Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache.* 3ª. ed. Leipzig: Mayer, 1866.

Muller, J. G., org. *Des Flavius Josephus schrift gegen den Apion.* Basiléia: Barnmaier, 1877.

Muller, Johann Wilhelm. *Lexicon manuale, geographiam antiquam et median cum Latine tum Germanice illustrans.* Leipzig: Impensis Hartmanni, 1831.

Müller, Joseph T. *Der Reformkatholizismus.* 2ª. ed. Zurique: C. Schmidt, 1899.

_____. *Reformkatolizismus im Mittelalter und zur Zeit der Glaubensspaltung.* Estrasburgo i. E.: C. Bongard, 1901.

_____. *Die Symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche.* 8ª. ed. Gütersloh: Bertelsmann, 1898.

Müller, Julius. *The Christian Doctrine of Sin.* Traduzido pelo Rev. Wm. Urwick. 5ª. ed. 2 vols. Edimburgo: T. & T. Clark, 1868.

_____. *Dogmatische Abhendlungen,* Bremen: C. E. Müler, 1870.

Münscher, Wilhelm. *Dr. Wilhelm Münschers Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte.* Organizado por Daniel von Coelln. Cassel: J. C. Krieger, 1832-38.

_____. *Lehrbuch des christlichen Dogmengeschichte.* Organizado por Daniel von Coelln. 3ª. ed. Cassel: J. C. Krieger, 1832-38.

Muntinghe, Hermann. *Pars theologiae christianae theoretica.* Hardervici: I. van Kasteel, 1800.
Murisier, Ernest. *Les Maladies du sentiment religieux.* 2ª. ed. Paris: Félix Alcan, 1903.
Musculus, Wolfgang. *Common Places of Christian Religion.* Traduzido por John Man. Londres, 1563.
Nathusius, Martin von. *Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage.* 2ª. ed. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1897.
Neal, Daniel. *The History of the Puritans or Protestant Non-conformists.* Londres: J. Buckland, 1754.
Neale, J. M. *A History of the Holy Eastern Church.* 2 vols. Londres: J. Masters, 1850.
Neander, August. *Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel.* 5ª. ed. Gotha: Friedrich Andreas Perthes, 1862.
Newman, John Henry. *Two Essays on Biblical and on Ecclesiastical Miracles.* 8ª.ed. Londres: Longmans, Green, 1890.
Nicolas Cabasilas. *The Life in Christ.* Gass, 1849.
Niemeyer, H. A. *Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum.* 2 vols. Leipzig: Sumptibis Iulii Klinkhardti, 1840.
Nietzsche, Friedrich W. *The Anti-Christ.* Traduzido por H. L. Menchen. Tucson: See Sharp Press, 1999.
Nippold, Friedrich. *Amerikanische kirchengeschichte seit der Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten.* Berlim: Wiegandt & Schotte, 1892.
_____. *Die jesuitischen schriftsteller der Gegenwart in Deutschland.* Leipzig: F. Jansa, 1895.
Nitzsch, Friedrich. *Augustinus' Lehre vom Wünder.* Berlim: E. S. Mittler, 1865.
_____. *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik.* 3ª. ed. Preparada por Horst Stephan. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1902.
Nitzsch, Karl Immanuel (Carl Emmanuel). *System of Christian Doctrines.* Edimburgo: T. & T. Clark, 1849.
Nösgen, K. F. *Die aussagen des Neuen Testaments über den Pentateuch.* Berlim, 1898.
Novaciano. *Novatiani Romanae urbis presbyteri De Trinitate liber.* Cambridge: Cambridge University Press, 1909.
Oehler, G. F. *Theology of the Old Testament.* Traduzido por Ellen D. Smith e Sophia Taylor. Edimburgo: T. & T. Clark, 1892-93.
_____. *Über Verhältniss der alttestamentische Prophetie zur Heiden.* Mantik, 1861.
Oetinger, F. C. *Die Theologie aus der Idee des Lebens abgeleitet und auf sechs Haupstücke zurückgeführt.* Traduzido por Julius Hamberger. Stuttgart: J. F. Steinkopf, 1852. Republicado por Konrad von Ohly. 2 vols. Berlim e Nova York: W. de Gruyter, 1979.
_____. *Theologia ex idea vitae deducta.* Berlim e Nova York: W. de Gruyter, 1979.
Oettingen, Alexander von. *Lutherische Dogmatik.* 2 vols. Munique: C. H. Beck, 1897-1902.
_____. *Lutherische Dogmatik.* Vol. 1. *Prinzipienlehre: Apologetische Grundlegung zur Dogmatik.* Munique: C. H. Beck, 1897.
Oleviano, Gaspar. *De Bediening van het Genade Verbond* [*De Substantia Foederis Gratiae* (1585)]. Roterdã: Mazijk, 1939. Também em *Geschriften van Caspar Olevianus.* The Hague: Het Reformatorische Boeckhandel, 1963.
Oosterwijk Bruyn, W. van. *Het Réveil in Nederland.* Utrecht: C. H. E. Breijer, 1890.
Oosterzee, J. J. van. *Christian Dogmatics.* Traduzido por J. Watson e M. Evans. 2 vols. Nova York: Scribner, Armstrong, 1874.
_____. *Theopneustie.* Utrecht: Kemink, 1882.
_____. *Voor Kerk em Theologie.* 2 vols. Utrecht: Kemink, 1872-75.
Opzoomer, C. W. *De Godsdienst Dogmatices Christianae initia.* 2ª. ed. Lyons: Engels, 1858.
_____. *Het Wezen der Kennis.* Amsterdã: J. H. Gebhard, 1863.
_____. *Wetenschap en Wijsbegeerte.* 1857.
Orígenes. *Contra Celsus. ANF,* IV, 395-669.
_____. *On First Principles. ANF,* IV, 239-384.
_____. *Origenes opera omnia quae graece vel latine tantum exstant et eius nomine circumferunter.* 4 vols. Paris: Jacob Vincent, 1733-59.
Orr, James. *The Christian View of god and the World, As Centering in the*

Incarnation. Edimburgo: Elliott, 1893. Reimpressão, Grand Rapids: Kregel, 1989.
_____. *Neglected Factors in the Study of the Progress of Christianity.* Londres: Holder and Stoughton, 1899.
_____. *The Progress of Dogma.* Londres: Hodder and Stoughton, 1901.
_____. *Ritschlianism, Expository and Critical Essay.* Nova York: A. C. Armstrong, 1903.
Otto, Rudolf. *Naturalism and Religion.* Traduzido por J. Arthur Thomson e Margaret R. Thomson e organizado por W. D. Morrison. Londres: Williams & Norgate, 1907.
_____. *The Philosophy of religion.* Londres: Williams & Norgate, 1931.
Overbeck, Franz. *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie.* Leipzig: C. G. Naumann, 1903.
Owen, Henry. *The Modes of Quotation Used by the Evangelical Writers Explained and Vindicated.* Londres: J. Nichols, 1789.
Owen, John. *Biblical Theology, or The Nature, Origin, Development and Study of Theological Truth, in Six Books.* Traduzido por Stephen P. Westcott. Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria Publications, 1994.
_____. *Theologoumena pantodapa, sive, De natura, ortu progressu, et studio verae theologiae, libris ex.* Oxford, 1661.
Paley, W. *Natural Theology.* Filadélfia: H. Maxwell, 1802.
_____. *Views of the Evidences of Christianity.* Londres: Religious Tract Society, 1794.
Palmer, Christian. *Die Moral des Christenthums.* Stuttgart: Verlag von A. Liesching & Co., 1864.
Pannier, Jacques. *Le témoignage du Saint-Esprit.* Paris: Fischbacher, 1893.
Pareau, L. G. e H. de Groot. *Lineamenta theologiae Christianae universae: ut disquisitionis de religione uma verissima et praestantissima, sive brevis conspectus dogmatices et apologetics Christianae.* Groningen: C. M. van Bolhuis Hoitsema, 1848.
Pascal, B. *Oeuvres.* 3 vols. Paris: Hachette, 1869.
Pastor de Hermas. ANF, II, 1-58.
Paulsen, Friedrich. *Einleitung in die Philosophie.* Berlim: Hertz, 1892.
_____. *System der Ethik.* Berlim: W. Hertz, 1889.
Paulsen, P. *Die Gewissheit der christlichen Weltanschauung im modernen Geitstesleben.* Stuttgart: C. Belser, 1900.
Paulus, H. E. G. *Exegetisches Handbuch über die drei ersten Evangelien.* 3 vols. Heidelberg: C. F. Winter, 1830-33.
_____. *Das leben Jesu.* Heidelberg: C. F. Winter, 1828.
_____. *Philologisch-kritischer und historischer C/Kommentar über das Neue Testament.* 4 vols. Lübeck: J. F. Bohn, 1800-1804.
Pautz, Otto. *Mohammends Lehre von der Offenbarung.* Leipzig: J. C. Hinrichs, 1898.
Pelt, Aton Friedrich Ludwig. *Theologische Enzyklopädie als System.* Hamburgo: F. & A. Perthes, 1843.
Perrone, Giovanni. *Praelectiones Theologicae.* 9 vols. Louvain: Vanlinthout & Vandezande, 1838-43.
Perty, Maximilian. *Der Jetzige Spiritualismus und verwandte Erfahrungen.* Leipzig: Winter, 1877.
Pesch, Christian. *Alte und neue Apologetik Theologische Zeitfragen.* Freiburg i. B.: Herder, 1900.
_____. *Gott und götter.* Freiburg i. B.: Herder, 1890.
_____. *Die Inspiratione Sacra Scriptura.* Friburgi Brisgoviae: Herder, 1906.
_____. *Praelectiones Dogmaticae.* 9 vols. Freiburg: Herder, 1902-10.
Pesch, Tilmann. *Die grossen Welträtsel,* 2ª. ed. 2 vols. Freiburg i. B.: Herder, 1892.
Petavius, Dionysius. *De Theologicis Dogmatibus.* 8 vols. Paris: Vives, 1865-67.
Peters, Norbert. *Die grundsätzliche Stellung der katholische Kirche zur Bibelforschung.* Paderborn: F. Schöningh, 1905.
Petran, Ernst. *Beiträge zur Verständigung über Begriff und Wesen der sittlichreligiösen Erfahrung.* Gütersloh: Bertelsmann, 1898.
Pfaff, C. M. *Introductio in historiam theologiae literariam notis amplissinis...* 3 vols. Tübingen: Cotta, 1724-26.

Pfanner, Tobias. *Systema Theologiae Gentilis Purioris.* Basiléia: Joh. Hermann Widerhold, 1679.
Pfennigsdorf, E. *Verlgleich der dogmatische Systeme von R. A. Lipsius und A. Ritschl.* Gotha: F. A. Perthes, 1896.
Pfleiderer, Otto. *The Development of Theology in Germany since Kant, and Its Progress in Great Britain since 1825.* Traduzido por J. F. Smith. Londres: S. Sonnenschen; Nova York: Macmillan, 1893.
_____. *Grundiss der christlichen Glaubensund Sittenlhre.* Berlim: G. Reimer, 1888.
_____. *Moral und Religion.* Haarlem: n. p., 1872
_____. *Der Paulinismus.* 2ª. ed. Leipzig: O. R. Reisland, 1890.
_____. *Religionsphilosophie auf geschechtlicher Grundlage.* Berlim: G. Reimer, 1883-84.
_____. *Religion und Religionen.* Munique: J. F. Lehmann, 1906.
*Philaret, Metropolitano de Moscou. *Orthodox Dogmatic Theology.* 1882.
Philippi, Adolph. *Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans.* Traduzido por John S. Banks. Edimburgo: T. & T. Clark, 1878-79.
Philippi, Friedrich A. *Kirchliche Glaubenslehre.* 6 vols. Gütersloh: Bertelsmann, 1902.
Philoponus, Johannes. *De aeternitate mundi c. Proclum en de mundi creatione.* 1. VII.
Photius. *Liber de Spiritus Sancti my Stagogia.* Organizado por Joseph Hergenröther. Ratisbonae: G. J. Manz, 1857.
Pictet, Benedict. *De christelyke god-geleertheid.* 's-Gravenhage: Pieter van Thol, 1728-30.
Pierson, A. *Bespiegeling, Gezag, en Ervaring.* Utrecht: Kemink, 1885.
_____. *Disquisitio historico-dogmatica de realismo et nominalismo.* Trajecti ad Rhenum, 1854.
_____. *Eene Levensbeschouwing.* 2 vols. Haarlem: Kruseman & Tjeenk Willink, 1875.
_____. *Gestelijke voorouders: Studiën over onze beschawing.* 5 vols. Haarlem: H. D. Tjeenk Willink, 1887.
_____. *Geschiedenis van het Rommsch-katholicisme top op het Concilie van Trente.* 4 vols. Haarlem: A. C. Kruseman, 1868-72.
_____. *Gods Wondermacht en ons Geesteliyke Leven.* Haarlem: H. D. Tjeenk Willink, 1887.
_____. *De Moderne Richting en de Kristelijke Kerk.* Arnhem: D. A. Thieme, 1866.
_____. *Oudere Tijdgenooten.* Amsterdã: Kampen, 1888.
_____. *Studiën over Johannes Kalvijn.* Amsterdã: P. N. Van Kampen & Zoon, 1881.
_____. *Ter Uitvaart.* 1876.
_____. *Wijsgeering Onderzoek.* Deventer, 1882.
Pillon, *L'évolution historique de l'idéalisme, L'année philosophique.* Paris, 1902.
Platão. *The Laws.* Traduzido por E. B. England. 2 vols. Nova York: Longmans, Green & Co., 1921
_____. *Phaedrus.* Traduzido por J. C. Rowe. Warminster: Aris & Phillips, 1986.
_____. *The Republic.* Traduzido por Benjamin Jowett. Oxford: Clarendon, 1888.
Platz, Bonifacius. *Der Mensch.* Würzburg & Leipzig: Woerls Rusenbücher-verlag, 1898.
*Pletl, G. *Wie steht's de menschliche Autorität der heilige Schrift.* Fulda, 1905.
Polanus, Amandus. *Syntagma Theologiae Christianae.* 5ª. ed. Hanover, Aubry, 1624.
Polstorff. *Der Subjecktivismus in der modernen Theologie und sein Anrecht in Randbemerkungen.* Gütersloh: C. Bertelsmann, 1893.
Portig, Gustav. *Religion und Kunst in ihrem gegenseitigen Verhältnis.* 2 vols. Iserlohn: J. Bädeker, 1879, 1880.
Prat, F. *La Bible et l'histoire.* Paris: Librairie Bloud et Cie., 1905.
Preger, Wilhelm, *Geschichte der deutschen mystik im Mittelalter.* 3 vols. Leipzig: Dörffling & Franke, 1874-93.
Pressensé, Edmond de. *Les Origines.* Paris: Fischbacher, 1883.
Preuss, Johannes. *Die Entwicklung des Schriftprinzips bei Luther bis zur*

Leipziger Disputation. Leipzig: Chr. Herm, Tauchnitz, 1901.

Pseudo-Dionísio, o Areopagita. *The Divine Names and Mystical Theology.* Traduzido por John D. Jones. Milwaukee: Marquette University Press, 1980.

_____. *Pseudo-Dionysius: The complete Works.* Organizado por Paul Rorem e traduzido por Colm Luibheid. Nova York: Paulist Press, 1987.

Punjer, B. *Geschichte der christlichen Religionsphilosophie.* 2 vols. Braunschweig: C. A. Schwetschke, 1880.

Quesntedt, Johann Andreas. *Theologia Didactico-polemica Sive Systema Theologicum.* Edição inglesa: capítulos 1-3, *The Nature and Character of Theology.* Resumido, organizado e traduzido por Luther Poellot. St. Louis: Concordia, 1986.

Quirmback, Joseph. *Die Lehre des heiligen Paulus von der naturalichen Gotteserkenntnis und dem natürlichen sittengesetz.* Freiburg i. B.: 1906.

Rabiger, Julius Ferdinand. *Lehrbuch der hebraisch-judischen Archaologiei.* Leipzig: F. C. Vogel, 1864.

_____. *Theologik; oder, Enzyklopädie der Theologie.* Leipzig: R. Reisland, 1880.

Rabus, Leonherd. *Logik und System der Wissenschaften.* Erlangen: A. Deichert, 1895.

The Racovian Catechism. Traduzido por Thoman Rees. Londres: Longman, Hurst, Rees, Orme and Brown, 1818. Reimpressão, Lexington, Ky.: American Theological Library Association, 1962.

Redemacher, Arnold. *Die Übernatürliche lebensordnung nach der Paulinischen und Johaneischen Theologie.* Freiburg i. B. e St. Louis: Herder, 1903.

Rademaker, C. S. M. *Life and Work of Gerardus Joannes Vossius (1577-1649).* Assen: Van Gorcum, 1981.

Randolph Thomas. *The Prophecies and Other Texts Cited in the New Testament Compared with the Hebrew Original and with the Septuagint Version.* Oxford: Impresso por J. e J. Fletcher, 1782.

Ranke, Leopold von e George Winter. *Weltgeschichte.* Organizado por Alfred Wilhelm Dove e Theodor Wiedermann. 9 vols. Leipzig: Duncker & Humbolt, 1886.

Rashdall, Hastings. *Christus in Ecclesia.* Edimburgo: T. & T. Clark, 1904.

Rausch, Erwin. *Kirche und Kirchen in Lichte griechischer Forschung.* Leipzig: Deichert, 1903.

Rauschen, Gerhard. *Gundris der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung der Dogmengeschichte.* Freiburg i. B.: Herder, 1903.

Rauwenhoff, L. W. E. *Wijsbegeerte van den Godsdienst.* Leiden: Brill & van Doeburgh, 1887.

_____. *De Zelfstandigheid van den Christen.* 1857.

Raymonde of Sabunde. *Theologia naturalis seu liber creaturarum.* Sulzbach: J. E. de Seidel, 1852. Reimpressão, Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann, 1966.

Reiche, Armin. *Die künsterlichen Elemente in der Welt-und Lebensanschauung des Gregor von Nyssa.* Jena: A. Kámpte, 1897.

Reiff, Franz. *Die christliche Glaubeslehre.* Basiléia, 1884.

Reiff, Friedrich. *Die christliche Glaubenslehre als Grundlage der christilichen Weltanschauung.* Basiléia: Bahnmaier, 1872.

Reinhard, Franz Volkmar. *Grundis der Dogmatik.* Munique: Seidel, 1802.

Reinholdt, Alexander von. *Geschichte der russischen Literatur von ihren Aufänger bis auf die neuste Zeit.* Leipzig: W. Friedrich, 1884-86.

Reinke, Johannes. *Die Entwicklung der Naturwissenschaften insbesondere der Biologie im neunzehnten Jahrhundert.* Kiel: Universitäts-Buchhandlung (P. Toeche), 1900.

_____. *Die Welt als Tat.* Berlim: Gebrüder Paetel, 1905.

Reischle, Max. *Der Streit über die Begründung des Glaubens auf den geschichtlichen Jesus Christus.* Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr, 1897.

_____. *Theologie und Religionsgeschichte.* Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1904.

_____. *Werturteile und Glaubensurteile.* Halle a. S.: Max Nieneyer, 1900.

Remontrance of 1610. In vol. 3 de *The Creeds of Christendom.* Organizado por Philip Schaff e revisado por David S.

Schaff. 6ª. ed. 1919. Reimpressão, Grand Rapids: Baker, 1983.
Renan, Ernest. *The Life of Jesus.* Traduzido por William G. Hutchinson. Nova York: A. L. Burt, 1897.
Reuss, Eduard. *History of the Sacred Scriptures of the New Testament.* 2 vols. Traduzido por Eduard Lovell Houghton. Boston: Houghton, Mifflin, 1884.
Reuter, H. *Augustinische Studien.* Gotha: F. A. Perthes, 1887.
_____. *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter.* 2 vols. Berlim: W. Hertz, 1875-77.
Reymond, A. *Essai sur le subjectivisme et le problème de la connaissance religieuse.* Lausanne, 1900.
*Rieber. *Der moderne Kampf um die Bibel.* 1905.
Riehm, Eduard. *Handwörterbuch des biblischen Altertums für gebildete Bibelleser.* Bielefeld, Leipizig: Velhagen & Hasing, 1893-94.
_____. *Messianic Prophecy.* Traduzido por Lewis A. Muirhead. Edimburgo: T. & T. Clark, 1891.
Riemens, Johannes. *Het begrip der openbaring in het Christendom.* Utrecht: C. H. E. Breijer, 1905.
_____. *Het Symbol Fideisme.* Roterdã: Van Sijn & Zoon, 1900.
Ritschl, Albrecht. *Die christliche Lehre von der Rechfertigung und Versöhnung.* 4ª. ed. 3 vols. Bonn: A. Marcus, 1895-1903.
_____. *Fides implicita.* Bonn: Adolphus Marcus, 1890.
_____. *Geschichte des Pietismus.* 3 vols. Bonn: A. Marcus, 1880-86.
_____. *Theologie und Metaphysic.* Bonn: A. Marcus, 1881.
_____. *Über Werthustheile.* Freiburg: Mohr, 1895.
_____. *Unterricht in der christlichen Religion.* 3ª. ed. Bonn: A. Marcus, 1886.
Ritschl, Otto. *Wissenschaftliche Ethik und moralische Gesetzgebung.* Tübingen: Mohr, 1903.
Ritter, Heinrich. *Geschichte des christlichen Philosophie.* 4 vols. Hamburgo: F. Perthes, 1841.
_____. *Geschichte der Philosophie.* 12 vols. Hamburgo: Perthes, 1829-53.
Ritter, Heinrich e Ludwig Preller. *Historia philosophiae Graecae.* Gothae: F. A. Pertes, 1888.
Rivetus, Andreas. *Isagoge, seu introductio generalis ad Scripturam Sacram.* 1627.
_____. *Operum theologicorum.* 3 vols. Roterdã: Leers, 1651-60.
Rogers, J. Guiness. *The Church Systems of England in the Nineteenth Century.* Londres: Congregational Union of England and Wales, 1891.
Rohnert, W. *Die Dogmatik der evangelischen lutherischen Kirche.* Braunschweig: H. Wollermann, 1902.
_____. *Die Inspiration der Heiligen Schrift und ihre Bestreiter.* Leipzig: Georg Böhme (E. Ungleich), 1889.
_____. *Was Lehrt Luther von der Inspiration der heiligen Schrift?* Leipzig: Ungleich,1890.
Rothe, Richard. *Theologische Ethik.* 2ª. ed. rev. 5 vols. Wittenberg: Zimmerman, 1867-71.
_____. *Zur Dogmatik.* Gotha: F. A. Perthes, 1863.
Rousseau, Jean-Jacques. *Profession de foi du vicaire savoyard.* Paris: Persan & Cie., 1822.
Runze, Georg. *Katechismus der Dogmatik.* Leipzig: J. J. Weber, 1898.
Rungers, F. L. *Calvijns Invloed op de Reformatie in de Nederlanden, voor zooveel die door hemzelven is uitgeofend.* Leiden: D. Donner, 1899.
Ryssen, Leonardus. *Summa theologiae elencticae completa, et didacticae quantum suficit.* Edimburgo: G. Mosman, 1692.
Sabatier, Auguste. *De la vie intime des dogmes et de leur puissance d'évolution.* Paris: Librarie Fischbacher, 1890.
_____. *Die christilichen Dogmen, ihr Wesen und ihr Entwicklung.* Traduzido para o alemão por M. Schwabb. Leipzig: Otto Wigand, 1890.
_____. *The Doctrine of the Atonement and Its Historical Evolution.* Traduzido por V. Leuliette. Nova York: G. P. Putnam; Londres: Williams & Norgate, 1904.
_____. *Outlines of a Philosophy of Religion Based on Psicology and History.* Traduzido por T. A. Seed. Nova York: James Pott, 1902.

_____. *Religions of Authority and the Religion of the Spirit.* Traduzido por Louise Seymour Houghton. Nova York: McClure, Phillips, 1904.
_____. *The Vitality of Christian Dogmas and Their Power of Evolution.* Traduzido por E. Christen. Londres: Adams & Charles Black, 1898.
Sabatier, Paul. *Leben des heiligen Franz von Assisi.* Traduzido por Margarete Liso. Berlim: G. Reimer, 1841.
Sack, Karl. *Christliche Apologetik.* Hamburgo: Friedrich Perthes, 1841.
Salter, W. M. *Ethical Religion.* Boston: Roberts Brothers, 1889.
_____. *De Godsdienst der Moraal.* Traduzido por Hugengoltz. 1889.
_____. *Die Religion der Moral.* Traduzido por G. von Gizycki. Leipzig: W. Friedrich, 1885.
Sanday, W. *Inspiration: Eight Lectures on the Early History and Origin of the Doctrine of Biblical Inspiration; Being the Bampton Lectures for 1893.* Londres e Nova York: Longmans, Green, and Co., 1893.
Sanseverino, Gaetano. *Philosophia Christiana cum antiqua et nova comparata.* Neapoli: officinam Bibliothecae Catholicae Scriptorum, 1878.
Sartorius, Karl. *Die Leichenverbrennung innerhalb der christlichen Kirche.* Basiléia: C. Detloff, 1886.
Satha, Constantine. *Neo-Hellenic Philology.* Atenas, 1868.
Schaepman, H. J. A. M. *Menschen en Boeken.* Utrecht: Wed. J. R. van Rossum, 1893-1903.
Schaff, P. *The Creeds of Christendom.* Revisado por David S. Schaff. 6ª. ed. 3 vols. Nova York: Harper, 1931. Reimpressão, Grand Rapids: Baker, 1983.
_____. *The Person of Christ: The Miracle of History.* Nova York: C. Scribner, 1871.
_____. *Theological Propaedeutic.* Nova York: Scribner, 1893.
Schaff, P. e S. M. Jackson, orgs. *Encyclopedia of Living Divines and Christian Workers of All Denominations in Europe and America.* Nova York: Funk & Wagnalls, 1887.
Schanz, Paul. *A Christian Apology.* Traduzido por Michael F. Glancey e Victor J. Schobel. 4ª. ed. rev. Ratisbon: F. Puster, 1891.
_____. *Ist die Theologie eine Wissenschaft?* Stuttgart: Viena, 1900.
_____. *Über neue Versuche der Apologetik genenüber dem Naturalismus und Spiritualismus.* Resenberg: Nationale Verlagsanstalt, 1897.
Schäzler, Konstantin, Freiherr von. *Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade und das Wesen des christilichen Glaubens.* Mainz: Franz Kirchheim, 1867.
Scheeben, Matthias Joseph. *Handbuch der katholischen Dogmatik.* 4 vols. Reimpressão, Freiburg im Breisgau: Herder, 1933. Publicado originalmente em 1874-98.
_____. *A Manual of Catholic Theology Based on Scheeben's "Dogmatik".* Traduzido e organizado por Joseph Wilhelm e Thomas B. Scannell. 4ª. ed. 2 vols. Londres: Kegan Paul, Trench, Trübner and Co., Nova York: Benzinger Brothers, 1909.
_____. *Natur und Gnade.* Mainz: Kirchheim, 1861.
Scheel, Otto. *Luthers Stellung zur heiligen Schrift.* Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1902.
Scheibe, Maz. *Die Bedeutung der Werthurtheile für das religiöse Erkenntniss.* Halle a. s.: Max Niemeyer, 1893.
Schell, Herman. *Der katholizismus als Prinzip des Fortschritts.* Würzburg: A. Göbel, 1899.
_____. *Die neue Zeit und der Alte Glaube.* Würzburg: A. Göbel, 1898.
_____. *Theologie und Universität.* Würzburg: A. Göbel, 1896.
Schelling, F. W. J. von. *Ausgewählte Werke.* 4 vols. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.
_____. *Einleitung in die Philosophie der Mythologie.* 2 vols. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1957 [1857].
_____. *Philosophie der Mythologie.* 2 vols. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1957 [1857].

_____. *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschilichen Freiheit.* Reutlingen: J. N. Enklinschen, 1834.
Schenkel, Daniel. *Das Wesen des Protestantismus.* 3 vols. Schaffhausen: Brodtmann, 1846-51.
Schiere, Nicolaus. *Doctrina testamentorum et foederum divinorum omnium.* Leovardiaw: M. Ingema, 1718.
Schlatter, Adolph von. *Der Glaube in neuen Testament.* 3ª. ed. Stuttgart: Verlag der Vereinbuchhandlung, 1905.
Schleiermacher, Friedrich. *Brief Outline on the Study of Theology.* Traduzido por Terrence N. Tice. Richmond, Va.: John Knox Press, 1966.
_____. *The Christian Faith.* Organizado por H. R. MacIntosh e J. S. Stewart. Edimburgo: T. & T. Clark, 1928.
_____. *Die christliche Sitte nach dem Grundsazen der evangelischen Kirche dargestellt.* Berlim: G. Reimer, 1884.
_____. *Dialektik.* Hamburgo: Meinser, 1986.
_____. *Introduction to Christian Ethics.* Traduzido por John Shelley. Nashville: Abingdon, 1989.
_____. *Über die Religion.* Organizado por C. Schwartz. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1868.
Schmid, Alois. *Erkenntnislehre.* 2 vols. Freiburg i. B.: Herder, 1890.
_____. *Untersuchungen über den letzen Gewissheitsgrund des Offenbarungsglaubens.* Munique: Ernst Stahl, 1879.
Schmid, H. F. F. *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church.* Traduzido por Charles A. Hay e Henry Jacobs. 5ª.ed. Filadélfia: United Lutheran Publication House, 1899.
_____. *De Inspirationis bibliorum vi et ratione.* Brixinae: Typis et sumptibus bibliopolei Wegeriani, 1885.
Schmid, Rudolf. *The Scientific Creed of a Theologian.* Traduzido por J. W. Stoughton com base na 2ª. ed. Nova York: A. C. Armstrong, 1906.
Schmidt, F. J. *Der Niedergang des Protestantismus.* Berlim, 1904.
Schmidt, Hermann. *Handbuch der Symbolik.* Berlim: H. Reuther, 1890.
Schmidt, Wilhelm, *Der alte Glaube und die Wahrheit des Christenthums.* Berlim: Wigand & Griben, 1891.
_____. *Christliche Dogmatik.* 4 vols. Bonn: E. Weber, 1895-98.
Schmitt, Gregor. *Die Apologie der drei ersten Jahrhunderte in historisch-systematischer Darstellung.* Mainz: Rupferberg, 1890.
Schneckenburger, Matthew. *Vorlesungen über die Lehbergriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien.* Frankfurt: H. L. Brönner, 1863.
Schneckenburger, Matthew, e Eduard Gueeder. *Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs.* 2 vols. Stuttgart: J. B. Metzler, 1855.
Schnedermann, Georg. *Der christliche im Sinne der gegenwärtigen evangelischen lutherischen Kirche.* 3 vols. Leipzig: A. Deichert, 1899-1902.
_____. *Von dem Bestande unserer Gemeinschaft mit Gott durch Jesum Christum.* Leipzig: F. C. Hinrichs, 1888.
Schöberlein, Ludwig. *Prinzip und System der Dogmatik.* Heidelberg: C. Winter, 1881.
Scholten Johannes Henricus. *Dogmatices Christianae initia.* 2ª. ed. Lyons: P. Engels, 1858.
_____. *Het Evangelie naar Johannes.* Leiden: P. Engels, 1864.
_____. *De Leer der hervormde Kerkin hare Grondbeginselen.* 2ª. ed. Leiden: P. Engels, 1850-51.
_____. *Supranaturalisme in Verband met Bijbel Christendom en Protestantisme.* Leiden, 1867.
Schopenhauer, A. *Sammtliche Werke.* Vols. 2 e 3. Leipzig: F. M. Brodhaus, 1919.
_____. *The World as Will and Idea.* Traduzido por R. B. Haldane e J. Kemp. 3ª. ed. 3 vols. Londres: Kegan, Paul Trench, Trüber, 1891.
Schrieke, Otto. *Christus en de Schrift.* Utrecht: C. H. E. Breijer, 1897.
Schroeder, Leopold von. *Wesen und Ursprung der Religion.* Munique: J. F. Lehmanns Verlag, 1905.
Schuler, J. M.; Zwínglio, U. *Opera.* 8 vols. Organizado por Johannes Schulthess. Turici: F. Schulthess, 1842.

Schultz, Hermann. *Alttestamentliche Theologie.* 2ª. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1889.
Schulze, Martin. *Calvins Jenseits Christentum in seinem Verhältnisse zu den religiösen Schriften des Erasmus.* Görlitz: Rudolph Dulfer, 1902.
Schürer, Emil. *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ.* 5 vols. 1890. Reimpressão, Peabody, Mass.: Hendrikson, 1994.
Schwane, Joseph. *Dogmengeschichte.* 4 vols. Freiburg im Breisgau: Herder, 1882-95.
Schwarz, Carl. *Zur geschichte der neuesten Theologie.* Leipzig: F. A. Brockhaus, 1864.
Scharzlose, Karl. *Der Bilderstreit, ein Kampf der griechische Kirche um ihre Eigenart und um ihre Freiheit.* Gotha: Perthes, 1890.
Schweizer, Alexander. *Christliche Glaubenslehre.* Leipzig: S. Hirzel, 1863-72.
_____. *Die Christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen.* Leipzig: G. Hirzel, 1877.
_____. *Die Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche.* Zurique: Orell, Füssli, 1844-47.
_____. *Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche.* 2 vols. Zurique: Orell, Fuessli, 1854, 1856.
Schwetz, Johannes. *Theologia Dogmatica Catholica.* Congregatio Mechitharistica, s. d.
Scots Confession. In vol. 3 de *The Creeds of Christendom,* organizado por Philip Schaff e revisado por David S. Schaff. 6ª. ed. 1919. Reimpressão, Grand Rapids: Baker, 1983.
Sécrétan, Charles. *La civilization et la croyance.* Paris: Alcan, 1887.
Seeberg, Alfred. *Das Evangelium Christi.* Leipzig, 1905.
_____. *Der Katechismus der Urchristenheit.* Munique: Kaiser, 1966.
Seeberg, Paul. *Vorstudien zur Dogmatik.* Leipzig: Richard Wöpke, 1902.
Seeberg, Reinhold. *The Fundamental Truths of the Christian Religion.* Traduzido pelo Rev. George E. Thomson e Clara Wallentin. Nova York: G. P. Putnam's Sons, 1908.
_____. *Die Kirche Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert.* Leipzig: Deichert, 1903.
_____. *Textbook of the History of Doctrine.* Traduzido por Charles A. Hay. 2 vols. Filadélfia: Lutheran Publication Society, 1905.
Sellin, Ernst. *Beiträge zur Israelitischen und Jüdischen Religionsgeschichte.* 2 vols. Leipzig: A. Deichert, 1896-97.
Semisch, J. G. *Justin Martyr: His Life, Writings and Opinions.* Traduzido por J. E. Ryland, 2 vols. Edimburgo: Thomas Clark, 1843.
Seneca, Lucius Annaeus. *De Beneficiis.* Traduzido por John W. Basore. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1928.
_____. *Naturales Quaestiones.* Traduzido por Thomas Corcoran. 2 vols. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1971-72.
_____. *De Providentia.* In vol. 1 de *Moral Essays.* Traduzido por John W. Basore. Loeb Classical Library. Nova York: G. P. Putnam's Sons, 1928.
_____. *17 Letters.* Tradução e comentário de C. D. N. Costa. Warminster: Aris and Phillips, 1988.
Sepp, Christian: *Geschiedkundige Nasporingen.* Leiden: De Breuk & Smits, 1872-75.
_____. *De Leer des Nieuwe Testament over de Heilige Schrift des Oude Verbons.* Te Amsterdã: J. C. Sepp & Zoon, 1849.
_____. *Het Godgeleerd Onderwijs in Nederland, Gedurende de 16e en 17e Eeuw.* 2 vols. Leiden: De Breuk en Smits, 1873-74.
_____. *Kerkhistorische Studiën.* Leiden: E. J. Brill, 1885.
Sepp, J. R. *Das Heidenthum und dessen Bedeutung für Christenthum.* Regensburg: G. Joseph Manz, 1853.
Sewel, William. *History of the Rise, Increase, and Progress of the Christian People Called Quakers.* Londres: J. Sowle, 1725.
Shedd, William Greenough Thayer. *Dogmatic Theology.* 3ª. ed. 3 vols. Nova York: Scribner, 1891-94.

Siebeck, Hermann. *Geschichte der Psycologie.* 2 vols. Gotha: F. A. Perthes, 1880-84.

_____. *Lehrbuch der Religionsphilosophie.* Freiburg i. B. e Leipzig: Mohr, 1893.

_____. *Religionsphilosophie.* Tübingen: J. C. B. Mohr, 1893.

Sigwart, Christoph. *Ulrich Zwingli.* Stuttgart e Hamburgo: Rudolf Besser, 1855.

Silbernagl, Isidor. *Verfassung und gegenwärtiger Bestand Sämtlicher kirchen des Orients.* Organizado por Joseph Schnitzer. 2ª. ed. Regensburg: Q. J. Manz, 1904.

Simar, H. Th. *Lehrbuch der Dogmatik.* 2 vols. Freiburg i. B.: Herder, 1879-80.

Smalcad Articles. In vol. 3 de *The Creeds of Christendom*, organizado por Philip Schaff e revisado por David S. Schaff. 6ª. ed. 1919. Reimpressão, Grand Rapids: Baker, 1983.

Smend, Rudolf. *Lehrbuch der Alttestamentlichen Religionsgeschichte.* Freiburg i. B. e Leipzig: J. C. B. Mohr, 1893.

Smith, Henry Boynton. *System of Christian Theology.* Organizado por William S. Karr. 4ª. ed. rev. Nova York: A. C. Armstrong, 1890, 1892.

Sohm, R. *Kirchenrecht.* Leipzig: Duncker & Humbolt, 1892.

Sohn, Georg. *Opera Sacrae Theologiae.* 2 vols. Herborn: C. Corvin, 1598.

Southey, Robert. *The Life of John Wesley.* Londres: Hutchinson, 1903.

Spanheim, Friedrich. *Opera.* 3 vols. Leiden: Cornelius Boutestein *et al.*, 1701-3.

Specht, Karl A. *Theologie und Wissenschaft.* 3ª. ed. Gotha: Stollberg, 1878.

Spencer, Herbert. *Principles of Psycology.* Londres: Longman, Brown, Green e Longmans, 1855.

Spinoza, Baruch. *Ethics.* Traduzido por G. H. R. Parkinson. Oxford e Nova York: Oxford University Press, 2000.

_____. *Tractatus Theologico-Politicus.* Traduzido por Samuel Shirley. Leiden: Brill, 1991.

_____. *Works of spinoza: A Theologico-Political Treatise and a Political Treatise.* Traduzido por R. H. M. Elwes. Nova York: Dover Publications, 1951.

Spitzer, Hugo. *Nominalismus und Realismus in der neuesten deutschen Philosophie, mit Berücksichtigung ihres Verhältnisses zur modernen Naturwissenschaft.* Leipzig: 1876.

Splittgerber, Franz. *Schlaf und Tod* 2ª. ed. 2 vols. Halle: Julius Fricke, 1881.

Sprinzl, J. *Die Theologie der apostolischen Väter: eine dogmengeschichtliche Monographie.* Viena: W. Braumüller, 1880.

Spruyt, Cornelius B. *Proeve van eene Geschiedenus van de Leer der Aangeboren Begrippen.* Leiden: Brill, 1879.

Stahl, F. J. *Der Protestantismus als Politiek Prinzip.* 2ª. ed. Berlim: W. Schulze, 1853.

Stahl, Ignaz. *Die natürliche Gotteserkenntniss aus der Lehre der Väter dargestellt.* Regensburg e Nova York: Friedrich Puster, 1869.

Stählin, Leonhard. *Kant, Lotze, Albrecht Ritschl.* Leipzig: Dörffling & Franke, 1884.

_____. *Kant, Lotze, and Ritschl: A Critical Examination.* Edimburgo: T. & T. Clark, 1889.

_____. *Über den Ursprung der Religion.* Munique: C. H. Beck, 1905.

Stange, Carl. *Das Dogma und Seine Beurteilung in der neueren Dogmengeschichte.* Berlim: Reuther & Reichard, 1898.

Stanton, V. H. *The Place of Authority in Matters of Religious Belief* Londres: Longmans, 1891.

Staudenmaier, F. A. *Enzyklopädie der theologischen Wissenschäften als System der gesammten Theologie.* 2ª. ed. Vol 1. Mainz: Florian Kupferberg, 1840.

Stead, W. T. *The wider Hope.* Londres: Fischer Unwin, 1890.

Stein, Ludwig. *Die Soziale Frage im Lichte der Philosophie.* 2ª. ed. Stuttgart: F. Enke, 1903.

Steinbeck, John. *Das verhältnis von Theologie und Erkenntnisstheorie... A. Ristschl und A. Sabatier.* Leipzig: Dörffling & Franke, 1898.

Steude, E. Gustav. *Der Beweis für die Wahrheit des Christentums ein Beitrag zur Apologetik.* Gütersloh: C. Bertelsmann, 1899.

_____. *Entwicklung und Offenbarung.* Stuttgart, 1905.
Stirner, Max. *The Ego and His Own.* Traduzido por Steven T. Byington. Nova York: B. R. Tucker, 1907.
Stöckl, Albert. *Lehrbuch der Philosophie.* 2 vols. Mainz: Kirchheim & Co., 1905, 1912.
_____. *Philosophie des Mittelalters.* 3 vols. Mainz: Kirchheim, 1864-66.
Stosch, G. *Das Heidenthum als religiöses Problem.* Gütersloh, 1903.
Stoughton, John. *History of Religion in England from the Opening of the Long Parliament to 1850.* 8 vols. Londres: Hodder and Stoughton, 1881-84.
Strauss, David Friedrich. *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtilichen Entwicklung und im Kampf mit der moderne Wissenschaft.* 2 vols. Tübingen: C. F. Osiander, 1840-41.
_____. *Das Leben Jesu.* 2 vols. Tübingen: C. F. Osiander, 1835-36.
_____. *The Old Faith and the New.* Traduzido por Mathilde Blind. Nova York: Hold, 1873.
Strong, Augustus Hopkins. *Systematic Theology.* 3 vols. Fildélfia: Griffith & Rowland Press, 1907-9.
Strümpell, Ludwig. *Die Einleitung in die Philosophie vom Standpunkte der Geschichte der Philosophie.* Leipzig: G. Böhme, 1886.
Suicerus, J. C. *Thesaurus ecclesiasticus.* 2 vols. Amsterdã: J. H. Wetstein, 1682.
Sylvester [Silwestr]. *Versuch der rechtgläubigendogmatischen Gottesgelehrtheit.* 5 vols. Kiev, 1884.
Taciano. *Oratio ad Graecos.* Organizado por Eduard Schwarz. Leipzig: J. C. Hindrichs, 1888.
Temple, Fred. *Dictation from Fred Temple.* Radersburg, 1884-85.
Teodoreto, Bispo de Cirenaica. *Divine Providence.* Traduzido por Thomas Halton. Nova York: Newmann, 1988.
Teófilo. *To Autolycus. ANF,* II, 89-121.
Tertuliano. *Against Hermogenes.* In *Ancient Christian Writers,* vol. 24. Westminster, Md.: Newman Press, 1956.
_____. *Against Marcion. ANF,* III, 269-475.
_____. *Against Praxeas, ANF,* III, 597-632.
_____. *An Answer to the Jews. ANF,* III, 151-73.
_____. *The Apology. ANF,* III, 17-60.
_____. *On the Resurrection of the Flesh. ANF,* III, 545-95.
_____. *On the Veiling of Virgins. ANF,* IV, 27-38.
_____. *The Prescription against Heretics. ANF,* III, 243-67.
_____. *Quae supersunt omnia.* Organizado por Franz Oehler. Lipsiae: T. O. Weigel, 1853.
_____. *Quinti Septimii Florentis Tertuliani quae supersunt Omnia.* 2 vols. Organizado por Franz Oehler. Leipzig: T. O. Weigel, 1853.
_____. *To the Nations. ANF,* III, 109-48.
_____. *A Treatise on the Soul. ANF,* II, 181-235.
Theologia Wirceburgensi (*Theologia Dogmatica: Polemica, Scholastica et Moralis*). 5 vols. Wirceburgensi, 1852-53.
Theremin, Franz. *Die Beredsamkeit eine Tugend.* Berlim: Duncker und Humbolt, 1837.
_____. *Eloquence a Virtue; or, Outlines of a Systematic Rhetoric.* Traduzido por William G. T. Shedd. Boston: Draper and Halliday, 1867.
Thieme, Karl. *Luthers Testament wider Rom in seinen Schmalkaldischen Artikeln.* Leipzig: A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung (George Böhme), 1900.
Thilo, C. A. *Die Wissenschaftlichkeit der modernen speculativen Theologie in ihren Prinzipien.* Leipzig: F. Fleischer, 1851.
Tholuck, August. *Das Alte Testament im Neuen Testament.* 6ª. ed. Gotha: F. A. Perthes, 1877.
_____. *Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs im Verlaufe des 17. Jahrhunderts.* Hamburgo: F. und A. Perthes, 1852.
_____. *Geschichte des Rationalismus.* Berlim: Wiegandt & Grieben, 1865.
_____. *Die Propheten und ihre Weissagungen.* Gotha: F. A. Perthes, 1860.
_____. *Der sittliche Character des Heidenthums.* Gotha: F. A. Perthes, 1867.

_____. *Vermischte Schriften.* 2 vols. Hamburgo: F. Perthes, 1839.
_____. *Vorgeschichte des Rationalismus.* 4 vols. em 2: vol 1 – *Das akademische Leben des siebzehnten Jahrunderts;* vol 2 – *Das kirchliche Leben des siebzehnten Jahrunderts.* Halle: E. Anton, 1853, 1862.
Thomasius, Gottfried. *Christi Person und Werk.* 3ª. ed. Erlangen: A. Deichert, 1886-88.
_____. *Die christliche Dogmengeschichte als Entwicklung-geschichte kirchlichen Lehrbegriffs.* 2 vols. Erlangen: A. Deichert, 1886-89.
Tiele, Cornelis Petrus. *Elements of the Science of Religion.* 2 vols. Edimburgo e Londres: William Blackwood & Sons, 1897-99.
_____. *Verslag en Mededeelen van de Koninglijke Akademie van Wetenschappelijke Letterkunde.* 1895.
Toorenenbergen, J. J. van. *Bijdragen tot de verklaring toetsing, en ontwikkeling van de leer der hervormde kerk.* Utrecht: Kemink, 1865.
Totius. *Het Methodisme.* Amsterdã: Höveker & Wormser, 1903.
Trechsel, F. *Die protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin.* 2 vols. Heidelberg: K. Winter, 1839-44.
Trede, Th. B. *Das Heidenthum in der römischen Kirche.* Gotha: Perthes, 1889-92.
Trelcatius, Lucas, Jr. *Scholastica et methodica locorum communium institutio.* Londres, 1604.
Trench, Richard Chenevix. *Notes on the Miracles of Our Lord.* Nova York: Appleton, 1870.
Trigland. *Antapologia, sive examen atque refutatio totius Apologiae remonstrantium.* Amsterdã: Joannem Janssonium *et al.*, 1664.
Trip, C. J. *Die Theophanien in den Geschichtesbuechern des alten Testaments.* Leiden: D. Noothoven van Goor, 1858.
Troeltsch, Ernst. *The Absoluteness of Christianity and the History of Religions.* Traduzido por David Reid. 1902. Reimpressão, Richmond, Va.: John Knox, 1971.
_____. *Geschichte und Metaphysik.* Freiburg: Mohr, 1888.
_____. *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft.* Tübingen: J. C. B. Mohr, 1905.
_____. *Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1891.
_____. *Die Wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie.* Tübingen: Mohr, 1900.
Tschackert, P. *Evangelische Polemik gegen die römischen Kirche.* Gotha: F. A. Perthes, 1885.
Tulloch, John. *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century.* 2 vols. Edimburgo: W. Blackwood, 1872.
Turretin, Francis. *Institutes of Elenctic Theology.* Traduzido por George Musgrove Giger e organizado por James T. Dennison. 3 vols. Phillipsburg: N. J.: Presbyterian and Reformed, 1992.
Tuuk, H. Edema van der. *Johannes Bogerman.* Groningen: Wolters, 1868.
Twesten, August. *Vorlesungen über die Dogmatik.* 2ª. ed. 2 vols. Hamburgo: F. Perthes, 1829-37.
Ueberweg-Heinze, Friedrich. *Geschichte der Philosophie.* 9ª. ed. 5 vols. Berlim: E. S. Mittler & Sohn, 1923-28.
Uhlhorn, Gerhard. *Der Kampf des Christenthums mit dem Heidenthum.* Stuttgart: Gundert, 1899.
Urquhart, John. *The Inspiration and Accuracy of the Holy Scriptures.* Londres: Marshall Brothers, 1895.
Ursinus, Zacharias. *Catechismus Major.* In *Opera Theologica.* Heidelberg: John Lancellot, 1612.
_____. *The Commentary of Dr. Zacharius Ursinus on the Heidelberg Catechism.* Traduzido por G. W. Williard. Grand Rapids: Eerdmans, 1954.
_____. *Volumen Tractationum Theologicarum.* Neustadii Palatinorum: Mathes Harnisch, 1584.
Usher. *Corpus Theologiae.* Dublin, 1638.
_____. *'tLichaam der Goddelyke Leer.* Traduzido por Ruytingius. Amsterdã, 1656.
Uytenbogaert, Joh. *Onderwijzing in de Christlijke Religie.* Amsterdã: Ian Fred. Stam, 1640.

Vacherot, E. *La religion.* Paris: Chamerot et Lauwereyns, 1869.
Valeton, J. J. P. *Christus en het Oude Testament.* Nijmegen: Ten Hoet, 1895.
Van Bell, F. G. B. *Disputatio academica de patefactionis Christianiae indole et vocabulis "φανερόω ἀποκρύπτω" in libris N. T. efficienda.* Lugduni-Batavorum: P. Engels, 1849.
Van der Tuuk, H. E. *Johannes Bogerman.* Groningen: Wolters, 1868.
Van Dijk, Isaac. *Aesthetische en Ethische Godsdienst.* In vol. I de *Gesammelte Geschriften.* 1895.
_____. *Verkeerd bijbelgebruik.* Groningen: Wolters, 1891.
Van Leeuwen, E. H. *Prolegomena van Bijbelsche Godgeleerheid.* Utrecht: C. H. E. Breijer, 1890.
Van Til, S. *Theologiae utriusque compendium cum naturalis tum revelatae.* Leiden, 1704.
Veil, Heinrich. *Justinus des Philosophen und Märtyrers Rechtfertigung des Christentums: Apologie I u. II.* Estrasburgo: Heitz, 1894.
Verbrodt, G. *Beiträge zur religiösische Psychologie.* Leipzig, 1904.
_____. *Psychologie des Glaubens.* Göttingen, 1895.
_____. *Psycologie in Theologie und Kirche.* Leipzig, 1893.
Vetter, Benjamin. *Die moderne Weltanschauung und der Mensch.* 5ª. ed. Jena: G. Fischer, 1906.
Vigouroux, F. *Les Livres saints et la critique rationaliste.* 2ª. ed. Paris: A. Roger e F. Chernoviz, 1886, 1890.
Vilmar, August Friedrich Christian. *Dogmatik.* 2 vols. Gütersloh: C. Bertelsmann, 1874.
_____. *Die Theologie der Thatsachen wider die Theologie der Rhetorik.* 4ª. ed. Gütersloh: C. Bertelsmann, 1876.
Vicente de Lerins. *Commonitorium pro catholicae fidei antiquitate et universitate adversus profanes omnium haereticorum novitiates.* Frankfurt: Minerva, 1925.
_____. *A Commonitory. NPNF (2),* XI, 131-56.
Vinet, Alexandre. *Discours sur quelques sujets religieux.* 6ª. ed. Paris: Chez Les Éditeurs, 1862.
_____. *Essais de philosophie, morale et religion.* Paris: L. Hachette, 1837.
Vinke. *Theologiae Christianae Dogmaticae.* Trajecti ad Rhenum: Kemink, 1853-54.
Visscher, H. *Guilielmus Amesius: zijn leven en werken.* Haarlem: J. M. Stap, 1894.
_____. *De Oorsprong der Religie.* Utrecht: Kemink, 1904.
_____. *De religie en de gemeenschap.* Utrecht: G. J. A. Ruys, 1907.
_____. *Religie en Zedelijke Leven.* Utrecht, 1904.
Vitringa, Campegius. *Doctrina Christianae Religionis.* 8 vols. Leiden: Joannis le Mair, 1761-86.
Voetius, Gisbert. *Selectae disputationes theologicae.* 5 vols. Utrecht, 1648-69.
Vogrinec, Anton. *Nostra maxima culpa.* Viena: C. Fromme, 1904.
Vogt, Karl C. *Köhlerglaube und Wissenschaft.* 3ª. ed. Giessen: J. Ricker, 1855.
Voigt, Heinrich. *Fundamentaldogmatik.* Gotha: F. A. Perthes, 1874.
Volck, Wilhelm. *Christi und der Apostel Stellung zum alten Testament.* Leipzig: A. Deichert (Georg Böhme), 1900.
_____. *Zur Lehre von der Heilige Schrift.* Dorpat: E. J. Karow, 1885.
Volkel, Johann. *De Vera Religione Libri Quinque.* Racoviae, 1630.
Vollmer, Hans. *Die alttestamentlichen Citate bei Paulus textkritisch und biblisch-theologisch gewürdigt.* Freiburg i. B.: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1895.
Von der Goltz, H. *Die christlichen Grundwahrheiten.* Gotha: Perthes, 1873.
Vorbrodt, Gustav. *Beitrage zur religiösen Psychologie.* Leipzig: A. Deichert, 1904.
_____. *Psycologie des Glaubens.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1895.
_____. *Psychologie in Theologie und Kirche?* Dessau e Leipzig: Anhaltische Verlagsanstalt, 1893.
Vos, Geerhardus. *The Idea of Biblical Theology as a Science and a Theological Discipline.* Nova York: A. D. F. Randolph, 1894. Reimpresso em *Redemptive History and Biblical Interpretation: The Shorter Writings of Geerhardus Vos.* Organizado por Richard B. Gaffin Jr. Phillipsburg, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1980.

Voss, Gerhard Johannes. *Historiae de controversies.* 2ª. ed. Amsterdã: L. & D. Elzevirios, 1655.
_____. *Historiae Pelagius.* 1655.
_____. *De Origine et Progressu Idolatriae.* Amsterdã: Blaeu, 1641.
Wagenaar, L. H. *Het Réveil em de Afscheiding.* Heerenveen: J. Hepkema, 1880.
Walch, Johann George. *Biblioteca Theologica selecta, litterariis adnotationibus instructa.* 4 vols. Ienae: vid. Croeckerianal, 1757-65.
Walker, James. *The Theology and Theologians of Scotland: Chiefly of the Seventeenth and Eighteenth Centuries.* Edimburgo: Clark, 1872.
Walker, Theodor. *Jesus und das Alte Testament in ihrer gegenseitigen Bezeugung.* Gütersloh: C. Bertelsmann, 1899.
Walther, Wilhelm. *Das Erbe der Reformation im Kamfpe der Gegenwart.* 4 vols. Leipzig: A. Deichert, 1903-17.
Walz, K. *Die Lehre der Kirche von der Schrift nach der Schrift selbst geprüft.* Leiden: E. J. Brill, 1884.
Warfield, B. B. *The Confession of Faith as Revised in 1903.* Richmond, Va.: Whittet & Shepperson, 1904.
Weber, E. E. J. Satan franc-maçon: la mystification de Léo Taxil. Paris: René Juliiard, 1964.
Weber, Eduard. *Der moderne Spiritismus.* Heitbronn: Henninger, 1883.
Weber, Ferdinand Wilhelm. *System der altsynagogalen palästinischen Theologie: Aus Targum, Midrash und Talmud.* Leipzig: Dörffling & Franke, 1880.
Weber, Friedrich K. E. *Franks Gotteslehre und deren Erkenntniss theoretische Voraussetzungen.* Leipzig: Deichert, 1901.
Wedgwood, Julia. *John Wesley and the Evangelical Reaction of the eighteenth Century.* Londres: Macmillan, 1870.
Wegscheider, Julius August Ludwig. *Institutiones Theologiae Christianae Dogmaticae.* Halle: Gebauer, 1819.
Weingarten, Hermann. *Die Revolutionskirchen Englands.* Leipzig: Breitkopf und Härtel, 1868.
Weiss, Albert. M. *Apologie des Christenthums.* 3ª. ed. 5 vols. Freiburg i. B.: Herder, 1896.
_____. *Die religiöse Gefahr.* Freiburg i.B.: Herder, 1904.
Weiss, Johannes. *Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1895.
Weisse, Christian Herman. *Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums.* 3 vols. Leipzig: Hirzel, 1855-62.
Wellhausen, Julius. *Die christliche Religion.* Berlim e Leipzig: B. G. Teubner, 1905.
Wendt, Hans Heinrich. *Die Aufgrabe der Systematische Theologie.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1894.
_____. *Der Erfahrungsbeweis für die Wahrheit des Christenthums.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1897.
Werner, J. *Hegels Offenbarungsbegriff.* Lepzig: Breitkopf & Härtel, 1887.
Werner, Karl. *Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte.* Regensburg: G. J. Manz, 1862-88.
_____. *Geschichte der apologetischen und polemischen literatur der christlichen Theologie.* 5 vols. Schaffhausen: Hurter'sche Buchhandung, 1861-88.
_____. *Geschichte der katholischen Theologie: seit dem Trienter Konzil bis zur Gegewart.* Munique: Cotta, 1866.
_____. *Der Heilige Thomas von Aquino.* Regensburg: G. J. Manz, 1858-59.
_____. *Die Scholastik des späteren Mittelalters.* Viena: W. Braumüler, 1881-87.
Wernle, Paul. *Die Anfänge unserer Religion.* 2ª. ed. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1904.
_____. *The Beginnings of Christianity.* Nova York: G. P. Putnam, 1903.
Wiclif, John. *De Veritate Sacrae Scripturae.* 3 vols. Leipzig: Dieterich, 1904.
Wiedeman, Alfred. *Magie und Zauberei im alten Ägypten.* Leipzig: J. C. Hinrichs, 1905.
Wijnmalen, T. C. L. *Hugo de Groot als Verdedigervan beet Christendom.* Utrecht: W. F. Dannenfelser, 1869.
_____. *Pascal als Bestrijder der Jesuïeten en verdediger des Christendoms.* Utrecht: W. F. Dannenfelser, 1865.

Wildeboer, G. *De letterkunde des Ouden Verbonds.* Groningen: Wolters, 1893.
_____. *Het Onstaan van den Kanon des Oude Verbond.* Groningen: Wolters, 1891.
_____. *The Origin of the Canon of the Old Testament.* Traduzido por Benjamin Wisner Bacon. Londres: Luzac, 1895.
Willmann, Otto. *Geschichte des Idealismus.* 3 vols. Braunschweig: F. Vieweg, 1894.
Winckler, H. *Die Weltanschauung des Alten Orients.* Leipzig: E. Pfeiffer, 1904.
Windelband, W. *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie.* Tübingen e Leipzig: J. C. B. Mohr, 1903.
Winer, Georg Benedikt. *Biblisches Realwörterbuch zum Handgebrauch.* Leipzig: C. H. Reclam, 1847.
_____. *Grammatik des neutestamentliche Sprachidioms.* 6ª. ed. Leipzig: F. C. W. Vogel, 1855.
_____. *A Greek Grammar of the New Testament.* Traduzido por Moses Stuart e Edward Robinson. Andover: Flagg & Gould, 1825.
Witsius, Herman. *Hermanni Witssi excercitationes sacrae in symbolum quod Apostolorum dicitur.* Amsterdã: Johannem Wolters, 1697.
_____. *Miscellaneorum sacrorum.* 3ª. ed. 2 vols. Herborn, Alemanha: Iohannis Nicolai Andreae, 1712.
_____. *The Oeconomy of the Covenants between God and Man: Comprehending a Complete Body of Divinity.* 3 vols. Nova York: Lee & Stokes, 1798.
_____. *Twist des Heeren met zijn Wijngaart.* Utrecht: Balthasar Lobe, 1692.
Wittewrongel, Petrus. *Oeconomia Christiana ofte Christelicke Huys-houdinghe.* Amsterdã: Brant and A. van den Burgh, 1661.
Witz, Harmannus. *Twist des heeren met sijn wyngaert.* Utrecht: Balthasar Lobe, 1692.
Wobbermin, Georg. *Grundprobleme der Systematisch Theologie.* Berlim, 1899.
_____. *Religionsgeschichtliche Studien zur Frage nach der Beeinflussung des Urchristenthum durch das antike Mysterienwesen.* Berlim: E. Ebering, 1896.
_____. *Theologie und Metaphysik.* Berlim: Alexander Duncker, 1901.
_____. *Zwei akademische Vorlesungen über Grundprobleme der Systemischen Theologie.* Berlim: Alexander Duncker, 1899.
Wolf, Karl. *Ursprung und Verwendung des religiösen Erfahrungsbegriffes in der Theologie des 19. Jahrhunderts ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Erkanntnistheorie.* Gütersloh: Bertelsmann, 1906.
Wollebius, Johannes. *Compendium theologiae christianae.* Basiléia, 1626; Oxford, 1657.
_____. *Reformed Dogmatics.* Organizado e traduzido por John W. Beardslee III. Nova York: Oxford University Press, 1965. Publicado originalmente em 1657.
Woltjer, J. *Ideëel en reëel.* Amsterdã: Höveker, 1896.
Woolston, Thomas. *Six Discourses on the Miracles of Our Saviour and Defences of His discourses.* 1727. Reimpresão, Nova York: Garland Pub., 1979.
Wundt, Wilhelm, *Psychologische Studien.* 10 vols. Leipzig: W. Englemann, 1905-18.
Wuttke, A. *Christian Ethics.* Traduzido por John P. Lacroix. Nova York: Nelson & Phillips, 1873.
Wycliffe, John. *Johann Wiclif's De Veritate Sacrae Scripturae.* Organizado por Rudolph Buddensieg. 3 vols. Leipzig: Dieterich, 1904.
Wynaend, Francken. *Psychologische Omtrekken.* Amsterdã, 1900.
Xenofonte. *Memorabilia.* Traduzido por Amy L. Bonnette. Ítaca: Cornell University Press, 1994.
Ypey, Annaeus. *Beknopte letterk gesch der syst Godgeleerdheid.* 1793-98.
_____. *Geschiedenis van de Kristlijke kerk in de achttiende eeuw.* Utrecht: W. van Ijzerworst, 1797-1811.
Zahn, A. *Abriss einer Geschichte der evangelische Kirche in Amerika im neunzehnten Jahrhundert.* Stuttgart: Steinkopf, 1889.
_____. *Abriss einer Geschichte der evangelischen Kirche auf dem europäischen Festlande im neunzehnten Jahrhundert.* 3ª. ed. Stuttgart: J. B. Metzler, 1893.
_____. *Social demokratie und Theologie.* Gütersloh, 1895.

_____. *Die Ursachen des Niederganges der reformierten Kirche in Deutschland.* Barmen: H. Klein, 1881.
Zahn, Theodor. *Grundiss der Geschichte des neutestamentlichen Kanons.* Leipzig: Deichert, 1901.
Zanchi[us], Jerome. *Operum Theologicorum.* 8 vols. [Genebra]: Sumptibus Samuelis Crispini, 1617.
_____. *De sacra Scriptura tractatus integer.* Neustadii in Palatinatu: Viduam Wilhelm Harnisii, 1598.
Zeller, Eduard. *Outlines of the History of Greek Philosophy.* Traduzido por L. R. Palmer. 13ª. ed. Nova York: Humanities Press, 1969.
_____. *Die Philosophie der Griechen,* 4ª. ed. 3 vols. Leipzig: O. R. Reisland, 1879, 1919.
_____. *Das Theologische System Zwingli's.* Tübingen: L. F. Fues, 1853.
_____. *Vorträge und Abhandlugen geschichtlichen Inhalts.* 3 vols. Leipzig: Fues's Verlag (L. W. Reisland), 1865-84.
Ziegler, Theobald. *Die geistigen und sozialen Strömungen des neunzehnten Jahrhunderts.* Berlim: G. Bondi, 1901.
Ziese, J. H. *Die Gesetz- und Ordnungsgemätzheit der biblischen Wunder.* Schleswig: Johs. Ibbeken, 1903.
_____. *Die Inspiration der Heilige Schrift.* Schleswig: I. Johannsens, 1894.
Zimmer, Patritius Benedict. *Philosophische Untersuchung über den allegemeinen Verfall des menschlichen Geschlechtes.* Landshut: Weberschen Buchhandlung, 1809.
Zöckler, Otto. *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft.* 2 vols. Gütersloh: C. Bertelsmann, 1877-79.
_____. *Gottes Zeugen im Reich der Natur.* 2 vols. Gütersloh: C. Bertelsmann, 1881.
_____. *Handbuch der theologischen Wissenschaften.* 3ª. ed. 5 vols. Nördlingen e Munique: C. H. Beck, 1889-90.
_____. *Lehre vom Urstand des Menschen.* Gütersloh: C. Bertelsmann, 1879.
_____. *Theologia naturalis: Entwurf einer systematischen Naturtheologie vom offenbarungsgläubigen Standpunkte aus.* Frankfurt a. M.: Heyder & Zimmer, 1860.
Zöllig, August. *Die Inspirationslehre des Origenes.* Freiburg i. B. e St. Louis: Herder, 1902.
Zunz, Leopold. *Die Gottesdienstlichen Vorträge der Juden.* Berlim: A. Asher, 1832.
Zwínglio, Ulrico. *Commentary on the True and false Religion.* Organizado por Samuel Macauley Jackson e Clarence Nevin Heller. Durham, N. C.: Labyrinth Press, 1981.
_____. *De Claritate et certitudine Verbi Dei.* In *Opera.* Organizado por Schuler e Schulthess. Turici: Officina Schulthessiana, 1842.
_____. *On Providence and Other Essays.* Traduzido por Samuel Macauley Jackson e organizado por William John Hinks. Durham, N. C.: Labyrinth Press, 1983.
_____. *A Short Pathway to the Right and True Understanding of the Holy and Sacred Scriptures.* Traduzido por John Veron. Worcester: John Oswen, 1550.

ARTIGOS

Bachmann, Ph. "Natur und Gnade". *Neue kirchliche Zeitschrift* (novembro de 1905)
Barth, Fritz. "Die Streit zwischen Zahn und Harnack über der Ursprung des N. T. Kanons". *Neue Jahrbuch für deutsche Theologie* (1893): 56-80.
Bauch, Bruno. "Ethik". In vol. 1, pp. 54-103 de *Die Philosophie im Begin des zwanzigsten Jahrhunderts: Festschrift für Kuno Fischer.* Organizado por W. Windelband. Heidelberg: C. Winter, 1901.
Bauer, Karl. "Die Bedeutung geschichtlicher Thatsacher für den religiöse Glauben". *Studien und Kritiken* 77 (1904): 221-73.
Bavinck, H. "Calvinistisch en Gereformeerde". *Vrije Kerk* 19 (fevereiro de 1893): 49-71.
_____. "Confessie en Dogmatiek". *Theologische Studiën* 9 (1891): 258-75.
_____. "Eene Belangrijke Apologie van het Christelijke Wereldbeschouwing". *Theologische Studiën* 12 (1894): 142-52.
_____. "The Future of Calvinism". *Presbyterian and Reformed Review* 5 (janeiro de 1894): 1-24.

_____. "Recent Dogmatik Thought in the Nederlands". *Presbyterian and Reformed Review* 3 (abril de 1892): 209-28.
_____. "De Theologie van Albrecht Ritschl". *Theologische Studiën* 6 (1888): 369-403.
_____. "Theologische Richtingen in Nederland". *Tijdschrift voor Gereformeerde Theologie* 1 (junho-julho de 1894): 161-88.
Bender, W. "Zur Geschichte der Emancipation der natüralischen Theologie". *Jahrbuch für Protestantischen Theologie* (1883): 529-92.
Benzinger, Immanuel. "Los bei den Hebräern". *PRE³*, XI, 642-47.
Bjerring, Nicholas. "Religious Thought in the Russian Empire". *Presbyterian and Reformed Review* 3 (Janeiro de 1892): 103-22.
Blötzen. "Der Anglikanismus auf dem Wegen nach Rome". *Stimmen aus Maria Laach* (1904): 125ss.
Bonet-Maury, Gaston. "Jean Cameron". In *Études de théologie et d'histoire.* Paris: Fischbacher, 1901.
Bonwetsch, G. N. "Arkandisziplin". *PRE³*, II, 51-55.
_____. "Bilderverehrung und Bilderstreitigkeiten". *PRE³*, III, 221-26.
_____. "Dionysius Areopagita", *PRE³*, IV, 687-96.
_____. "Justin der Märtyrer", *PRE³*, IX, 641-50.
_____. "Montanismus", *PRE³*, XIII, 417-26.
Borchert, P. "Die Visionen der Propheten". *Theologische Studiën und Kritiken* 68 (1895): 217-51.
_____. "Die Wunder der Propheten". *Beweis des Glaubens* 33 (1897): 177-89.
Bousset, Julius. "Die Religionsgeschichte und das Neue Testament". *Theologische Rundschau* 7 (julho de 1904): 265-77, 311-18, 353-65.
Brehm. "Das Christl. Gesetzthum der apost. Väter". *Zeitschrift für Kirchliche Wissenschaft und Kirchliches Leben* 7 (1886).
Brendel, L., e Pannebecker. "Nordamerika". *PRE³*, XVI, 165-74, 784-801.
Bronsveld, A. W. "Die englische Kirchenarmee". *Neue Kirchlichen Zeitschrift* 13 (fevereiro de 1899).
Bructiére. "L'oeuvre literaire de Calvin". *Revue de deux Mondes* (15 de outubro de 1900).
Bruining, A. "De Moderne Richting en de Dogmatiek". *Theologische Tijdschrift* 28 (1894): 563ss., 598ss.
_____. "Over de Methode van Onze Dogmatiek". *Teylers Theologische Tijdschrift* 1 (1903): 153-85.
_____. "Pantheisme of Theisme". *Teylers Theologische Tijdschrift* 2, nº. 4 (1904).
_____. "De Roomsche leer van het donum superadditum". *Teylers Theologische Tijdschrift* 5 (1907): 564-97.
_____. "De Theologie in den Kring der Wetenschappen". *De Gids* 47 (junho de 1884): 449-501.
_____. "Verschillende Schakeeringen van Modernen". *Bijblad van de Hervorming* (10 de fevereiro de 1885).
_____. "Weisbegeherte van de Godsdienst". *Theologische Tijdschrift 15* (1881): 365-428.
Buddensieg, Rudolph. "Quaker". *PRE³*, XVI, 356-80.
_____. "Tractarianismus". *PRE³*, XX, 18-53.
Burckhardt, Abel. "Aus der modernen systematischen Theologie Grossbritanniens". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 9 (1899).
Bussy, I. J. de. "Mortuos Plango". *Theologische Tijdschrift* 29, nº.1 (janeiro de 1895): 1-14.
_____. "De Ontwikkelingsgang der Moderne Richting". *De Gids* 7, nº.3 (outubro de 1899): 91-135.
Cannegieter, Tjeerd. "De Godsdienst in den Mensch en de Mensch in den Godsdienst". *Teylers Theologische Tijdschrift* II/2 (1904): 178-211.
Caven, William. "The Testimony of Jesus to the Old Testament". *Presbyterian and Reformed Review* 3 (julho de 1892): 401-20.
Chantepie de la Saussaye, P. D. "De Theologie van Ritschl". *Theologische Studiën* 2 (1884): 259ss.
Cramer, Samuel. "De Roomsch-katholicke em oudprotestanse Schriftbeschouwing". *De Heraut* 26 (junho de 1878).
_____. "De Schrift beschouwing van Calvijn [and Other Older Reformed Writers]". *De*

Heraut 26 (junho de 1878) – 33 (julho de 1878).

Cramer, S. "Mennoniteten". *PRE³*, XII, 594-616.

_____. "Menno Simons". *PRE³*, XII, 586-94.

Cremer, Hermann. "Ebenbild Gottes". *PRE³*, V, 113-18.

_____. "Engel". *PRE³*, V, 364-72.

_____. "Geist". *PRE³*, VI, 444-50.

_____. "Gerechtigkeit". *PRE³*, VI, 546-53.

_____. "Herz". *PRE³*, VII, 773-76.

_____. "Himmel". *PRE³*, VIII, 80-84.

_____. "Inspiration". *PRE³*, 183-203.

Dalmann, Gustaf. "Bath Kol". *PRE³*, II, 443-44.

Daxer, Georg. "Zur Lehre von der christliche Gewissheit". *Studien und Kritiken* 77 (1904): 82-123.

De Hoop, Scheffer. "Mennoniten". *PRE²*, IX, 566-77.

De Witt, John. "The Testimony of the Holy Spirit to the Bible". *Presbyterian and Reformed Review* 6 (1895): 69-85.

Diestel, Ludwig. "Der Monoth. des Heidenthums". *Jahrbuch für deutsche Theologie* (1860).

_____. "Studiën zur Foederal Theologie" *Jahrbuch für deutsche Theologie* (1865).

Dorner, A. "Über das Verhältnis der Dogmatik und Ethik". *Theologische Jahrbuch für Protestantische Theologie* (outubro de 1889).

_____. "Über das Wesen der Religion". *Theologische Studien und Kritiken* 56 (1883): 217-77.

Dorner, I. "Die Hellenisierung des altkirchlichen Dogmas". *Die Studiestube* (abril de 1906): 198-208.

Dosker, Henry E. "Urim and Thummim". *Presbyterian and Reformed Review* 3 (outubro de 1892): 717-30.

Edgar, Robert Mc Cheyne. "Christianity and the Experimental Method". *Presbyterian and Reformed Review* 6, nº.22 (abril de 1895): 201-23.

Ehni, J. "Ursprung und Entwicklung der Religion". *Theologische Studien und Kritiken* 71 (1898): 581-648.

Eisler, Rudolf. "Zufall". *Woeterbuch der Philosophischen Begriffe.* 3 vols. Berlim: E. S. Mittler, 1910.

Eucken, Rudolf. "Wissenschaft und Religion". In *Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion,* organizado por Gustav Adolf Deissmann. Munique: J. F. Lehmann, 1905.

Gass, Wilhelm. "Griechische und griechischrussische Kirche". *PRE³*, V, 409-30.

_____. "Konstantinopel". *PRE²*, VIII, 207-12.

Gloatz, P. "Wunder und Naturgesetz". *Theologische Studien und Kritiken* 59 (1886): 403-548.

Godet, G. "Vinet et l'autorité en matière de foi". *Revue de theologie et de philosophie* 26, nº.2 (março de 1893): 173-91.

Gooszen, M. "Nog eens een Tertium Genus". *Geloof en Vrijheid* 28, nº.6 (dezembro de 1894).

Gottschick, Johannes. "De Entstehung der Losung der Unkirchlichkeit der Theologie". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 13 (1903): 77-94.

_____. "Das Verhältnis von Diesseits und Jenseits im Christ". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 9 (fevereiro de 1899).

Grau, R. "Über des Grund des Glaubens". *Beweis des Glaubens* 26 (1890): 225ss.

Grétillat, A. "Movements of Theological Thought among French-Speaking Protestants from the Revival of 1820 to the End of 1891". *Presbyterian and Réformed Review* 3 (julho de 1892): 421-47.

_____. "Theological Thought among the French Protestants in 1892". *Presbyterian and Reformed Review* 4 (julho de 1893): 390-417.

Groenewegen, H. I. "De Theologie aan de Universiteit". *Theologische Tijdschrift* (maio de 1905): 193-224.

Grützmacher, R. "Hauptprobleme der Gegenwärt: Dogmatik". *Neue Kirchiliche Zeitschrift* 8 (1902): 859-92; 959-70.

Gunkel, H. "Das Alte Testament im Licht der modernen Forschung". In *Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion,* organizado por Gustav Adolf Deissmann. Munique: J. F. Lehmann, 1905.

Hamerling, Robert. "Epilog an die Kritiker". Pp. 142ss. De *Hammerlings Werke in vier Bänden.* Leipzig: M. Hesse, 1900.

Häring, Th. "Gehört die Auferstehung Jesu zum Glaubensgrund?". *Zeitschrisft für Theologie und Kirche* 7 (1897): 332.
_____. "Zur Lehre von der heilige Schrift". *Studiën und Kritiken* 66 (1893).
_____. "Zur Verständigung in der systematischen Theologie". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 9 (1899): 97-135.
Harnack, A. "Alexandrinische Katechetenschule und Schule". *PRE³*, I, 356-59.
_____. "Apostolisches Symbolum". *PRE³*, I, 741-55.
_____. "Beiträge zur Förderung christlicher Theologie VII". *Theologische Literaturzeitung* 28 (1903): 476.
Hauck, Albert. "Rothe". *PRE²*, XVIII, 653-62.
_____. "Theophanie und Schechina". *PRE²*, XV, 537-44.
Hegler, Alfred. "Hans Denck". *PRE³*, IV, 576-80.
_____. "Johann David Joris". *PRE³*, IX, 349-52.
_____. "Kirchengeschichte oder christliche Religionsgeschichte?". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 13 (1903): 1-38.
_____. "Sebastian Frank", *PRE³*, VI, 142-40.
Heinze, M. "Naturgesetz". *PRE³*, XIII, 657-59.
Heinze, W. "Religionsphilosophie". *PRE³*, XVI, 597-630.
Heringa, J. "De twistzaak van Johannes Maccovius". *Archief voor Kerkelijke Geschiendenis* 3 (1831).
Hermann, W. Revisão de E. Troeltsch. *Die Absolutheit des Christenthums und die Religionsgeschichte. Theologische Literaturzeitung* 27 (1902): 330.
_____. "Grund und Inhalt des Glaubens". *Beweis des Glaubens* 26 (1890).
_____. "Verkehr des Christen mit Gott". *Zeischrift für Theologie und Kirche* 4 (1894).
Herrlinger, A. "Philippus Melanchthon". *PRE²*, IX, 471-525.
Herzog, J. J. "Quietismus". *PRE¹*, XII, 427ss.
Herzog, J. J. e O. Zöckler. "Socin und der Socinianismus". *PRE²*, XIV, 376-401.
Hesseling, D. C. "Een Protestantsche patriarch". *Theologische Tijdschrift* 36 (maio de 1902): 218-54.
Hoekstra, S. "Godsdienst en Zedelijkheid". *Theologische Tijdschrisft* 2 (1868): 117-55.
Hoffmann, Heinrich. "Die Frömmigkeit der deutschen Aufklärung". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 16 (1906): 234-50.
Hofmann, Rudolph. "Baptisten". *PRE¹*, II, 385-93.
Hollenberg, W. A. "Bonaventura als Dogmaticus". *Theologische Studien und Kritiken* 41 (1868): 95-132.
Honert, Johan van den. "Voorrede". In *Schatbock der Vaerlkaringen over den Nederlandschen Catechismus* por Z. Ursinus. Gorinchem: Nic. Goetze, 1736.
Hurgronje, Snouck. "De Islam". *De Gids* 50 (1886): 239-73, 454-98.
Hylkema, C. "S. Cramer, De Godsvrucht Voorwerp van Christliche historische Onderzoek". *Theologische Tijdschrift* 34 (1900): 385-98.
Ihmels, L. "Die Aufgabe der Dogmatik im Lichte ihrer Geschichte". *Neue Kirchliche Zeitschrift* (1902).
_____. "Blicke in die neue dogmatische Arbeit II: Die Dogmatik von Kaftan". *Neue Kirchliche Zeitschrisft* 11 (1905): 273-311.
_____. "Blicke in die neue dogmatische Arbeit III". *Neue Kirchliche Zeitschrisft* 11 (1905): 495-522.
_____. "Glaube und Erfahrung". *Neue Kirchliche Zeitschrift* 8 (1902): 971-73.
Kaftan, Julius. "Glaube und Dogmatik" *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 1 (1891): 479.
_____. "Was ist Schriftgemäss?" *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 3 (1893): 93.
_____. "Zur Dogmatik, Sieben Abhandlungen". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 13 (1903): 96-149, 214-66, 457-519; 14 (1904): 148-92, 273-357.
Kähler, M. "Bibel". *PRE³*, II, 686-91.
_____. "Offenbarung", *PRE³*, XIV, 339-47.
Kattenbusch, F. "Anglikanische Kirche". *PRE³*, 1, 525-47.
_____. "Grass, Geschichte der Dogmatik in russischer Darstellung". *Theologische Literaturzeitung* 28 (1903): 183-86.
_____. "Johannes von Damaskus". *PRE³*, IX, 286-300.
_____. "Die Lage der Systematische Theologie in der Gegenwart". *Zeitschrift*

für Theologie und Kirche 15 (março de 1905): 103-46.
_____. "Orientalische Kirche". *PRE³*, XIV, 436-67.
_____. "Photius". *PRE³*, XV, 374-93.
_____. "Protestantenverein". *PRE³*, XVI, 156.
_____. "Protestantismus". *PRE³*, XVI, 135-82.
_____. "Puritaner". *PRE³*, XVI, 323-48.
Katzer, E. "Der Moralische Gottesbeweis nach Kant und Herbart". *Jahrbuch für Protestantische Theologie.* Leipzig: Brockhaus, 1877.
Kautzsch, E. "Theophanie". *PRE²*, XV, 537-42.
_____. Urim & Thummim". *PRE²*, XVI, 226-33.
Keizer, G. "De parijsche School". *Tijdschrift voor Gereformeerde Theologie* 6 (1899): 19-42.
Klaiber, Karl Hermann. "Die Lehre altprot. Dogma von dem testimonium Spiritus Sancti". *Jahrbuch für deutsche Theologie* (1857): 1-54.
Klap, P. A. "Agobard van Lyon". *Theologische Tijdschrift* 29 (março de 1895): 146ss.
Kleinert, P. "Naturanschauung des Alten Testaments". *Theologische Studien und Kritiken* 64 (1891): 1ss.
Koeppel, W. "Die Zahn-Harnaksche Streit über die Geschichte des neutestamentlichen Kanons". *Theologische Studien und Kritiken* 64 (1891): 102-57.
Kohler, Walther. "Münster (Wiedertäufer)". *PRE³*, XIII, 538-53.
Kolde, Theodore. "Die Engelsche Kirchenarmee". *Neue Kirchliche Zeitschrift* (fevereiro de 1899): 101-38.
_____. "Heilsarmee". *PRE³*, VII, 578-93.
_____. "Herz-Jesu-Kultus". *PRE³*, VII, 777.
_____. "Thomas Müntzer". *PRE³*, XIII, 556-66.
Köstlin, J. "Calvin's Institutio nach Form und Inhalt in ihrer geschichtliche Entwicklung". *Theologische Studien und Kritiken* 34 (1861):7-62, 410-86.
_____. "Luther". *PRE³*, XI, 720-56.
_____. "Religion nach dem Neuen Testament, mit besonder Beziehung aus das Verhaeltnis des Sittlichen und Religioesen und Mystischen in der Religion". *Theologische Studien und Kritiken* 61 (1888).
_____. "Religion und Sittlichkeit". *Theologische Studien und Kritiken* 43 (1870): 50-122.
_____. "Der Ursprung der Religion". *Theologische Studien und Kritiken* 63 (1890): 213-94.
_____. "Wunder". *PRE²*, XVII, 358-70.
Krüger, G. "Gnosis". *PRE³*, VI, 728-38.
_____. "Marcion". *PRE³*, XII, 266-77.
Kübel, Robert. "Rationalismus und Supernaturalismus". *PRE²*, XII, 507-35.
Kuenen, A. "Dogmengeschiedenis". *Theologische Tijdschrift* 25 (1891): 491ss.
Kunze, Johannes. "Loci Theologici", *PRE³*, XI, 570-72.
Kuyper, A. "Calvinism: Source and Stronghold of our Constitutional Liberties". In *Abraham Kuyper: A Centennial Reader;* Organizado por J. D. Bratt. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
_____. "Vruchten der Naturlijke Godskennis". *Uit het Woord III.* Amsterdã: Höveker & Wormser.
Lagrande, Marie-Joseph. "Chronique de Jérusalem. Ain Kedeis". *Revue Biblique Internationale* 5 (1896): 440.
_____. "Chronique de Jerusalém. Voyage de l'école biblique de Suez au Sinaï". *Revue Biblique Internationale* 5 (1896): 618.
_____. "Comment elle se concilie avec la liberte de l'exégèse". *Revue Biblique Internationale* 5 (1896): 485.
_____. "Difficultés soulevées contre l'opinion théologique traditionelle. Lettre de M. Dick". *Revue biblique Internationale* 5 (1896): 485.
_____. "Du Sinaï à Jérusalem". *Revue Biblique Internationale* 6 (1897): 605.
_____. "Épigraphie Sémitique". *Revue biblique Internationale* 6 (1897): 83.
_____. "Hexaméron. Traduction, commentaire, origine du récit de la création". *Revue biblique Internationale* 5 (1896): 381.
_____. "Jérusalem d'après la mosaïque de Mâdaba". *Revue Biblique Internationale* 6 (1897): 423.

_____. "La Mosaïque Géographique de Madaba". *Revue Biblique Internationale* 6 (1897): 165.
_____. "Les Sources du Troisième Évangile". *Revue Biblique Internationale* 5 (1896): 5.
_____. "L'Innocence et le Péché". *Revue Biblique Internationale* 6 (1897): 341.
_____. "L'Inspiration des Livres Saints". *Revue Biblique Internationale* 5 (1896): 199.
_____. "Notre Exploration de Pétra". *Revue Biblique Internationale* 6 (1897): 208.
_____. "Origène, la critique textuelle et la tradition topographique". *Revue biblique Internationale* 5 (1896): 78.
Lagrange, Marie-Joseph e Séjourne. "Dernières Découvertes". *Revue biblique Internationale* 6 (1897): 643.
_____. "Le Sinaï". *Revue Biblique Internationale* 6 (1897): 107.
_____. "Nouvelles de Jerusalém". *Revue Biblique Internationale* 6 (1897): 107.
Lemme, L. "Apologetik". *PRE³*, I, 679-98.
Lindberg, Conrad Emil. "Recent Dogmatic Thought in Scandinavia". *Presbyterian and Reformed Review* 4 (outubro de 1893).
Linden, J. W. van der. "De Geschiedenis en de Beteekenis der Ethische Richting onder de Modernen". *De gids* (dezembro de 1883).
Lipsius, F. A. "Lipsius". *PRE³*, XI, 520-24.
Lipsius, R. A. "Neue Beiträge zur wissenschaftliche Grundlegung der Dogmatik, I, II, III", *Jahrbuch für Protestantische Theologie* (1885): 177-288, 369-453.
Lobstein, Paul. "Zum evangelischen Lebensideal in seiner lutherischen und reformierten Ausprägung". In *Collected Works: A Corpus of the Monographic Publications of Paul Lobstein (1850-1922)*. 2 vols. Chicago: University of Chicago, 1977.
Loman, A. D. "Symbool en Werkelijkheid in de Evangelische Geschiedenis". *De Gids* 48 (fevereiro de 1884): 265-304.
Loofs, Friedrich. "Dogmengeschichte". *PRE³*, IV, 752-64.
_____. "Methodismus". *PRE³*, XII, 747-801.
*Lübkert. "Die Theologische der apost. Väter". *Niedners Zeitschrift für historische Theologie* (1854).
Mallet, Herm. "Schechina". *PRE²*, XIII, 458-59.
McPheeters, W. M. "Test of Canonicity, Apostolic Authorship and Sanction". *Presbyterian and Reformed Review* 6 (Janeiro de 1895).
Meyer, Ph. "Joseph Bryennios als Theolog. Ein Betrag zur Kenntnis der griech. Theologie im 15 Jahr". *Theologische Studien und Kritiken* 69 (1896): 282-319.
_____. "Lukaris". *PRE³*, XI, 682-90.
Moore, H. C. G. "Calvin's doctrine of Holy Scripture". *Presbyterian and Reformed Review* 4 (Janeiro de 1893): 49-77.
Müller, J. "Dogmatik". *PRE¹*, III, 453-50.
Müller, M. "Lukaris". *PRE³*, XI, 682-90.
_____. "Vorlesungen über Ursprung und Entwicklung der Religion". *Deutsche Rundschau* (setembro de 1898).
Nestle, E. "Jacobiten". *PRE³*, VIII, 565-71.
Niemeijer, A. "Het Wezen der Christelijke Openbaring". *De Gids* 14 (1850): 109-49.
Nösgen, D. F. "Die Lehre der lutherschen Symbole von der heilige Schrift". *Neue Kirchliche Zeitschrift* (1895): 887-921.
_____. "Die Religiongeschichte und das Neue testament". *Neue Kirchichte Zeitschrift* (1904): 923-55.
_____. "Wezen und Umfang der offenbarung nach dem Neuen Testament". *Beweis des Glaubens* 26 (1890): 416-17.
Orelli, B. "Feuer und Wolkensäule", *PRE³*, VI, 60-62.
_____. "Träume". *PRE²*, XVI, 734.
_____. "Weissagung". *PRE²*, XVI, 724.
Pannebecker. "Nordamerika, Vereinigte Staten". *PRE³*, XVI, 784-801.
Paulsen, Fr. "Was uns Kant sein kann". *Separat-Abdruck aus der Vierteljahrschrift für Wissenschaftliche Philosophie*. Vol. 5. Leipzig, 1881.
Peeters, R. "Onze heilige boecken". *De Katholiek* (março-abril de 1906).
Pesch. "Zur Inspirationslehre". *Stimmen aus Maria Laach* (janeiro-março de 1906).
Peters, M. "Zur Frage nach dem Glauben". *Neue Kirchliche Zeitschrift* (1903).
Pfleiderer, O. "Die Aufgabe der wissenschaftlichen Theologie für die Kirche der Gegenwart". *Protestantische Kirchzeitung* 50 (1891): 97-110.
_____. "Die Entwicklung der protestantischen Theologie seit Kant.

Populäire Vortrag". *Protestantische Kirchzeitung* 49 (1891): 1101-10; 50 (1891): 1117-27.
_____. "Die Theologie der Ritschl'schen Schule, nach ihrer religionsphilosophicken Grundlage kritisch beleuchtet". *Jahrbuch für Protestantische Theologie* 17, nº.3 (1891): 321-83.
_____. "Die Theologie Ritschl's nach ihrer biblischen Grundlage kritisch beleuchtet". *Jahrbuch für protestantische Theologie* 16, nº.1 (1889): 42-83.
Pieper, Fr. "Luther's Doctrine of Inspiration". *Presbyterian and Rèformed Review* 4 (abril de 1893): 249-66
Pierson, A. "Een Keerpunt in Wijsgeerige Ontwikkeling". *De Gids* 9 (junho de 1871): 455-87.
Poels, H. "De Oorsprong van de Pentateuch. De Stand van het Vraagstuk. Het God Recht der kritik". *De Katholiek* (dezembro de 1898).
Prat, F. "Le nom divin est il intensif en hébreu?". *Revue Biblique Internationale* 10 (1901): 497ss.
Rabus, Leonhard. "Vom Wirken und Wohnen des göttlichen Geistes in der Menschenseele". *Neue Kirchliche Zeitschrift* (1904).
Rade, Martin. "Zum Streit um die rechte Methode der christlichen Glaubenslehre". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 11 (1901): 429-34.
Reischle, Max Wilhelm Theodor. "Historische und Dogmatische Methode der Theologie". *Theologische Rundschau* 4 (1901): 261-75.
_____. "Kirchliche Lehre und theologische Wissenschaft". *Theologische Rundschau* 1 (1868): 619-29.
_____. "Der Streit über die Begründung des Glaubens auf den geschichtlichen Jesus Christus". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 7 (1897): 171-264.
Riemens, Johannes. "Intellectueele en Intuitieue Kennis". *Theologische Studien* 22 (1904): 137-61.
_____. "Principia in de Dogmatiek". *Theologische Studiën* (1903): 379-97.
Rietschel, G. "Bibellesen und Bibelverbot". *PRE³*, II, 700-713.
Ritschl, O. "Die Ethik der Gegenwart in der deutschen Theologie". *Theologische Rundschau* (1903): 399-414, 445-61, 491-505.
_____. "Der geschichtliche Christus, der christliche Glaube und die theologische Wissenchaft". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 3 (1893): 371.
_____. "Studien zur Geschichte der protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 5 (1895): 486-529.
_____. "Theologische Wissenschaft und religiöse Spekulation". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 12 (1902): 202-48.
Rödiger, E. "Jakobiten". *PRE²*, VI, 455-60.
Rütschi, R. "Die Lehre von der naturalichen Religion und von Naturrecht". *Jahrbuch für Protestantischen Theologie* (1884): 1-48.
Schian, Martin: "Der Einfluss der Individualität auf Glaubensgewinnung und Glaubenstellung". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 7 (1897): 513.
_____. "Glaube und Individualität". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 8 (1898): 170-94.
Schinz, A. "Le recent mouvement moral en Amérique et en Europe". *Revue de Theologie* (setembro de 1896): 419-46.
Schmidt, C. "Clemanges". *PRE²*, III, 247.
Schmidt, H. "Der Marcionitismus in der neueren Theologie". *Neue Jahrbuch für deutsche Theologie* (1893).
Schoell, C. "Methodismus". *PRE²*, IX, 681-719.
_____. "Traktarianismus". *PRE³*, XV, 738-91.
Schultz, Hermann. "Religion und Sittlichkeit in ihrem Verhältniss zu einander, religionsgeschichtlich Untersucht". *Theologische Studien und Kritiken* 56 (1883): 60-130.
Schweizer, A. "Die Entwicklung des Moralsystems in Reformierte Kirche". *Studien und Kritiken* 23 (1850): Iss.
Seeberg, R. "Frank". *PRE³*, VI, 158-63.
Sieffert, Fr. "Ethik". *PRE³*, V, 532-58.
_____. "Rothe". *PRE³*, XVII.
Späth, Adolph. "Nordamerika, Vereinigte Staaten". *PRE³*, XIV, 165-213.
Steffens, N. M. "Calvinism and the Theological Crisis". *Presbyterian and*

Reformed Review 12 (abril de 1901): 211-25.
Steude, E. Gustav. "Die apologetische Bedeutung der allgemeine Religionsgeschichte". *Beweis des Glaubens* (1896): 457-84.
Strack, Herman L. "Kanon des alten Testaments". *PRE²*, VII, 412-51.
_____ "Kanon des alten Testaments". *PRE³*, IX, 741-68.
Strauss e Torney, Victor Friedrich von. "Das unbewust Weissagende im vorchristliche Heidenthum". *Zeitschrift des christliche Volkslebens* VIII.
Stowe. "J. Edwards". *PRE³*, V, 171-75.
Surenhuis. "Biblios Katallagés". *Quo sec. Vet. theol. Hebr. Formulas allegandi et modes interpretandi conciliantur loca V. T. in N. T. allegata.* Amsterdã, 1713.
Thelemann, D. "Münster (Widertäufer)". *PRE²*, X, 360-63.
Thimm, Rudolf. "Luther's Lehre von dem Heilige Schrift". *Neue Kirchliche Zeitschrift* (1896): 644-75.
Tholuck, A. "Gefühl". *PRE¹*, IV, 704-9.
_____. "Inspiration". *PRE¹*, VI, 692-99.
_____. "Über die Wunder der katholischen Kirche". *Vermischte Schriften* I, 22-48.
Traub, F. "Die Beurteilung der Ritschlschen Theologie". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 12 (1902): 497.
_____. "Glaube und Theologie". *Studien und Kritiken* 66 (1893).
_____. "Kirchliche und unkirchliche Theologie". *Zeitschrift für Theologi und Kirche* 13 (1903): 39-76.
_____. "Die Religionsgeschichtliche Methode und die Systematische Theologie". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 13 (1901): 301-40.
_____. "Ristschl's Erkenntnisstheorie". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 4 (1894): 91.
_____. "Zur dogmatischen Methodenlehre". *Theologische Studien und Kritiken* 78 (1905): 425-52.
Troeltsch, E. "Aufklärung", *PRE³*, II, 225-41.
_____. "Deismus". *PRE³*, IV, 532-59.
_____. "Geschichte und Metaphysik". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 8 (1898): 1.
_____. "Idealismus, deutscher". *PRE³*, VIII, 612-37.
_____. "Die Selbständigkeit der Religion". *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 6 (1896): 167.
_____. "Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie". In *gesammelte Schriften von Ernst Troeltsch.* Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1913.
Tschackert, P. "Tradition". *PRE²*, XV, 727-32.
Tschadert, Paul. "Trienter Konzil". *PRE²*, XVI, 4.
Ullman, C. "Über die dogmatische Entwickelung der griechischen Kirchen im zwölften Jahrhundert". *Theologische Studien und Kritiken* 6 (1833): 647-743.
Undritz. "Die Entwicklung des Schriftprinzips bei Luther in den Anfangjahren der Reformatie". *Neue Kirchliche Zeitschrift* (1897): 521-42.
Veleton, J. J. P. "Eenige Opmerkingen over Hermeneitiek met het Oog op de Schriften des Ouden Verbonds". *Theologische Studiën* 3 (1887): 509-25.
_____. "Het Theologisch Hooger Onderwijs". *Onze Eeuw* 1905.
Van Rhyn, C. H. "Bijdragen ter Waardeering van de Christelijke Dogmengeschiedenis". *Theologische Studiën* 9 (1891): 365ss.
Vos, Geerhardus. "Christian Faith and the Truthfulness of Bible History". *Princeton Theological Review* (julho 1906).
Wagenmann, R. "Thomas von Aquino". *PRE²*, XV, 570-94.
Walker, Norman L. "Present Theological Drifts in Scotland". *Presbyterian and Reformed Review* 4 (1893).
Warfield, B. B. "God-Inspired Scripture". *Presbyterian and Reformed Review* 11 (Janeiro de 1900): 89-130.
_____. "The Latest Phase of Historical Rationalism". *Presbyterian Quarterly* 9 (1895): 36-67, 185-210.
_____. "The Literary History of Calvin's Institutio". *Presbyterian and Reformed Review* 10 (abril de 1899): 193-200.
_____. "The Oracles of God". *Presbyterian and Reformed Review* 11 (abril de 1900): 217-60.
_____. "The Real Problem of Inspiration". *Presbyterian and Reformed Review* 4 (abril de 1893): 177-221.

_____. "St. Paul's use of the argument from experience". *The Exposito* (março de 1895).

Wegener, R. "Kurze Darstellung und Kritik der philosophischen Grudlage der Ritschl-Hermann'schen Theologie". *Jahrbuch für protestantische Theologie* 11/2 (1884): 193-227.

Weiss, J. "Heitmüller, 'Im Namen Jesu'". *Theologische Rundschau* 7 (maio de 1904): 186ss.

Weiszäcker, Ferdinand Christian Baur. "Die Theologie des Justin Märtyrer". *Jahrbuch für die Theologie* (1867).

Wiesinger, D. "Die Predigt des Apostels Paulus als Vorbild all Predigt nach I Kor.2." *Neue Kirchliche Zeitschrift* 9 (1898): 763-87.

Wildeboer, G. B. "Urim en Thummim in de Priester wet". *Theologische Studiën* 23 (1905): 195-204.

Winer, G. B. "Urim & Thummim", *Biblisches Realwörterbuch.* 2 vols. Leipzig: C. H. Reclam, 1847-48.

_____. "Wolken und Feuersäule". *Biblisches Realwörterbuch,* 2 vols. Leipzig: C. H. Reclam, 1847-48.

Zahn, Theodor. "Evangelienharmonie". *PRE³,* V, 653-61.

_____. "Glaubensregel". *PRE³,* VI, 682-88.

_____. "Kanon des Neue Testament". *PRE³,* IX, 768-96.

_____. "Natur und Kunst im Neuen Testament". *Neue Kirchliche Zeitschrift* 5 (abril de 1899).

Zeller, E. "Über Ursprung und Wesen der Religion". In *Vorträge und Abhandlungen* II. Leipzig: Fues, 1877.

Zenos, A. C. "Symbolo-Fideisme". *Presbyterian and Reformed Review* 11 (1900): 397.

Zeydner, H. "De houding des Evangelie dienaars ten opzichte van het Oude Testament". *Theologische Studiën* 14 (1896): 291ss.

Zöckler, Otto. "Magier, Magie". *PRE³,* XII, 55-70.

_____. "Polytheismus", *PRE³,* XV, 538-49.

_____. "Positivismus". *PRE³,* XV, 569-74.

_____. "Socinianismus". *PRE²,* XIV, 376-401.

_____. "Spiritismus". *PRE³,* XVIII, 654-66.

_____. "Zur Inspiratiosfrage". *Beweis des Glaubens* 28 (1892): 150ss.

O tesouro oculto da Teologia Reformada, agora publicado em quatro volumes

Contrasta a Escritura com perspectivas teológicas conflitantes.

"Que maravilhoso presente! Os tópicos abordados por Bavinck são ainda da maior importância, e ele os discute com um tom teológico surpreendentemente contemporâneo. Minha oração é que o lançamento dessa obra sinalize o início de um ressurgimento de Bavinck."

Richard J. Mouw, presidente do Fuller Theological Seminary

"Assim como Agostinho, Calvino e Jonathan Edwards, Bavinck foi um homem com uma mente gigante, amplo conhecimento, sabedoria perene e enorme habilidade expositiva. Ter esse seu trabalho em nossa língua é um substancial enriquecimento. Sólida, mas lúcida; exigente, mas gratificante; ampla e profunda, perspicaz e equilibrada, a magistral *Dogmática Reformada* de Bavinck segue após um século sendo a mais elevada realização em sua área."

J.I. Packer, Regent College

"A *Dogmática Reformada* foi o manancial da teologia Reformada nos últimos cem anos. É de longe a mais profunda e abrangente teologia sistemática Reformada do século 20. O leitor ficará maravilhado com a erudição de Bavinck, sua criatividade e equilíbrio. Bavinck é confessionalmente ortodoxo, mas reconhece a necessidade de colocar as tradicionais formulações das Escrituras no contexto das discussões contemporâneas."

John Frame, Reformed Theological Seminary

Herman Bavinck (1854–1921) tornou-se sucessor de Abraham Kuyper na cadeira de Teologia Sistemática da Universidade Livre da Holanda, em 1902.

Ilustração de Erick G. Lubbers.

Teologia / Teologia Histórica

ISBN 978-85-7622-397-9

9 788576 223979

EDITORA CULTURA CRISTÃ

www.editoraculturacrista.com.br